

JEAN-CLAUDE DUPUIS Ph.D.

LE SIÈCLE DE MGR BOURGET



Recueil d'essais sur l'histoire politico-religieuse du Québec

Fondation littéraire Fleur de Lys



Fondation littéraire Fleur de Lys

LE SIÈCLE DE MGR BOURGET

Recueil d'essais sur l'histoire politico-religieuse du Québec

Jean-Claude Dupuis, Ph.D.

Fondation littéraire Fleur de Lys

Lévis, Québec, 2016, 492 pages.

Édité par la Fondation littéraire Fleur de Lys, organisme sans but lucratif, le pionnier québécois de l'édition en ligne avec impression papier et numérique à la demande.

Adresse électronique : contact@manuscritdepot.com

Site Internet : <http://fondationlitterairefleurdelysaccueil.wordpress.com/>

Tous droits réservés. Toute reproduction de ce livre, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit, est interdite sans l'autorisation écrite de l'auteur. Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité ou en partie, réservés pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de ce livre, par quelque moyen que ce soit, tant électronique que mécanique, et en particulier par photocopie et par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de l'auteur.

Disponible gratuitement en version numérique (PDF).

ISBN 978-2-89612-503-6

© Copyright 2016 Jean-Claude Dupuis

Illustration en couverture : Montréal. Statue de Mg Ignace Bourget, deuxième Evêque de Montréal. [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

Dépôt légal – 2^{ème} trimestre 2016

Bibliothèque et archives nationales du Québec
Bibliothèque et archives Canada

Imprimé à la demande en format numérique au Québec.

SOMMAIRE

RÉSUMÉ.....	5
PRÉSENTATION	6
LE CHRIST-ROI DANS L'HISTOIRE DU QUÉBEC.....	11
L'ÉGLISE ET LE LIBÉRALISME	70
LE VRAI VISAGE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE	100
LE CANADA ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE	125
LES PATRIOTES DE 1837	144
MGR IGNACE BOURGET	161
DÉFENSE DE L'INQUISITION	201
LE CANADA FRANÇAIS ET LES ÉTATS-UNIS.....	224
LE NATIONALISME GROULXIEN	240
NOTRE GRANDE SŒUR DE PARIS	249
LA PENSÉE ÉCONOMIQUE DE L'ACTION FRANÇAISE	257
LIONEL GROULX ET MAURICE DUPLESSIS	286
L'ACTUALITÉ DE LIONEL GROULX	293
LE SAINT FRÈRE ANDRÉ	300
LE CRÉDIT SOCIAL	323
LE CORPORATISME SOCIAL	332
ARTHUR SAINT-PIERRE ET LE SYNDICALISME CATHOLIQUE	340
LE DRAPEAU NATIONAL	364
LA MISSION DE L'HISTOIRE NATIONALE	375
QUAND LE CLERGÉ PRÉPARE LA RÉVOLUTION.....	389

LES JÉSUITES ET LE CONCILE VATICAN II	395
LA RÉFORME PARENT	416
QU'EST-CE QU'UN CANADIEN-FRANÇAIS?.....	455
AU SUJET DE L'AUTEUR.....	475
DU MÊME AUTEUR	477
COMMUNIQUER AVEC L'AUTEUR	481
TABLE DES MATIÈRES.....	482

RÉSUMÉ

Le Siècle de Mgr Bourget (1840-1960), c'est le temps où la langue française était gardienne de la foi catholique, le temps où notre combat pour la survivance nationale visait à édifier en Amérique du Nord une société véritablement distincte de la civilisation matérialiste anglo-saxonne, le temps où l'on défendait une culture particulière, baignée d'humanisme chrétien et de classicisme français. Loin d'être une époque de Grande Noirceur, ce fut, au contraire, l'Âge d'Or de la nationalité canadienne-française. La flamboyante personnalité de Mgr Ignace Bourget, le « saint évêque de Montréal », illustre une « certaine idée du Canada français ». Cette idée fut battue en brèche par l'anticléricalisme, l'anglomanie et le libéralisme, avant d'être systématiquement déconstruite par la Révolution tranquille. Mais la renaissance de « l'esprit français » pourrait libérer le Québec de la médiocrité culturelle contemporaine.

Notre recueil d'essais historiques entend réhabiliter la noblesse des idéaux, et surtout la valeur des principes, qui étaient à la base du nationalisme catholique canadien-français d'avant la Révolution tranquille. En abordant des thèmes comme la Révolution française, les Patriotes de 1837, l'ultramontanisme, l'inquisition, le groulxisme, la sainteté du frère André, la doctrine sociale de l'Église, la Réforme Parent et le Concile Vatican II, nous verrons que l'histoire du Québec fut, au-delà de la rivalité entre les Français et les Anglais, le terrain de la « lutte des deux étendards », dont parlait saint Ignace de Loyola, l'étendard de la Cité de Dieu contre l'étendard de l'Esprit du Monde.

Aujourd'hui, les Québécois n'ont plus guère d'enthousiasme, ni pour le « modèle social-démocrate » ni pour la « mondialisation des marchés ». La Révolution tranquille a produit un vide spirituel et culturel. Le Québec des *Belles-Sœurs* ne vaut pas le Canada français de *Maria Chapdelaine*. Une certaine nostalgie imprègne l'âme de nos contemporains : le souvenir de l'époque où nous savions qui nous étions, et pourquoi nous vivions. Notre ouvrage entend faire connaître le Siècle de Mgr Bourget pour offrir des pistes de réflexions dans la crise d'identité de la société québécoise actuelle. L'histoire est maîtresse de vie, disait Cicéron.

PRÉSENTATION

L'expression « le Siècle de Mgr Bourget » pourrait s'appliquer à une certaine époque de l'histoire du Canada français. La langue était alors gardienne de la foi. Nos ancêtres défendaient leur identité nationale pour accomplir une mission spirituelle en Amérique du Nord : témoigner en faveur de l'Église et des Humanités sur un continent marqué par le matérialisme et le pragmatisme anglo-saxons. Cette période commence avec la Réaction catholique de 1840 et se termine avec la Révolution tranquille de 1960. Le nom de Mgr Bourget illustre l'esprit de cette « race française d'Amérique », comme celui du « Siècle de Périclès » résume les grandeurs de la Grèce classique du V^e avant J.-C. Au tournant du XX^e siècle, les Canadiens français voulaient « sur notre sol asseoir la vérité », selon la troisième strophe d'*Ô Canada*, un hymne national que l'on n'ose plus chanter au complet, tant ses paroles sont catholiques. L'esprit du Siècle de Mgr Bourget, c'est le combat pour la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est l'idée que l'État et la Patrie doivent d'abord concourir au salut éternel des âmes plutôt qu'au bien-être temporel des corps.

Mgr Ignace Bourget fut, à l'instar de Jésus-Christ, un signe de contradiction. Ses partisans le surnommaient le « saint évêque de Montréal », mais ses adversaires le considéraient comme un « don Quichotte obscurantiste et réactionnaire ». La controverse s'est poursuivie dans l'historiographie. Les ouvrages écrits sur Mgr Bourget avant le Concile Vatican II font son éloge, mais les études subséquentes ne sont guère tendres à son égard (à l'exception de Roberto Perrin). Les historiens du temps de la Révolution tranquille semblent avoir réglé leurs comptes avec l'Église de Pie XII sur le dos de Mgr Bourget. Le Québec entendait alors « rattraper son retard » en assimilant la culture libérale nord-américaine. Les *Canadiens français* catholiques sont devenus des *Québécois* modernes, autrement dit des Américains francophones, pluralistes et multiculturels. Il fallait donc réécrire l'histoire à l'aune de la nouvelle idéologie dominante pour condamner l'ultramontanisme de Mgr Bourget, le nationalisme du chanoine Groulx et le conservatisme du premier ministre Duplessis. On échaafauda le mythe de la « Grande Noirceur » d'avant 1960. Certains historiens critiquent maintenant cette vision manichéenne du passé québécois. Plusieurs études nuancent le portrait, réfutent certains préjugés, modifient la perception générale. Mais personne n'ose encore réhabiliter le Québec de « l'ancien régime » en disant clairement que la Révolution tranquille a été, pour la nation canadienne-française,

plus néfaste que la Conquête anglaise. Or c'est l'idée maîtresse de notre recueil d'essais sur l'histoire politico-religieuse du Québec.

Les textes réunis dans cet ouvrage ont été publiés de 1991 à 2015, dans diverses publications, savantes ou militantes. Je les ai légèrement corrigés, mais sans en changer l'esprit. Le lecteur remarquera que j'emploie le même style d'écriture pour les deux types de publications. L'intellectuel digne de ce nom ne doit pas moduler son discours selon l'auditoire auquel il s'adresse. Il doit défendre le Vrai, le Beau, le Bien; sinon, il n'est plus un intellectuel, mais un politicien, voire un fonctionnaire. À cet égard, il faut noter que l'on ne trouve pas beaucoup de vrais intellectuels dans les universités. Les historiens professionnels ressemblent plutôt à des apparatchiks du « Ministère de la Vérité », pour reprendre l'expression du roman de George Orwell. Mes idées contre-révolutionnaires et ma vision classique de l'histoire m'ont d'ailleurs causé des problèmes dans le milieu universitaire.

Certains reprocheront peut-être à mon ouvrage de manquer d'objectivité ou de scientificité. Je ne crois pas à l'histoire objective. Voltaire nous invitait à voir les choses du point de vue de Sirius, mais il n'était lui-même qu'un propagandiste de bas-étage qui ne se préoccupait que de sa réputation et de sa fortune. Je préfère me présenter tel que je suis : un catholique traditionnel et un nationaliste canadien-français. Mais l'engagement intellectuel n'exclut ni l'érudition ni la méthode scientifique. L'histoire, disait Groulx, dépend plus de l'historien que du document. Un historien sérieux ne peut certes prétendre à l'objectivité, car il sera toujours animé par une idéologie quelconque, mais il doit tendre à l'impartialité. Il ne peut nier, inventer ou déformer les faits pour les rentrer de force dans sa grille d'analyse, à la manière des historiens marxistes du temps de la Guerre froide. Je ne crains pas d'affronter la critique d'ordre idéologique, mais j'ose espérer que l'on ne me prendra pas trop en défaut sur le plan de la rigueur scientifique, sur la réalité des faits dont je parle. De toute manière, l'historien catholique n'a rien à craindre de la vérité, car elle ne peut servir qu'à la gloire de Dieu et à l'honneur de l'Église. « Le Christ, écrivait dom Guéranger, est chez lui dans l'Histoire. »

À première vue, le conflit franco-anglais semble constituer la trame de fond de notre histoire. L'affrontement fut de nature militaire sous le régime français, politique sous le régime anglais, et plutôt économique sous le régime canadien. Aujourd'hui, à l'ère du mondialisme et de l'immigration massive, le combat est surtout culturel. La « lutte pour la survivance » peut changer de terrain, mais elle reste la même. Pourtant, le véritable enjeu de notre vie nationale n'est pas tellement d'ordre ethnoculturel, mais plutôt d'ordre spirituel. C'est la « lutte des deux étendards », pour reprendre l'expression de saint Ignace de Loyola : l'armée du Christ contre l'armée de Satan, l'esprit de l'Église contre l'esprit du Monde, la cité de Dieu contre la cité de la Terre. Du point de vue de la théologie de l'histoire, les Canadiens français sont finalement comme tous les autres peuples. Les conditions historiques peuvent varier, mais la finalité reste la même : découvrir le plan de Dieu sur les sociétés humaines pour accomplir notre « mission providentielle ». L'histoire

du Canada français n'est pas d'abord l'histoire d'une lutte entre les deux nationalités qui habitent le même territoire, c'est surtout l'histoire d'une lutte interne entre les Canadiens français catholiques et les Canadiens français libéraux. C'est une sorte de guerre de religion sur laquelle s'est superposée, presque accidentellement, une guerre de race.



Jacques Cartier remonte le Saint-Laurent

Peinture d'imagination de Théodore Gudin (1847), XIX^e siècle, musée de Versailles.

Source : https://www.herodote.net/Jacques_Cartier_1491_1557_-synthese-466.php

Depuis le jour où Jacques Cartier planta une croix à Gaspé (1534), le véritable nationalisme canadien-français a toujours voulu instaurer la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur les rives du Saint-Laurent. L'idéologie libérale, qui débarqua chez nous avec la Conquête anglaise (1760), est foncièrement incompatible avec la foi catholique. La Révolution française (1789), qui persécuta si violemment l'Église, eut un impact au Canada. Ses « Immortels Principes » ont guidé les Patriotes de 1837. Mais l'évêque ultramontain de Montréal, Mgr Ignace Bourget, releva l'Église et la Patrie après 1840. Les anti-cléricaux l'accusaient de vouloir « nous ramener au Moyen Âge », en agitant l'épouvantail, bien fictif, des prétendues « horreurs de l'Inquisition ». Certains Rouges allaient même jusqu'à prôner l'annexion du Québec aux États-Unis pour « démocratiser » le clergé canadien-français (1860). Mais les ultramontains leur opposaient le principe de l'alliance du trône et de l'autel.

Le nationalisme groulxien prit ensuite la relève de l'ultramontanisme, en s'inspirant plus ou moins du maurrassisme. *L'Action française* de Montréal proposa un programme de reconquête économique plutôt audacieux pour l'époque (1921). Cependant, Lionel Groulx ne voyait pas en Maurice Duplessis le « chef » qu'il appelait de ses vœux (1936). Quoi qu'il en soit, la pensée du chanoine Groulx pourrait inspirer, aujourd'hui encore, une éventuelle renaissance nationale au Québec.

Dans l'entre-deux-guerres, le Canada français traditionnel était battu en brèche par la « modernité », qui devenait synonyme d'américanisation. Le Ciel nous aurait-il envoyé le saint frère André pour nous mettre en garde contre le matérialisme contemporain? Le libéralisme économique nous entraînait dans cette voie. Les idées du crédit social, du corporatisme et du syndicalisme catholique n'ont eu que trop peu d'échos dans un Québec qui s'éloignait de Dieu pour se rapprocher de New-York (1930). Les Canadiens français avaient beau adopter un drapeau national, ils semblaient perdre le sens de leur histoire (1948). Une aile, minoritaire mais influente, du clergé préparait déjà la Révolution tranquille. Les jésuites ont radicalement viré à gauche lors du Concile Vatican II (1962-1965). L'Église ne pouvait plus contrer la Réforme Parent, qui a déchristianisé et américanisé le système d'éducation (1965-1970). Ce changement d'axe culturel nous amène aujourd'hui à nous demander ce qu'est un Canadien français ou un Québécois francophone.

Le Canada français pourrait-il revenir à l'esprit du Siècle de Mgr Bourget? Oui, mais à condition que l'Église catholique revienne à la tradition et que le mondialisme s'effondre comme la Tour de Babel. À vue humaine, c'est peu probable. Mais une société, disait Joseph de Maistre, peut se relever de tout, sauf de l'abandon des principes. Si l'on ne peut restaurer la patrie idéale dans la société actuelle, commençons par la restaurer en nous-mêmes. Redécouvrons la foi catholique et la culture classique de nos ancêtres, l'esprit de la France du Grand Siècle qui enracina sur les rives du Saint-Laurent un fleuron de la Chrétienté.

→



L'arrivée des Ursulines, 1639 / Frank Craig - 1908-1911

Bibliothèque et Archives Canada - Domaine public

Source : <http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=26549&type=pge#.Vz3--yHDyPB>

Je remercie Monsieur Yves Prayal et l'abbé Roger Guéguen, qui ont corrigé mon manuscrit et qui m'ont encouragé à compléter cet ouvrage.

Que le Bon Dieu les bénisse.

LE CHRIST-ROI DANS L'HISTOIRE DU QUÉBEC

La doctrine du Christ-Roi, c'est l'idée que l'Église et l'État doivent travailler en commun pour le salut éternel des âmes et le bien temporel des corps¹. C'est l'antithèse du principe libéral de la séparation de la politique et de la religion. Dans la Passion de Notre-Seigneur, la foule qui s'écriait « *Il n'est pas notre roi, nous n'avons pas d'autre roi que César* » était, si l'on peut dire, « libérale ». Les Juifs réclamaient déjà une « charte de la laïcité ». Cependant, en vertu de la constitution divine de la société, l'autorité de l'Église doit s'étendre non seulement au domaine spirituel, mais également au domaine temporel. L'homme se compose d'un corps et d'une âme. Les questions matérielles influencent donc la vie spirituelle.

L'Ô *Canada* exprime poétiquement le principe de la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « *Ton bras sait porter l'épée, il sait porter la croix* », c'est l'idée de l'alliance du trône et de l'autel, de l'État et de l'Église. Le Christ-Roi s'est incarné dans notre histoire au point que l'on puisse dire que la nation canadienne-française est « Fille de l'Église » comme sa mère-patrie, la France.

SOUS LE RÉGIME FRANÇAIS (1534-1760)

Les Européens ont découvert l'Amérique dans une période de déclin de la chrétienté. L'humanisme, le gallicanisme et le protestantisme avaient affaibli l'Église catholique aux XV^e et XVI^e siècles. C'est l'attrait des conquêtes et des richesses, bien plus que le désir d'évangéliser les païens, qui poussa les rois à coloniser le Nouveau-Monde. Il y eut des exceptions. Christophe Colomb était un saint homme qui voulait fonder un empire hispano-américain pour avoir les ressources nécessaires à la relance du projet de croisade. Il rêvait de repousser l'expansion turque et de délivrer Jérusalem de l'Islam. Colomb est mort pauvre et oublié, comme bien d'autres saints, parce qu'il a été victime de la magouille

¹ Conférence prononcée aux *Journées québécoises du Christ-Roi*, Québec, 5 septembre 2015.

des marchands qui voulaient exploiter les Indiens. Son procès en béatification (1878) n'a échoué que pour une raison technique, parce que l'on n'a pas retrouvé le certificat de son second mariage. Mais les pèlerins vont aujourd'hui prier sur sa tombe, dans la cathédrale de Séville, en Espagne. Il faut sûrement rejeter la légende noire de l'empire espagnol qui fut répandue par les protestants au XVII^e siècle, par les Philosophes des Lumières au XVIII^e et par les libéraux au XIX^e, et ce dans les intérêts de l'Angleterre et des États-Unis qui voulaient succéder à l'Espagne en Amérique latine. Mais il faut néanmoins reconnaître que la colonisation européenne de l'Amérique ne fut pas toujours animée par des motifs chrétiens.

La Nouvelle-France et les Amérindiens

À cet égard, la France n'a que peu de choses à se reprocher. Les Indiens du Canada n'ont jamais été opprimés par l'empire français. L'évangélisation ne fut pas un succès, mais les peuples amérindiens ont librement fait alliance avec le roi de France pour se défendre contre l'impérialisme iroquois, qui menaçait tout le nord-est du continent. La population amérindienne a malheureusement diminué de 90% à cause du « choc microbien », de l'apport involontaire de maladies européennes contre lesquelles les Amérindiens n'étaient pas immunisés. La simple grippe était mortelle pour eux. Rien à voir avec un « génocide », contrairement à ce que l'on essaie parfois de nous faire croire aujourd'hui.

La seule tache au dossier de la Nouvelle-France, c'est la traite des fourrures contre de l'eau-de-vie (60% d'alcool), qui a malheureusement répandu l'alcoolisme chez les Amérindiens. Encore faut-il rappeler que les évêques de Québec condamnaient le commerce de l'eau-de-vie, et sous peine d'excommunication. Mais les gouverneurs et les intendants de la Nouvelle-France avaient trop d'intérêts, souvent personnels, à maintenir la traite des fourrures. Ils voulaient « créer des emplois ». Pourtant, le commerce des fourrures nuisait au développement économique réel de la colonie, car trop d'hommes délaissaient le travail agricole pour faire la course des bois. Le roi-castor a fait mourir non seulement le projet de colonie d'évangélisation, mais également le projet de colonie de peuplement.

Une colonie catholique

Jacques Cartier planta une croix à fleurs de lys à Gaspé (1534). Il prenait ainsi possession du Canada au nom du roi de France et de l'Église catholique. Jacques Cartier n'était pas un enfant de chœur. C'était un rude marin, courageux mais sans scrupule. Il joua un drôle de bras de fer avec Donnacona, le chef de la tribu iroquoise de Stadaconé (Québec) qui contrôlait le fleuve Saint-Laurent. Jacques Cartier fut finalement chassé du Canada *manu militari* par les Iroquois. Le roi de France l'a ensuite désavoué pour avoir désobéi à son supérieur, Roberval. Il termina misérablement sa vie à Saint-Malo, en racontant ses

exploits de jeunesse autour d'une dive bouteille. Malgré tout, Cartier avait trouvé le temps de faire un peu de catéchisme et de baptiser quelques Amérindiens. Les pires aventuriers du XVI^e siècle étaient d'honnêtes hommes en comparaison des humanistes-avorteurs de notre époque.



Tombeau de Christophe Colomb (Cathédrale de Séville, Espagne)

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Tombeau_de_Christophe_Colomb)

→



Découverte du Canada par Jacques Cartier (1534)

Jacques Cartier at Percé Rock, Gaspé, 1534. Painting by John David Kelly (1862-1958)

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](https://www.bibliothèque-et-archives.gc.ca)

En 1604, le protestant Pierre Dugua de Monts a fondé la colonie de Port-Royal, en Acadie (Nouvelle-Écosse). C'était sous le règne d'Henri IV, qui avait temporairement rétabli la paix religieuse en France par l'édit de Nantes (1598). Cette loi stipulait que le catholicisme était la religion d'État, mais que le protestantisme pouvait être toléré dans certaines villes. Le « bon roi Henri » avait été le chef du parti protestant, mais il s'était habilement converti au catholicisme pour pouvoir hériter de la couronne : « Paris vaut bien une messe ! » Sa conversion était peut-être sincère, mais il n'a pas respecté l'esprit de l'édit de Nantes. Les catholiques et les protestants, surnommés « huguenots », étaient sur un pied d'égalité à la cour. Le principal ministre du roi, le duc de Sully, était protestant. Cette politique de compromis vaudra à Henri IV d'être considéré comme un traître par les protestants et comme un infiltré par les catholiques. Il fut assassiné en 1610 par un catholique radical, François Ravallac.

La politique « œcuménique » d'Henri IV fut transposée au Nouveau-Monde. On trouvait à Port-Royal un pasteur protestant et un prêtre catholique qui n'avaient rien d'autre à faire que de s'arracher les quelques âmes françaises, pourtant menacés par

des Indiens hostiles et des pirates anglais. Certains huguenots d'Acadie ont même pris le parti des Anglais (protestants) contre les Français (catholiques). Les fameux frères « Kirke », qui ont pris Québec en 1629, s'appelaient en réalité Kertk. C'étaient des corsaires normands de religion protestante qui étaient au service du roi d'Angleterre.

Lorsque Samuel de Champlain, le lieutenant et pilote de Pierre Dugua de Monts, fonda Québec (1608), il voulut éviter les querelles religieuses qui avaient affaibli Port-Royal. La deuxième colonie française d'Amérique ne sera donc peuplée que par des catholiques. La Charte de la Compagnie des Cent-Associés (1627) stipulait qu'il ne fallait établir au Canada que de « *purs naturels François catholiques* ». On tolérait la présence temporaire de marchands huguenots dans la colonie, mais à condition qu'ils ne viennent pas avec leurs familles.

L'historien libéral François-Xavier Garneau (1860) reprochait à Louis XIV de ne pas avoir permis aux huguenots de s'établir au Canada, après la révocation de l'édit de Nantes (1685). Il aurait aimé que le roi de France imite le roi d'Angleterre, qui laissait ses propres dissidents religieux, les protestants puritains, coloniser le Massachusetts (1620). La Nouvelle-France, disait-il, aurait été davantage peuplée et plus en mesure de résister aux Anglais. Mais les huguenots auraient-ils été loyaux au Roi Très Chrétien? Rien n'est moins sûr. Les puritains de la Nouvelle-Angleterre méprisaient le roi d'Angleterre, qui était à leurs yeux un hérétique en tant que chef de l'Église anglicane. Ils ont été à l'avant-garde de la Révolution américaine (1776). Les franco-protestants du Canada n'auraient-ils pas eu tendance à s'allier aux anglo-protestants, comme cela s'était vu en Acadie? Auraient-ils même conservé la langue française sur un continent anglophone? Notons que les nombreux huguenots qui ont émigré en Hollande, en Prusse et en Afrique du Sud ont été rapidement assimilés par la culture environnante. La barrière de la religion ne protégeait pas leur identité culturelle. Mais pour les Canadiens français, la langue était gardienne de la foi.

Historiquement, la nation canadienne-française s'est caractérisée par son homogénéité religieuse, linguistique et ethnique. Si la vallée du Saint-Laurent avait été colonisée par des franco-protestants, il y aurait peut-être encore une nation francophone au Québec, mais ce ne serait pas la nation canadienne-française telle que nous la connaissons. Ce serait un autre peuple, une autre culture, car notre nationalité a été façonnée par l'Église catholique. On le voit depuis la Révolution tranquille : en rejetant le catholicisme, les Canadiens français ont rejeté une part importante de leur identité, au point qu'ils se sont rebaptisés « Québécois ».



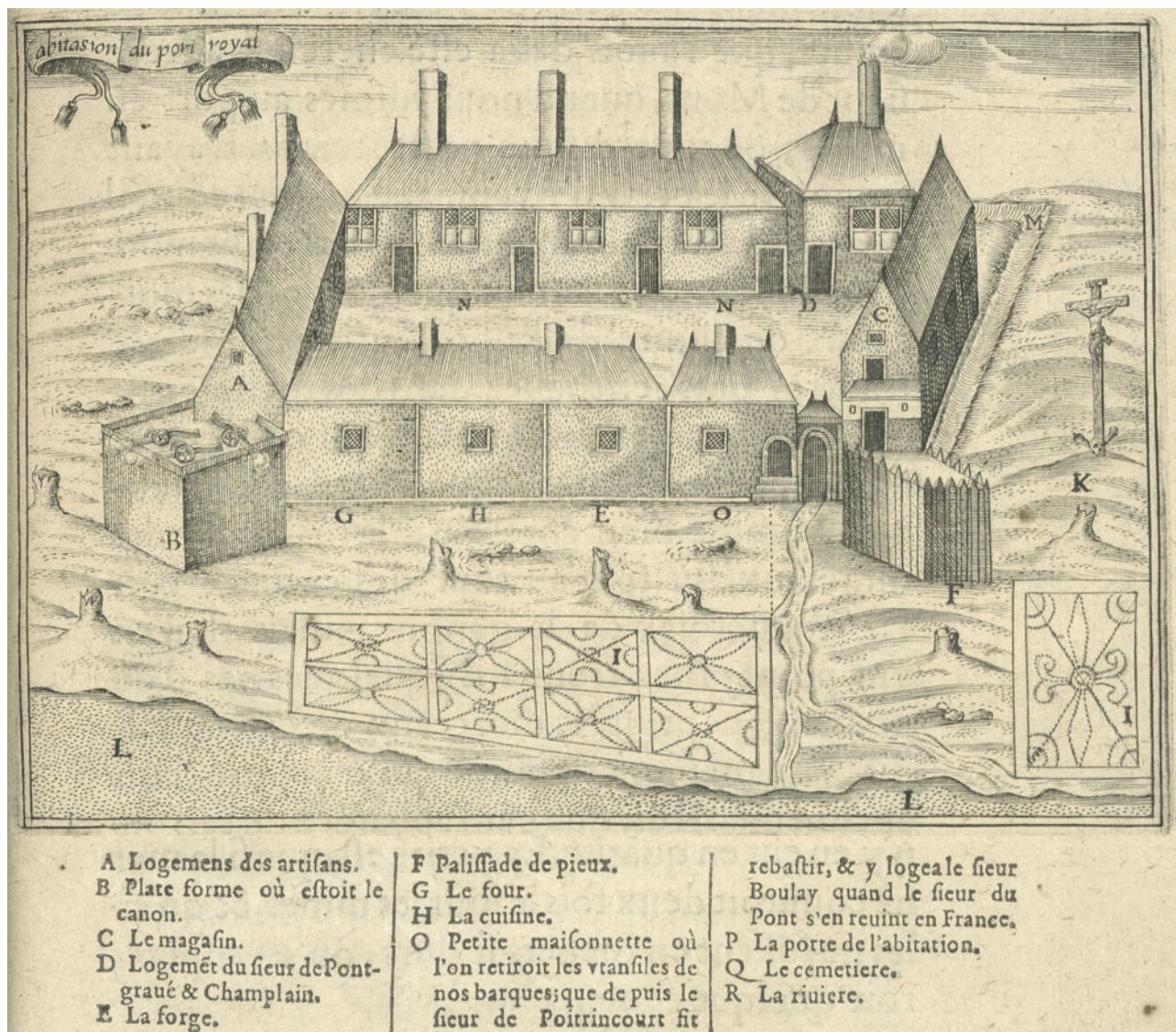
Portrait factice de Champlain, par Théophile Hamel (1870), d'après une gravure de Moncornet représentant Michel Particelli d'Émery. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Samuel_de_Champlain)

Samuel de Champlain (1608)

Samuel de Champlain était plus idéaliste que Jacques Cartier. Il n'était sans doute pas un saint. Il s'est considérablement enrichi dans le commerce des fourrures. Mais il rêvait néanmoins de fonder un peuple français en Amérique pour favoriser l'évangélisation des Amérindiens. Il fit venir les premiers missionnaires, récollets (franciscains) et jésuites. Il a soutenu la colonie naissante à bout de bras et par ses propres deniers. Les *Relations* des jésuites le décrivent comme un homme très pieux dans les dernières années de sa vie. Champlain a légué sa fortune par testament à « Notre-Dame de la Recouvrance », c'est-à-dire à l'église qu'il avait fait construire à Québec après la récupération du Canada par la France (1632). On le qualifie à juste titre de « père » de la nation canadienne-française.

Certains historiens ont prétendu que Champlain était un huguenot qui s'était converti à la foi catholique par opportunisme. Ils soulignent que Champlain venait de La Rochelle, une ville portuaire et commerciale, majoritairement protestante, et qu'il portait le prénom biblique de « Samuel ». C'est faible comme preuve. En réalité, aucun document n'atteste que Champlain ait été protestant. Sa femme, Hélène Boullé, était, quant à elle, protestante; mais elle s'est convertie au catholicisme après son mariage. Elle n'a vécu que quatre ans à Québec, car elle n'a jamais pu s'adapter aux rudes hivers canadiens. Après la mort de Champlain (1635), elle a pris le voile sous le nom de sœur Hélène de Saint Augustin. Elle a fondé un monastère d'ursulines à Meaux, et elle est morte en odeur de sainteté (1654).

Les historiens anticatholiques se sont repris en décernant à Pierre Dugua de Monts le titre de « cofondateur » de Québec, sous prétexte qu'il était le gouverneur-général de la Nouvelle-France, et donc le supérieur hiérarchique de Champlain. On aurait ainsi « réparé une injustice historique » envers ce brave huguenot. Le seul problème, c'est que Pierre Dugua de Monts n'est jamais venu à Québec. Il y a simplement envoyé son



Plan illustré de l'établissement de Port-Royal, en Acadie.

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](http://bibliothèqueetarchivescanada.gc.ca)

lieutenant, Samuel de Champlain. Le qualifier de cofondateur de Québec, c'est aussi ridicule que d'attribuer au roi François I^{er} le titre de « codécouvreur » du Canada parce qu'il était le supérieur de Jacques Cartier. Cette désinformation historique vise évidemment à minimiser le rôle de l'Église catholique dans les origines du Canada français.

En 1624, le Père Le Caron a placé le Canada sous le patronage de saint Joseph. Les Canadiens français avaient traditionnellement la bonne habitude de donner à tous leurs garçons le prénom secondaire de « Joseph ». La dévotion à la Bonne Sainte Anne s'est également répandue dès les débuts de la Nouvelle-France, notamment chez les Amérindiens. Le premier miracle attribué à sainte Anne, sur la côte de Beupré, date de 1658. À la demande de nos évêques, le pape Léon XIII désigna sainte Anne comme patronne de la province ecclésiastique et civile de Québec (1878). La fête de Saint Jean

Baptiste était aussi très populaire en Nouvelle-France. Dans la nuit du 23 au 24 juin, les deux rives du fleuve Saint-Laurent étaient illuminées par les feux de joie allumés dans toutes les seigneuries. Le pape saint Pie X nomma saint Jean Baptiste patron des Canadiens français (1907). Nos frères acadiens ont choisi, de leur côté, Notre-Dame de l'Assomption comme sainte patronne nationale (1881). En tant qu'Américains (non pas étatsuniens), nous bénéficions également du patronage de Notre-Dame de Guadalupe, qui fut nommée « impératrice des Amériques » par le pape Jean-Paul II (2000).



Les saints martyrs canadiens (1642-1649)

L'épopée mystique

La Nouvelle-France faillit disparaître après la mort de Champlain (1635). La Compagnie des Cent-Associés ne réussit pas à peupler suffisamment le Canada. Le commerce des fourrures n'était même pas assez rentable pour continuer l'entreprise coloniale. Ce sont les jésuites qui ont maintenu la colonie entre 1635 et 1663. Ce furent les années les plus périlleuses à cause des guerres iroquoises, mais aussi les plus glorieuses. Que de saints et de héros en ce temps : Jean de Brébeuf et les sept autres martyrs canadiens; les éducatrices Marie de l'Incarnation et Marguerite Bourgeoys; les

mystiques Catherine de Saint Augustin et Jeanne Le Ber; les cofondateurs de Montréal : Paul Chomedey de Maisonneuve et Jeanne Mance; les intrépides soldats : Lambert Closse, Charles Lemoyne et Adam Dollard des Ormeaux.

La fondation de Montréal (1642) marque un sommet spirituel dans l'histoire du Canada français. En 1630, Notre-Seigneur est apparu à un riche bourgeois de Bretagne, Jérôme Le Royer de La Dauversière, pour lui demander de fonder un hôpital sur l'île de Montréal. La Dauversière était perplexe, car la France comptait sept villes nommées « Montréal », et aucune d'entre elles n'était une île. Il comprit plus tard que le message concernait l'île de Montréal au Canada, un pays dont il n'avait jamais entendu parler avant de rencontrer, en 1639, le père Charles Lalemant, ancien supérieur des jésuites de la Nouvelle-France. Avec son ami, l'abbé Jean-Jacques Olier, fondateur de la Congrégation des Prêtres de Saint Sulpice, La Dauversière créa la Société Notre-Dame de Montréal pour fonder Ville-Marie. Le commandement de l'entreprise fut confié à Paul Chomedey de Maisonneuve et la direction de l'Hôtel-Dieu, demandé par le Ciel, à Jeanne Mance. Sainte Marguerite Bourgeoys ouvrit plus tard une école pour les Françaises et les Indiennes. Les sulpiciens ont pris la paroisse en charge en 1657. La sainteté des premiers habitants de Ville-Marie impressionnait même les austères calvinistes de la Nouvelle-Hollande, qui devint ensuite New-York. Monsieur de La Dauversière n'est jamais venu au

Canada. Il servait mieux les intérêts de Ville-Marie en restant à Paris, près de la cour du roi de France. Il fut déclaré vénérable par le pape Benoît XVI en 2007. Jeanne Mance a été déclarée vénérable en 2014. Maisonneuve mériterait sans doute un procès en béatification, mais il n'a peut-être pas laissé suffisamment d'écrits pour pouvoir mener une enquête concluante. Le fondateur de Montréal, qui ne se préoccupait guère plus de castors que de fumier, est mort pauvre et oublié, après avoir été démis de ses fonctions par le roi, sous l'influence néfaste des marchands de fourrures, qui préféraient Mammon à Jésus-Christ.

Retenons la remarquable réponse de Maisonneuve au gouverneur Charles Huault de Montmagny, qui tentait de le dissuader de s'établir à Montréal à cause de la menace iroquoise : « Je ne suis pas venu pour délibérer, mais pour exécuter. Tous les arbres de l'île de Montréal dussent-ils se changer en Iroquois, il est de mon honneur et de mon devoir d'y établir une colonie. » Maisonneuve n'était pas du genre à désobéir à Dieu par crainte des hommes.

Les saints de Montréal (1642)



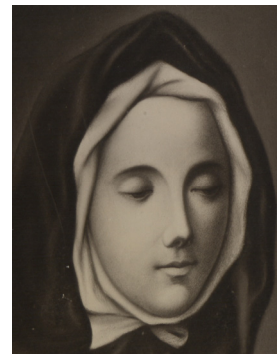
1



2



3



4

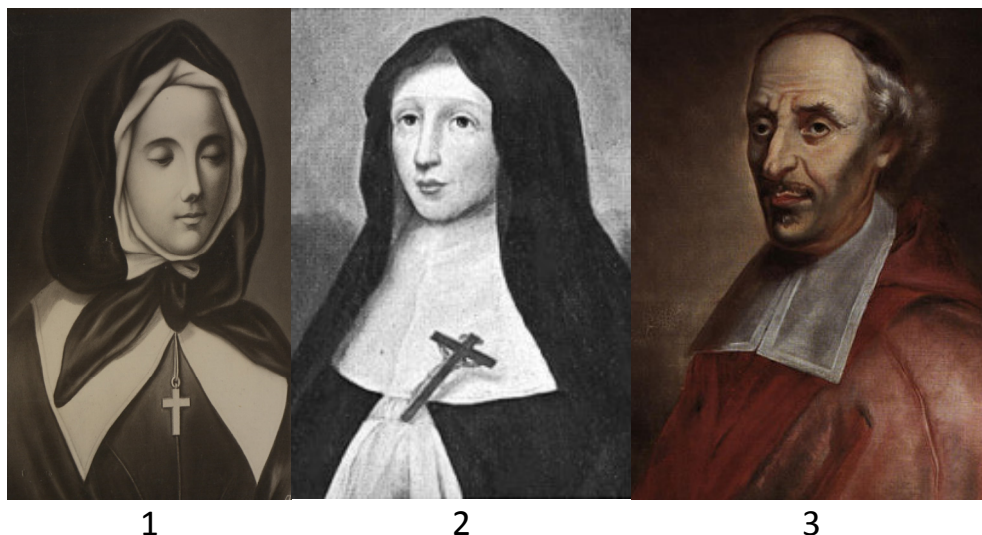
1. Jérôme Le Royer de la Dauversiere. Source : [Wikipédia](#)
2. Paul de Chomedey, sieur de Maisonneuve. Source : [Wikipédia](#)
3. Jeanne Mance. Source : [Wikipédia](#)
4. Marguerite Bourgeoys. Source : [Wikipédia](#)

Une Église romaine

Le premier évêque de Québec, saint François de Montmorency-Laval, est arrivé au pays en 1659. C'était un grand ami de la Compagnie de Jésus. Les jésuites étaient plutôt mal vus dans la France gallicane d'Ancien Régime. Le gallicanisme, c'est la tendance de l'État à vouloir diriger l'Église, et la tendance des évêques à contester l'autorité du pape. Cette doctrine hérétique s'opposait à l'ultramontanisme, qui défendait la primauté de

l'Église sur l'État, et celle du pape sur les évêques. Les jésuites étaient ultramontains, car ils relevaient directement du Saint-Père plutôt que des évêques locaux. Mais le roi et l'épiscopat étaient gallicans. En vertu du concordat de 1516, c'est le roi qui nommait les évêques en France. Toutefois, l'Église canadienne était ultramontaine dès sa naissance. Mgr de Laval fut, exceptionnellement, nommé par le pape et ensuite reconnu par le roi. Le gallicanisme, ce vice fondamental de la chrétienté d'Ancien Régime, n'a donc pas entaché l'esprit du clergé canadien. Les autorités civiles de la colonie restaient néanmoins imprégnées des doctrines gallicanes de la métropole. Il y eut plusieurs conflits entre l'évêque de Québec et le gouverneur de la Nouvelle-France. Mgr de Laval défendit vigoureusement le principe de la primauté de l'Église sur l'État. Il retira au gouverneur le droit de s'asseoir dans le chœur à la messe et d'assister au conseil de fabrique. Il nia le droit de veto que l'intendant prétendait avoir sur l'acceptation des séminaristes et des novices. Il s'opposa à la juridiction des tribunaux civils sur les affaires ecclésiastiques, la fameuse procédure gallicane de « l'appel comme d'abus ». Il instaura une dîme de 1/26^{ème}, malgré les objections de l'intendant. Il obtint que le diocèse de Québec soit directement rattaché à Rome plutôt qu'à l'archidiocèse de Rouen (Normandie).

Les saints de Québec (1659)



1. Marie de l'Incarnation. Source : [Wikipédia](#).
2. Marie-Catherine de Saint-Augustin : Source : [Wikipédia](#)
3. François de Montmorency-Laval. Source : [Wikipédia](#)

Cependant, Mgr de Laval perdit la fameuse querelle de l'eau-de-vie contre Frontenac. Ce dernier a été un bon gouverneur en temps de guerre (1689-1698) : « Je vous répondrai par la bouche de mes canons », dit-il fièrement aux Anglais qui assiégeaient Québec (1690). Mais en temps de paix (1672-1682), son administration fut exécrable. Le flamboyant

gouverneur s'est chicané avec tout le monde, et surtout avec l'évêque, qui voulait interdire la vente d'alcool aux Indiens. Il faut dire que le comte de Frontenac, bien que de haute noblesse, était complètement ruiné, et qu'il était venu au Canada pour se refaire une fortune dans le commerce des fourrures. Les relations étaient fort tendues entre ces deux hommes de caractère. Mgr de Laval finit par démissionner de son poste dans l'espoir que son successeur puisse mieux s'entendre avec le gouverneur (1685). Mais le deuxième évêque de Québec, Mgr de Saint-Vallier, rencontra la même hostilité. Pour le narguer, Frontenac fit jouer au Château Saint-Louis *Le Tartuffe* de Molière, une pièce de théâtre antireligieuse qui avait été condamnée par l'archevêque de Paris et interdite au Château de Versailles (1694).



Frontenac recevant l'émissaire de William Phips selon Charles William Jefferys

Source : [Wikipédia](#). Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

→

La colonie royale



L'intendant Jean Talon (1665)
Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Talon).

La Compagnie des Cent-Associés était incapable de peupler et de défendre le Canada (1627-1663). Les Iroquois étaient sur le point de chasser les Français du continent, malgré l'héroïque victoire de Dollard des Ormeaux au Long-Sault (1660). Louis XIV prit en charge le gouvernement de la colonie à la demande de Mgr de Laval (1663). Coloniser, c'est métier de roi. Le régiment de Carignan-Salières mit d'abord les Iroquois à la raison (1665-1667). L'intendant Jean Talon peupla ensuite le pays avec les soldats démobilisés et les « filles du roi », des orphelines de la région de Paris qui recevaient du roi une dot pour émigrer et se marier en Nouvelle-France. La colonisation prit alors son envol, mais l'idéal religieux, qui avait présidé à la naissance de la colonie, déclina. La Nouvelle-France devint une société « normale », bonne chrétienne sans doute, mais tournée vers la Terre plutôt que le Ciel.

Le 5 février 1663, un puissant séisme de 7,9 sur l'échelle de Richter secoua la région de Québec. Les contemporains l'ont interprété comme un châtement divin pour le scandaleux commerce de l'eau-de-vie; d'autant plus qu'il survint la veille du Mardi Gras, un temps où la consommation d'alcool était particulièrement excessive. L'année 1663 marque la fin de l'épopée mystique. Le zèle missionnaire s'est ensuite tari. Le politique et l'économique ont pris le pas sur le religieux. C'était le déclin tranquille du Christ-Roi.

La Nouvelle-France restait tout de même une société de chrétienté. Le catholicisme était religion d'État. Le clergé était peu nombreux, mais de meilleure qualité qu'en France. L'Église s'occupait de la vie spirituelle, de l'ordre moral, des écoles, des hôpitaux et de la charité. L'État s'occupait de la guerre, de l'ordre public et de la justice. Le peuple était libre de travailler dans le cadre du régime seigneurial à la campagne et des corporations de métiers à la ville. C'était une société d'Ancien Régime, qui reposait encore sur les trois ordres sociaux du Moyen Âge : les *oratores* (clergé), les *bellatores* (noblesse) et les *laboratores* (peuple). L'économique était subordonné au politique, et le politique au religieux. C'est le contraire d'une société libérale où la Haute Finance asservit l'État, pendant que l'État opprime l'Église.

L'esprit des Lumières

Au XVIII^e siècle, l'irréligion des Philosophes des Lumières s'est répandue dans toute l'Europe. Le bas-clergé et le peuple restaient pieux, mais les classes supérieures prenaient leurs distances avec l'Église. Les princes rejetaient l'autorité morale des papes. Les nobles adhéraient trop souvent à la franc-maçonnerie. L'esprit des Lumières réduisait la religion à un instrument de domination sociale : « Je veux que mon serviteur et ma femme soient catholiques pour être moins volé et moins cocu », disait Voltaire.

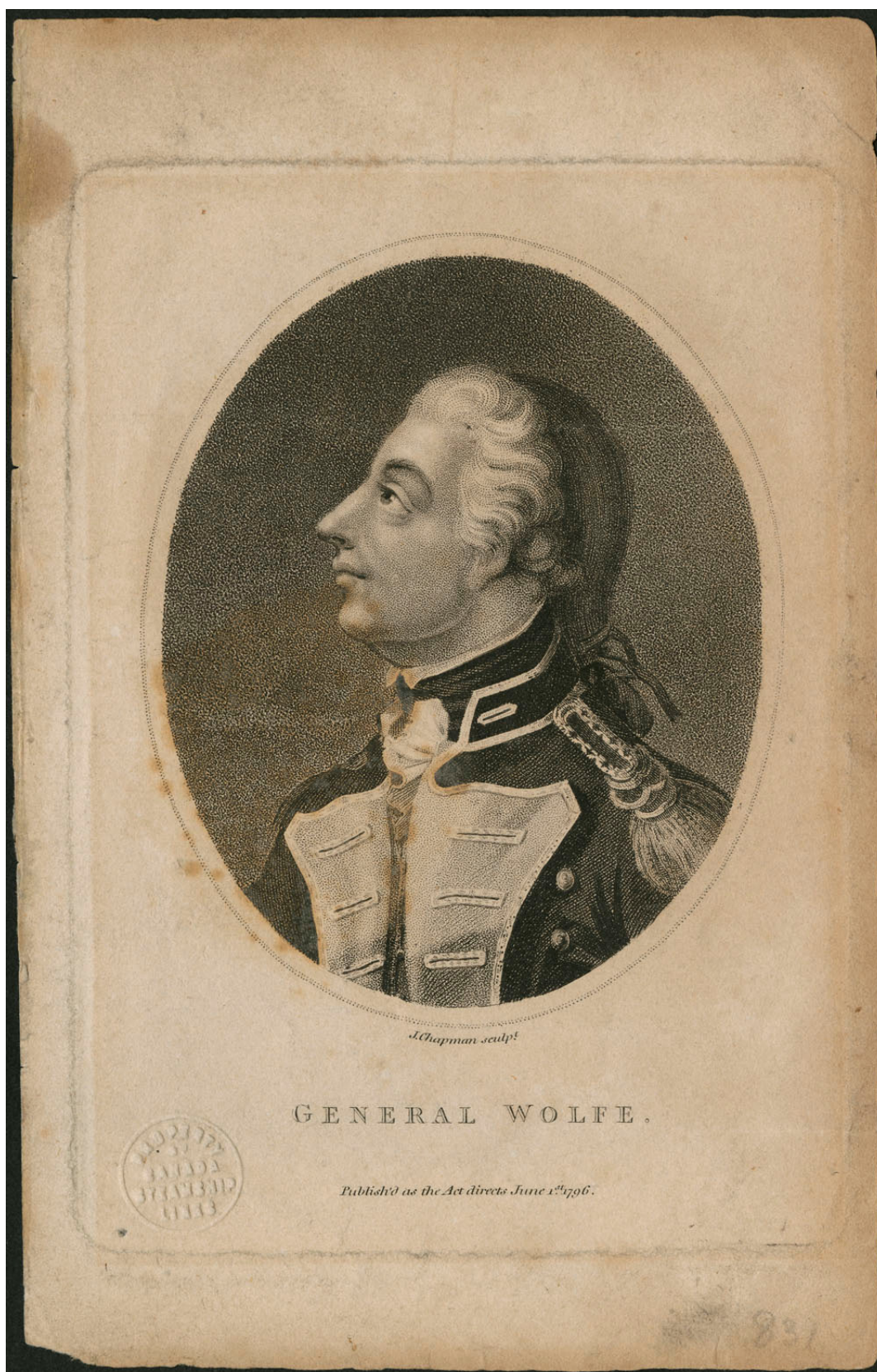
Cette doctrine proto-libérale traversa malheureusement l'Atlantique. Les dirigeants de la Nouvelle-France étaient plus ou moins imprégnés par le sombre esprit du Siècle des Lumières. La première loge maçonnique serait apparue à Québec dès 1721. Le marquis de Montcalm semble avoir été affilié au Grand-Orient de France. En fait, les deux généraux qui se sont affrontés à la bataille des plaines d'Abraham (13 septembre 1759) étaient tous deux francs-maçons. C'est pourquoi la Grande Loge de Québec a érigé, en 1828, un obélisque en l'honneur de Wolfe et de Montcalm. C'est curieux qu'un même monument vienne commémorer deux ennemis. Existe-t-il d'autres exemples dans le monde? Le Québec est vraiment une « société distincte ».



Vue du monument Wolfe-Montcalm sur la rue Des Carrières, Québec. 1828.

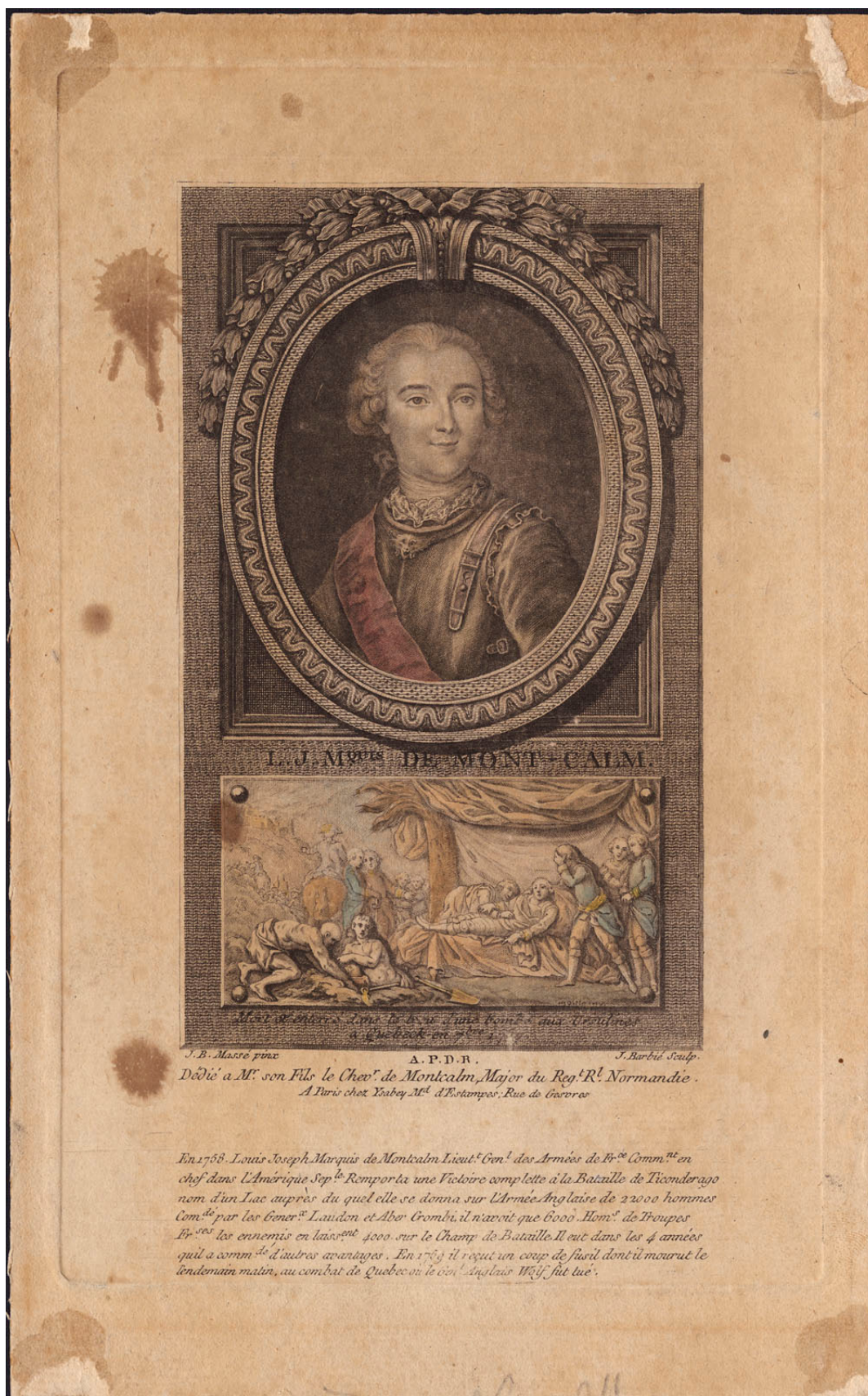
Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

Général Wolfe



Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#)

Marquis de Montcalm



Source : [Bibliothèque et Archives Canada.](#)

Le mythe de la Conquête providentielle

La Conquête du Canada par l'Angleterre (1760) a longtemps été présentée comme un « bienfait providentiel » parce qu'elle nous aurait protégés des affres de la Révolution française (1789). Ce discours permettait aux Canadiens français du XIX^e siècle de « montrer patte blanche » aux Anglais. C'était peut-être une habile stratégie dans le contexte politique de l'époque. Mais l'on a fini par croire nous-mêmes à ce raisonnement ridicule. Lionel Groulx a réfuté ce mythe dans *La Providence et la conquête anglaise de la Nouvelle-France* (1937). Quelles sont les idées qui ont présidé à la Révolution française? Ce sont les doctrines protestantes, libérales et maçonniques issues de l'Angleterre. Or comment notre soumission à Sa Majesté britannique aurait-elle pu nous préserver du libéralisme anglais, qui est aussi anticatholique que le libéralisme français? Contrairement à ce que prétendait Wilfrid Laurier (1877), l'Église n'a jamais fait de distinction entre un soi-disant « bon libéralisme anglais » et un « méchant libéralisme français », ni entre une soi-disant « bonne franc-maçonnerie anglaise » et une « méchante franc-maçonnerie française ». Il n'existe qu'un seul libéralisme, et il s'oppose radicalement à l'Église parce qu'il proclame la liberté morale de l'Homme par rapport à Dieu : le Peuple est souverain et il n'a pas d'autre roi que le César qu'il s'est lui-même donné.

En réalité, c'est la Conquête anglaise de 1760 qui a introduit le libéralisme au Canada, et une trentaine d'années avant la Révolution française. La défaite de la Nouvelle-France ne fut pas un bienfait providentiel. Une invasion étrangère est rarement un bienfait. À l'époque, le clergé a plutôt interprété la Conquête comme un « châtiment divin ». C'était plus près de la vérité. En perdant l'Amérique, la France n'a-t-elle pas été punie pour son gallicanisme et son rationalisme, pour son refus d'avoir apposé le Sacré-Cœur sur ses étendards, comme Notre-Seigneur Jésus-Christ l'avait demandé lors des apparitions de Paray-le-Monial (1689)?

La Conquête fut pour les Canadiens un double malheur, à la fois national et religieux, parce qu'ils tombaient sous le joug d'une puissance étrangère et hérétique. Notre combat pour le Christ-Roi prendra désormais la forme d'une lutte pour la survivance nationale. La foi catholique et la langue française feront une solide alliance. D'une certaine manière, la Conquête a peut-être produit un bienfait providentiel indirect, car le catholicisme est beaucoup plus fort lorsqu'il s'appuie sur le nationalisme. Le quatrième commandement (*père et mère tu honoreras*) soutient ainsi le premier commandement (*tu n'auras qu'un seul Dieu*). La foi s'incarne alors dans la patrie à l'image du Verbe qui s'est fait chair.

→

SOUS LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)

Après la Conquête, les Britanniques n'ont pas ménagé leurs efforts pour protestantiser et angliciser les Canadiens. À cette époque, la langue n'était pas l'épine dorsale d'une identité nationale. La majorité des Français ne parlaient même pas le français, et la majorité des Anglais ne parlaient pas l'anglais. Les dialectes régionaux étaient encore très vivaces. Les langues officielles n'étaient, en fait, que les langues de la région dominante du pays, Paris pour la France et Londres pour l'Angleterre. Ce n'est qu'au XX^e siècle que la langue deviendra un enjeu majeur du nationalisme, à cause de l'école obligatoire et des moyens de communication modernes. Mais sous l'Ancien Régime, c'est par la religion et le droit que l'on assimilait les peuples.

Rappelons que nos ancêtres, qui étaient d'abord des Français, ont commencé à s'appeler *Canadiens* au tournant du XVIII^e siècle parce que leur culture se démarquait déjà de celle des « *Français de France* ». Sous le régime britannique, le terme *Canadiens* est resté, par opposition aux *Anglais*. Quand notre hymne national, composé en 1880, dit : « Le Canadien grandit en espérant », c'est au sens des francophones catholiques, et non pas au sens moderne des *Bilingual Canadians Coast to Coast*. Lorsque les Anglais du Canada se sont approprié le nom de *Canadians*, vers 1850, ils nous ont surnommé *French Canadians*. Mais nous n'avons adopté le terme de *Canadiens français* qu'au tournant du XX^e siècle. Dans les années 1960, le mot *Québécois* s'imposa dans le sillage de la Révolution tranquille et de la montée de l'indépendantisme. Aujourd'hui, on parle plutôt des *Québécois francophones* pour ne pas faire de « discrimination ». Notre peuple a donc porté cinq noms différents en quatre siècles, ce qui reflète un certain problème d'identité nationale. Y a-t-il d'autres cas semblables dans l'histoire de l'humanité? Le Québec est vraiment une « société distincte ».

Une Église opprimée

Le traité de Paris de 1763, qui cédait le Canada à l'Angleterre, stipulait que les « nouveaux sujets » de Sa Majesté britannique (entendons les Canadiens) pouvaient pratiquer librement la religion catholique romaine « en tant que le permettent les lois d'Angleterre ». Or à cette époque, le culte catholique était complètement interdit en Angleterre. Un prêtre qui célébrait la messe était passible de la peine de mort. Les catholiques ne pouvaient exercer aucune fonction publique; ils n'avaient pas le droit de vote; ils ne pouvaient même pas posséder un cheval, une arme à feu ou résider dans la ville de Londres. La persécution religieuse n'était plus violente comme au temps d'Élisabeth I^{ère} (1558-1603), qui avait fait massacrer plus de 100 000 catholiques. Les catholiques n'étaient plus une menace pour l'État protestant, car ils ne comptaient plus que pour 5% de la population. Ils pouvaient pratiquer discrètement leur culte en échange du

paiement d'une taxe spéciale, le « denier des catholiques ». Le statut juridique et social des catholiques anglais ressemblait à celui des chrétiens en pays musulmans (*dhimmi*). Mais l'idée de la neutralité confessionnelle de l'État (*undenominational state*) commençait à se répandre sous l'influence des protestants dissidents (non-anglicans) et des philosophes rationalistes. Les catholiques obtiendront l'égalité civile à partir de 1829, lorsque la Chambre des Communes acceptera que le député irlandais catholique, Daniel O'Connell, puisse siéger dans ses rangs. En 1854, le pape Pie IX put rétablir officiellement un épiscopat catholique en Angleterre.

La Proclamation royale de 1763 imposa l'Église anglicane et le droit anglais au Canada, désormais rebaptisé « *Province of Quebec* ». La pratique de la religion catholique n'était pas formellement interdite, mais l'Église était opprimée de différentes manières. L'État colonial anglo-protestant interdisait de remplacer l'évêque de Québec, décédé en 1760, de communiquer avec Rome et de recruter des prêtres en France. Il ferma le Collège des Jésuites (1768) et saisit leurs biens immobiliers (1800). Il imposa aux officiers civils et militaires l'odieux « serment du test », qui obligeait à nier l'autorité du pape, le culte de la Sainte Vierge et le dogme de la transsubstantiation (le pain et le vin qui deviennent corps et sang du Christ à la messe), ce qui revenait à exclure les catholiques des postes d'autorité. Il fit venir au Canada des pasteurs protestants francophones, surnommés « suisses », pour dévoyer le peuple des campagnes. L'objectif de Londres était de faire disparaître l'Église catholique par atrophie et d'attirer doucement les Canadiens dans le schisme anglican.



La cathédrale anglicane de Québec (1804)

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

Le miracle de la survivance

Toutefois, les gouverneurs britanniques ne pourront pas mettre en œuvre cette politique d'assimilation. La forte immigration anglaise, qui devait noyer les Canadiens, ne vint jamais. La traite des fourrures restait le moteur de l'économie canadienne. Or cette industrie exigeait peu de main d'œuvre. Le roi-castor, qui avait malheureusement défavorisé l'immigration française au temps de la Nouvelle-France, défavorisa aussi, et cette fois heureusement, l'immigration anglaise dans le premier demi-siècle du régime britannique (1760-1810). Le pourcentage d'anglophones n'était que de 4% vers 1780, et de 7% vers 1830. Pendant ce temps, le fort taux de natalité des Canadiens leur permit d'occuper toutes les terres arables de la vallée du Saint-Laurent. C'était la « revanche des berceaux ». Lorsque les immigrants britanniques arriveront en plus grand nombre, ils se dirigeront vers les régions inhabitées de l'Ontario et du Nouveau-Brunswick. Le Québec est donc resté majoritairement français et catholique. En outre, l'empire anglais d'Amérique s'est séparé en deux dès 1776 : la République des États-Unis (USA) et le *British North America* (BNA). Or les Canadiens ont eu la chance de rester dans la partie la plus faible de l'Amérique anglo-saxonne, le BNA, et de profiter de la rivalité entre les Américains et les Britanniques. Les francophones seront majoritaires au Canada jusqu'en 1851, et ils formeront ensuite une importante minorité de 30%. S'ils s'étaient retrouvés dans la République américaine, ils n'auraient compté que pour 3%, et ils auraient été rapidement assimilés, comme les Cajuns de la Louisiane.

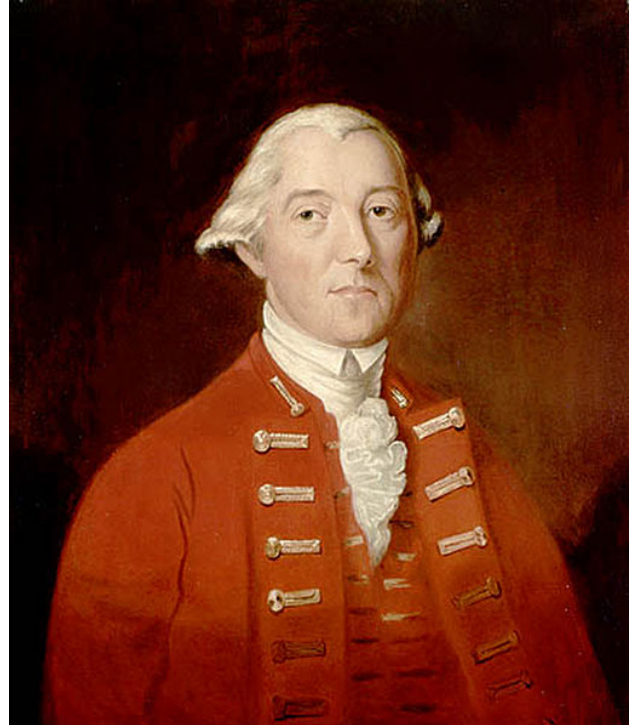
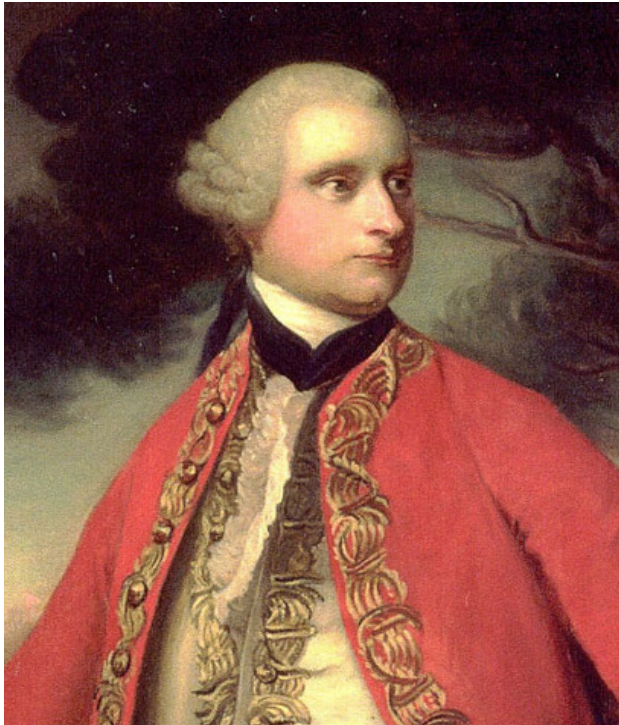
C'est le « miracle canadien », suivant l'expression de Maurice Barrès. En fait, notre survivance n'est peut-être pas vraiment miraculeuse, car elle s'explique par des facteurs géopolitiques d'ordre naturel. Mais la coïncidence de tous ces facteurs est providentielle. Qui aurait cru, au début du XIX^e siècle, à la survivance de notre petit peuple, prématurément séparé de sa mère-patrie, placé sous la fêrule britannique, à l'ombre du géant américain? La nation canadienne-française était robuste. Si elle avait été plus nombreuse, elle serait devenue la première nation au monde. Le premier homme qui aurait débarqué sur la lune aurait sans doute parlé français. Mais la Divine Providence a sauvé le Canada français pour une mission plus importante: témoigner de la foi catholique en Amérique du Nord.

Une Église tolérée

Le gouverneur James Murray (1761-1768) fit d'importantes concessions pratiques aux Canadiens. Il refusa d'introduire au Canada les lois anticatholiques d'Angleterre. Il permit à Rome de nommer un nouvel évêque de Québec, Mgr Jean-Olivier Briand (1766). Il renonça à exiger le serment du test pour que les seigneurs canadiens puissent servir comme officiers dans l'armée britannique, car il avait besoin de leur expérience militaire pour combattre le soulèvement des tribus indiennes des Grands Lacs, conduit

par le chef Pontiac (1763). Il toléra l'usage des lois françaises dans les procès civils qui opposaient deux Canadiens. Il conserva le régime seigneurial français, allant même jusqu'à concéder de nouvelles seigneuries à des officiers britanniques. Il rabroua les marchands bostonnais, qui étaient venus à Montréal pour s'enrichir aux dépens des vaincus. Murray écrivit que les Canadiens formaient le « meilleur peuple au monde » et qu'avec un peu de justice, ils deviendraient de loyaux sujets de Sa Majesté britannique.

Le gouverneur suivant, Guy Carleton baron de Dorchester (1768-1778 et 1786-1796), éleva au rang de loi constitutionnelle la politique de concessions de son prédécesseur. L'Acte de Québec (1774) abolit le serment du test, rétablit le droit civil français (Coutume de Paris), restaura officiellement le régime seigneurial et reconnut juridiquement l'Église catholique en accordant à l'évêque le droit de percevoir la dîme. C'est la « Grande Charte » de l'égalité civile entre les Anglais et les Français au Canada. C'est l'enchâssement constitutionnel du droit à l'existence d'une nationalité française et catholique au sein de l'empire britannique. C'est une victoire pour le Christ-Roi.



Deux gouverneurs tolérants : 1. James Murray; 2. Guy Carleton (1761-1796)

1. Source : [Wikipédia](#). 2. Source : [Wikipédia](#).

Mais une épée de Damoclès restait suspendue au-dessus de la tête de l'Église catholique. L'article V de l'Acte de Québec précisait que « les habitants de Québec peuvent professer la religion romaine, soumise à la suprématie du Roi ». Le texte renvoyait ici à l'Acte de Suprématie d'Henri VIII, qui faisait du roi le chef de l'Église d'Angleterre (1534). Il reconnaissait juridiquement l'Église catholique romaine au Canada, mais en la plaçant

sous l'autorité d'un roi protestant plutôt que du pape. Londres n'avait donc pas renoncé à protestantiser la Province de Québec, mais elle laissait aux gouverneurs le soin d'adapter leur politique religieuse aux circonstances locales.

Or les circonstances ont joué en faveur de l'Église. Les Américains tentèrent d'envahir le Canada à deux reprises, lors de la Révolution (1775-1783) et lors de la Guerre de 1812-1814. Les évêques de Québec ont alors publié des mandements pour encourager les Canadiens à soutenir les autorités légitimes, c'est-à-dire le gouvernement colonial britannique. En échange, les gouverneurs ont accordé davantage de liberté à l'Église catholique. Certains historiens ont condamné le « loyalisme » des évêques de Québec, en laissant entendre que le clergé s'était « vendu aux Anglais ». C'est faux. Nos évêques ont fait le bon choix. L'annexion du Canada par les États-Unis aurait été une catastrophe pour notre peuple. L'Acte de Québec avait instauré une sorte de « concordat tacite » entre l'Église catholique et l'État anglo-protestant. Dans la République américaine, nous aurions vécu sous le régime empoisonné de la « liberté religieuse ». Le très anticlérical Louis-Antoine Dessaulles ne disait-il pas, dans les années 1860, que l'annexion du Canada aux États-Unis favoriserait la « démocratisation » (entendons l'affaiblissement) du clergé canadien-français?



Invasions américaines : 1. Siège de Québec (1775). Source : [Wikipédia](#). →



→ Invasions américaines : 2. Bataille de Chateauguy (1813).

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).



Mgr Jean-Olivier Briand (1766).

Source : [Wikipédia](#).

Le discours loyaliste des évêques de Québec était parfois choquant, c'est vrai. Mgr Joseph-Octave Plessis, par exemple, porta un toast à la victoire navale anglaise d'Aboukir (1799). Le cœur d'un véritable Canadien français peut-il se réjouir d'une défaite de la France, même républicaine? Certainement pas. Mais les évêques de Québec ont malgré tout bien défendu les droits de l'Église dans des circonstances difficiles. Ainsi, Mgr Briand refusa sèchement d'accorder au gouverneur le droit de nommer les curés, comme cela se faisait dans l'Église anglicane. Mgr Briand n'avait sans doute pas oublié qu'il devait son siège épiscopal à la faveur du gouvernement. Mais une fois en poste, il se rappela surtout qu'il devait servir Dieu plutôt que César. Ce fut l'un de nos grands évêques.

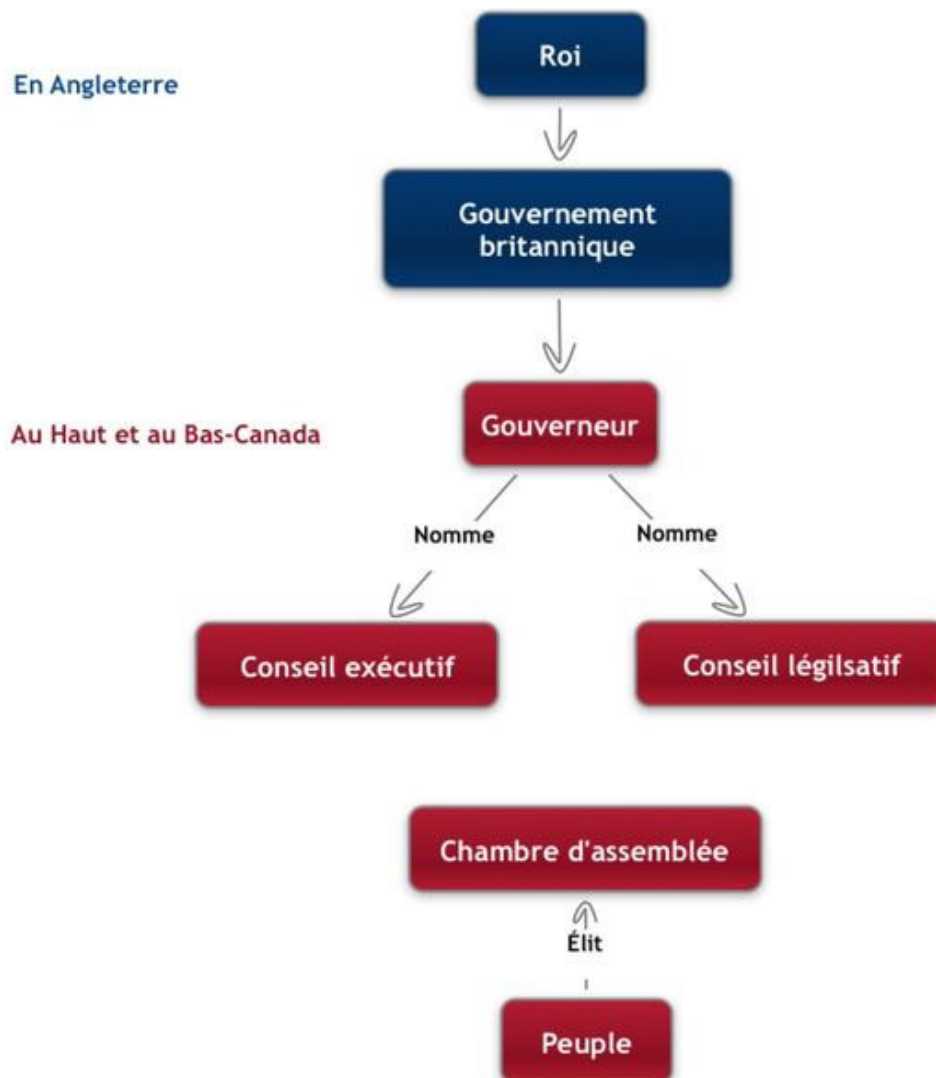
La nation canadienne

Pendant quelques décennies, les Canadiens ont espéré que la France puisse reconquérir sa colonie nord-américaine. Mais ce n'était guère possible à cause de la supériorité navale anglaise. Nos ancêtres ont été déçus de voir que le roi Louis XVI n'avait pas profité de la Révolution américaine pour reprendre le Canada (1783). La France avait définitivement renoncé à l'Amérique. « En tournant le dos au Nouveau-Monde, la France a tourné le dos à l'avenir », écrivit le grand historien René Grousset. Nos ancêtres ont alors cessé de se considérer comme des Français sous occupation étrangère, et ils ont commencé à se percevoir comme des « Canadiens ». Vers 1800, les journaux parlaient couramment de la « nation canadienne ». Les Canadiens se considéraient maintenant comme des sujets britanniques, mais de langue française et de religion catholique. Ils ont fièrement revêtu l'uniforme britannique pour repousser l'invasion américaine de 1812-1814. Mais le *British Party* de Jonathan Sewell réclamait toujours l'assimilation des Canadiens.



Carte du territoire du Haut-Canada et du Bas-Canada suite à l'Acte constitutionnel de 1791. Source : [Service national du RÉCIT de l'univers social](#)

L'Acte constitutionnel de 1791 sépara la Province de Québec en deux, le Haut-Canada (Ontario) et le Bas-Canada (Québec). Il établit dans chaque province des institutions politiques sur le modèle de la monarchie parlementaire britannique. Le gouverneur était nommé au bon plaisir du roi. Les membres du Conseil exécutif (ministres) étaient nommés au bon plaisir du gouverneur. Les membres du Conseil législatif (équivalant à la Chambre des Lords) étaient nommés à vie par le gouverneur. Les députés de la Chambre d'Assemblée (équivalent à la Chambre des Communes) étaient élus par le peuple au suffrage censitaire pour un mandat de quatre ans. La Chambre d'Assemblée comptait habituellement 35 députés canadiens (pour 93% de la population) contre 15 députés britanniques (pour 7% de la population), mais les deux conseils étaient majoritairement anglais. Un conflit politico-ethnique entre la Chambre et le Gouverneur déchira le Bas-Canada pendant un demi-siècle.



Structure du gouvernement sous l'Acte constitutionnel (1791).
Source : [Service national du RÉCIT, domaine de l'univers social](#).

Les Patriotes de 1837

Le Parti Patriote de Louis-Joseph Papineau réclamait la « responsabilité ministérielle », c'est-à-dire le contrôle du gouvernement par la Chambre d'Assemblée. La nation canadienne aurait alors eu le pouvoir politique dans une colonie britannique. C'était impensable, non seulement aux yeux de la minorité anglaise, qui aurait perdu tous ses privilèges socioéconomiques, mais également aux yeux du *Colonial Office* de Londres. L'Angleterre n'avait tout de même pas conquis le Canada pour qu'il soit ensuite gouverné par des franco-catholiques. La crise politique conduira aux désastreuses Rébellions de 1837-1838.



Louis-Joseph Papineau à l'assemblée populaire des Six-Comtés (1837)

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Louis-Joseph_Papineau).

Papineau était libéral et anticlérical à la manière des révolutionnaires européens de 1830. Il était probablement franc-maçon. Il avait du moins des idées typiquement maçonniques : laïcité, démocratie, humanisme. Ce n'était pas vraiment un nationaliste canadien-français. Il finit par prôner l'annexion du Canada aux États-Unis. Les revendications des Patriotes étaient néanmoins justes. L'oligarchie anglaise, surnommée la « Clique du Château », accaparait toutes les fonctions publiques pour s'enrichir au détriment du peuple, qu'il soit canadien, irlandais ou même britannique. Le Rapport Durham (1839) condamna sévèrement ce réseau de profiteurs, même s'il recommandait l'assimilation des Canadiens. Malheureusement, la noble cause du Parti Patriote fut entachée par l'anticléricalisme. Le principal ennemi de Papineau n'était pas l'Anglais, mais le Christ-Roi. Il livra une guerre fratricide et inutile contre le clergé canadien-français, alors dirigé par son propre cousin, Mgr Jean-Jacques Lartigue, évêque de Montréal (1820-1840). En 1831, Papineau présenta le « bill des fabriques » pour enlever à l'Église le



Jonathan Sewell (1830)

Source : [Wikipédia](#).

contrôle des écoles paroissiales. C'était une « Réforme Parent » avant l'heure. Le projet de loi fut voté par la Chambre d'Assemblée, mais rejeté par le Conseil législatif. Le chef de la Clique du Château, Jonathan Sewell, profita de l'occasion que lui avait stupidement fournie Papineau pour diviser les Canadiens.

Mgr Lartigue condamna le mouvement révolutionnaire de 1837, ce que plusieurs historiens lui ont reproché. Mais c'est lui qui répara les pots cassés après la défaite des Patriotes et la fuite de Papineau aux États-Unis. Par ailleurs, Mgr Lartigue réussit à libérer l'Église catholique de l'emprise de l'État anglo-protestant. En 1836, il demanda au pape Grégoire XVI d'ériger Montréal en diocèse sans attendre la permission du *Colonial Office*. Après ce coup de force, les gouverneurs s'ingéreront de moins en moins dans les affaires internes de l'Église. Les historiens estiment que l'élévation de Québec au rang d'archevêché et de province ecclésiastique, en 1844, marque la pleine indépendance de l'Église catholique par rapport à l'État canadien.



Mgr Jean-Jacques Lartigue (1837).

Source : [Wikipédia](#).

Dans la première moitié du XIX^e siècle, la vie religieuse des Canadiens n'était pas aussi édifiante qu'on pourrait le penser. Le peuple gardait la foi, mais la pénurie de prêtres se faisait sentir dans les campagnes. L'alcoolisme et les jurons étaient fort répandus. Les tenues féminines n'étaient pas toujours modestes. Dans les villes, les mariages entre catholiques et protestants étaient fréquents. Les élites sociales étaient marquées par l'esprit irrégulier de l'époque romantique. Les *Paroles d'un Croyant*, du prêtre apostat Félicité de Lamennais, se sont bien vendues au Bas-Canada, malgré le fait que cet ouvrage ait été condamné par le pape (1834). À Montréal, la librairie d'Édouard-Raymond Fabre était le lieu de rencontre des libres-penseurs. La bibliothèque publique de Québec possédait toutes les œuvres des Philosophes des Lumières. C'est là que le jeune Louis-Joseph Papineau aurait perdu la foi, en lisant Voltaire, Rousseau et *L'Encyclopédie* de Diderot. L'auteur des *Anciens Canadiens* (1860), Philippe Aubert de Gaspé, estimait que la religion protestante était aussi bonne que la religion catholique. Certains prêtres libéraux enseignaient déjà au Séminaire de Québec. L'abbé Pierre-Henri Bouchy faisait l'éloge de la Révolution française. Le Collège de Saint-Hyacinthe avait la réputation d'être « mennaisien », c'est-à-dire catholique libéral. Dans les années 1830, l'impiété n'était peut-être pas courante au Bas-Canada, mais l'anticléricalisme s'affichait ouvertement et l'indifférentisme religieux se répandait sous l'effet de la coexistence

pacifique et des mariages mixtes entre les catholiques et les protestants, du moins dans les villes de Québec et de Montréal. Par ailleurs, les loges maçonniques anglaises recrutèrent parmi les élites canadiennes-françaises pour orienter l'esprit public dans un sens contraire à la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

La réaction catholique

Une admirable réaction catholique survint dans les années 1840. Mgr Charles de Forbin-Janson, qui avait été expulsé du diocèse de Nancy à la suite de la Révolution française de 1830, fit une mémorable tournée de prédications au Québec (1840-1841). Il amorça la « croisade de tempérance » contre l'alcoolisme, qui posait un grave problème dans les débuts de la société industrielle. Il prêcha une stimulante retraite au clergé. Son éloquence réveilla la ferveur religieuse de tout un peuple. Il bénit en grande pompe une immense croix érigée sur le mont Saint-Hilaire, comme pour chasser l'esprit libéral qui s'était répandu au Québec depuis la Conquête anglaise. C'était le retour en force du Christ-Roi.

Le maître d'œuvre de la renaissance catholique fut l'évêque de Montréal, Mgr Ignace Bourget (1840-1876). Il fit venir cinq communautés religieuses de France : les Filles de Saint Vincent de Paul, les Dames du Sacré-Cœur, les Religieuses du Bon Pasteur, les Oblats de Marie Immaculée et, surtout, la Compagnie de Jésus. Il fonda également trois communautés canadiennes : les Sœurs de la Charité, les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, les Sœurs de la Providence. Il confia le Grand Séminaire de Montréal aux sulpiciens. Il introduisit dans son diocèse le rit romain intégral dans l'esprit du grand liturgiste français dom Guéranger. Il obligea son clergé à porter le collet romain plutôt que le rabat gallican. Il entreprit la construction d'une nouvelle cathédrale, Marie-Reine-du-Monde, qui est une réplique, en modèle réduit, de la basilique Saint-Pierre-de-Rome. Montréal était alors surnommée la « ville aux cents clochers ». Mgr Bourget voulait en faire « la Rome d'Amérique ». Le saint évêque pouvait compter sur l'appui d'admirables religieuses, aujourd'hui béatifiées : Émilie Gamelin, Eulalie Durocher, Aurélie Caouette, Rosalie Cadron-Jetté, Marie-Anne Blondin. Il fut même à l'origine de la vocation du frère André. La Congrégation de la Sainte-Croix avait refusé le pauvre Alfred Bessette à cause de sa faible santé. Mais l'évêque de Montréal exigea que l'on fasse une exception pour ce postulant : « Si ce frère, dit-il, s'avérait incapable de travailler, il serait au moins capable de prier. » La sainteté attire la sainteté. Mgr Bourget avait de son vivant une réputation de sainteté. On lui attribuait déjà des miracles. Son cas mériterait sûrement un procès en béatification. Mais il faudra attendre que l'Église soit revenue à la Tradition, car ce n'est pas l'Église conciliaire qui canonisera un évêque aussi antilibéral.

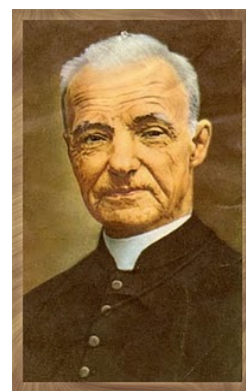
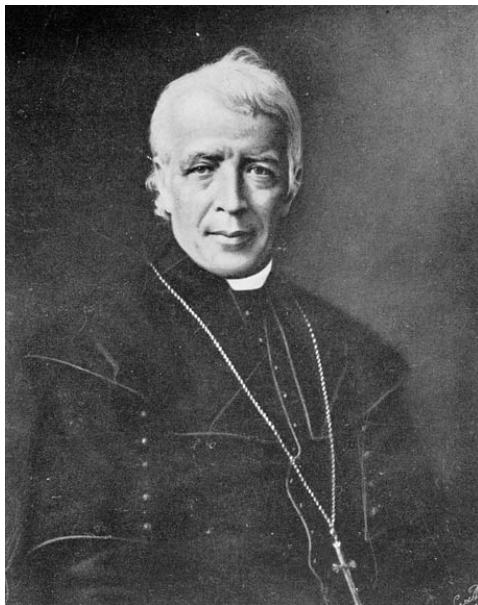


La cathédrale Marie-Reine-du-Monde (Montréal)

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Basilique_Marie-Reine-du-Monde).

Mgr Bourget fut le chef de file de l'ultramontanisme canadien-français, une école de pensée qui a bien mauvaise réputation dans les livres d'histoire politiquement corrects. Les ultramontains étaient les ancêtres des traditionalistes actuels. Ils défendaient la doctrine sociale de l'Église contre les « funestes principes de 1789 ». Ils rêvaient d'instaurer dans le monde moderne un régime de chrétienté d'esprit médiéval, fondé sur l'union du trône et de l'autel. Au Québec, l'ultramontanisme a tenu le haut du pavé de 1840 à 1877. Il a vaincu l'anticléricalisme rouge, mais il a succombé au coup de Jarnac du catholicisme libéral.

Mgr Ignace Bourget et ses saintes recrues



[Mrg Bourget](#), [Émilie Gamelin](#), [Eulalie Durocher](#), [Aurélie Caouette](#), [Rosalie Cadron-Jetté](#), [Marie-Anne Blondin](#) et le [Frère André](#). Source : (cliquez sur les noms).

En 1840, le Haut-Canada et le Bas-Canada furent réunis en une seule province pour mettre les Canadiens français en minorité à la Chambre d'Assemblée. L'Acte d'Union faussa la représentation en accordant le même nombre de députés aux deux sections du Canada-Uni. Les Canadiens français formaient 60% de la population, mais ils n'avaient

que 35% des députés. Le jeune et brillant Louis-Hippolyte Lafontaine succéda à Louis-Joseph Papineau comme chef politique des Canadiens français. C'était un libéral modéré et un catholique sincère. Il réussit à rassembler tous ses compatriotes dans un même parti politique, un « parti canadien » débarrassé des tendances républicaines et anticléricales de l'ancien parti patriote. En s'alliant au chef du parti réformiste du Haut-Canada, Robert Baldwin, Lafontaine pu rétablir les droits de la langue française (1842) et obtenir la responsabilité ministérielle (1848). Il devint, en pratique, le premier « premier ministre » du Canada. Les vaincus de 1760 accédaient maintenant au pouvoir. Ce revirement de situation aurait étonné Lord Durham. Louis-Hippolyte Lafontaine peut être considéré comme le « sauveur de la patrie ». Mgr Bourget lui accorda son soutien. La puissance spirituelle et la puissance temporelle marchaient alors la main dans la main. Le Québec se développa considérablement sous l'Acte d'Union (1840-1867). Ce fut une sorte d'Âge d'Or pour la nation canadienne-française.

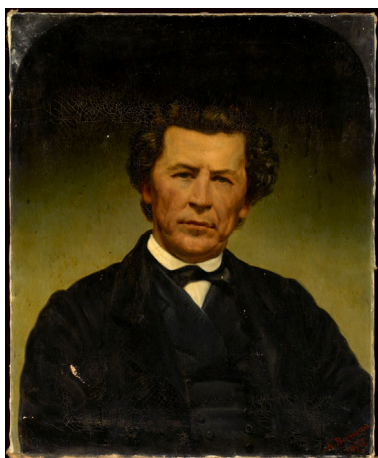


L'alliance Baldwin-Lafontaine (1842).

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Louis-Hippolyte_Lafontaine).

L'anticléricalisme

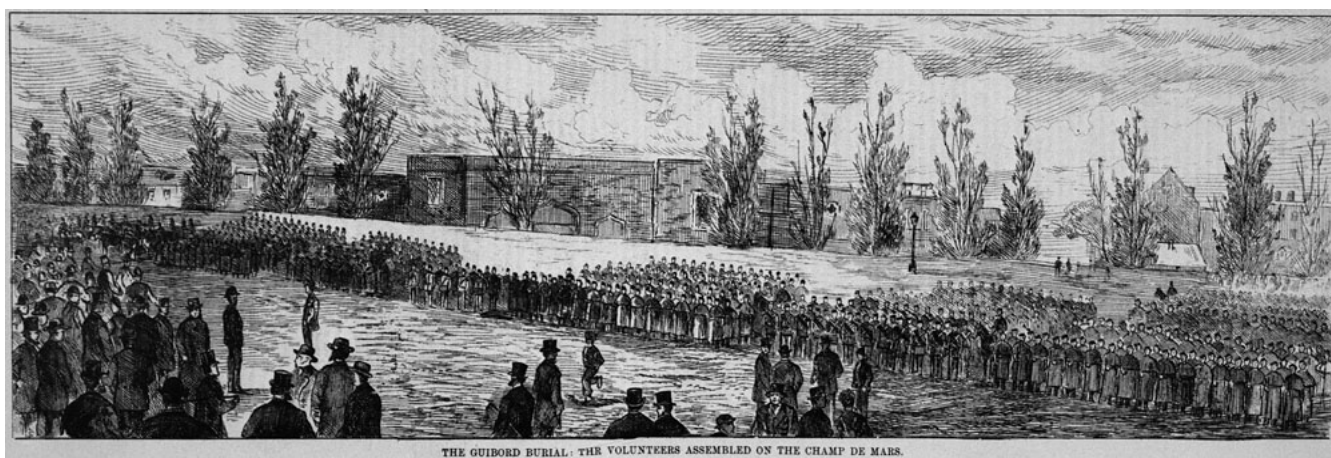
Après son retour d'exil, en 1845, Louis-Joseph Papineau divisa malheureusement le parti canadien, tant par jalousie envers Lafontaine que par hostilité envers Mgr Bourget. Les Anglais profitèrent évidemment de cette lutte fratricide. Le « parti rouge » de Papineau, qui deviendra plus tard le parti libéral, était démocratique, annexionniste (USA) et anticlérical. Le « parti bleu » de Lafontaine, qui deviendra ensuite le parti conservateur, était aristocratique, loyaliste (GB) et catholique.



Joseph Guibord, 1875.

Source : [BAC](#)

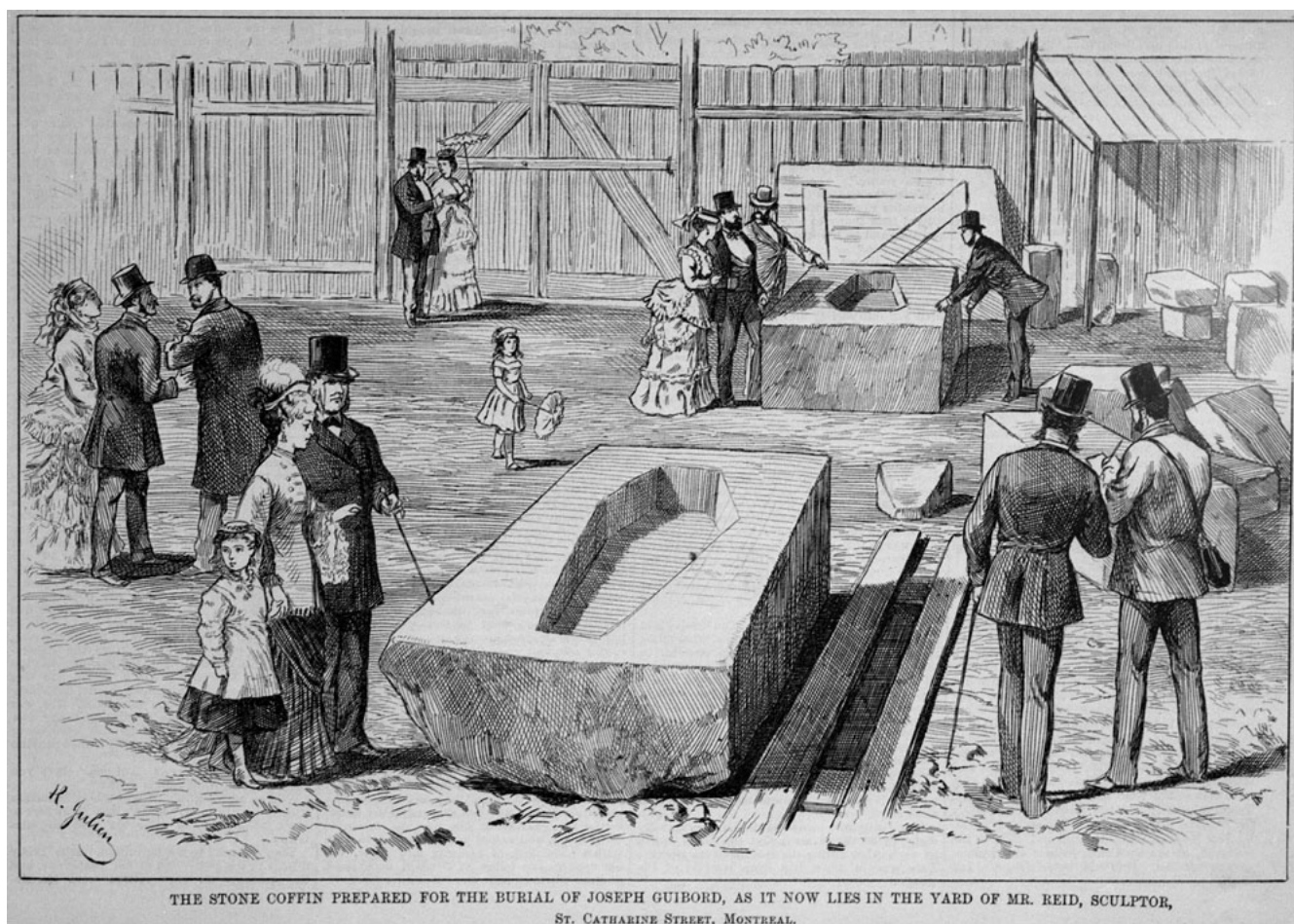
Les émules de Papineau ont fondé l'Institut canadien de Montréal (1844), une société littéraire d'esprit voltairien qui sera condamnée par Mgr Bourget pour avoir refusé de soumettre sa bibliothèque publique aux règles de l'Index (1858). Les libéraux modérés, comme Wilfrid Laurier, quitteront l'Institut, quoique par opportunisme bien plus que par respect de l'Église. Mais les radicaux, dirigés par le polémiste Louis-Antoine Dessaulles, neveu de Papineau, seront excommuniés. En 1869, un membre de l'Institut canadien, Joseph Guibord, mourut en état d'excommunication. Mgr Bourget lui refusa la sépulture ecclésiastique pour faire un exemple. L'Institut canadien intenta alors un recours en justice pour forcer le curé de la paroisse Notre-Dame-de-Montréal à enterrer Guibord dans la partie bénie du cimetière de la Côte-des-Neiges, même si le droit canon stipulait qu'un excommunié devait être enterré dans la section non bénie du cimetière, qui servait habituellement aux enfants morts sans baptême. Selon Dessaulles, ce procès devait montrer que « l'Église est dans l'État, et non l'État dans l'Église ».



L'enterrement de l'excommunié Joseph Guibord (1874)

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

Le Comité judiciaire du Conseil privé de Londres trancha en faveur de feu Guibord (1874). On déterra le pauvre apostat du cimetière protestant, où il reposait depuis cinq ans, pour l'ensevelir dans le cimetière catholique. Mais le peuple en colère s'opposa violemment au transfert. Il fallut recommencer l'opération quelques jours plus tard, sous la protection de l'armée. Mgr Bourget fit un appel au calme, mais il désacralisa ensuite le terrain où Guibord avait été enseveli. L'excommunié restait donc « spirituellement » en dehors du cimetière catholique. Le Christ-Roi avait été désavoué par le plus haut tribunal de l'empire britannique, mais il avait triomphé devant l'opinion publique canadienne-française. L'affaire Guibord fut le chant du cygne de l'anticléricalisme rouge. L'Institut canadien s'étiola sans laisser de traces. Antoine-Aimé Dorion, Louis-Amable Jetté et Wilfrid Laurier amèneront ensuite le parti libéral à se réconcilier avec l'Église, ou du moins à ne plus la défier ouvertement.



L'enterrement de l'excommunié Joseph Guibord (1874)

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

SOUS LE RÉGIME CANADIEN (1867 À NOS JOURS)



Zouave pontifical (1870)

Source : [Wikipédia](#).

Au lendemain de la Confédération de 1867, le Canada français semblait former une société unanimement catholique. Cinq cents jeunes s'enrôlèrent avec enthousiasme dans un bataillon de zouaves canadiens pour défendre les États pontificaux contre l'agression de l'Italie maçonnique, soutenue par la Grande-Bretagne (1868-1870). Rome était devenue pour les Canadiens français une sorte de « mère-patrie » de remplacement. C'était l'apogée de l'ultramontanisme. Presque tous se réclamaient du *Syllabus*, la liste des « erreurs modernes » condamnées par l'Église (1864). Mais un ennemi plus redoutable que l'anticléricalisme rôdait discrètement : le catholicisme libéral. « Je crains davantage les catholiques libéraux que les communistes », disait le pape Pie IX. L'histoire de l'Église au Québec illustre le bien-fondé de cette surprenante affirmation.

La divergence Bourget/Taschereau

Selon les ultramontains, la constitution canadienne reconnaissait la pleine liberté de l'Église catholique. Ils estimaient donc possible d'instaurer dans la province de Québec un régime de chrétienté fondé sur l'union du trône et de l'autel. En 1871, quelques laïcs publièrent, avec le soutien discret de Mgrs Bourget et Laflèche, un « programme catholique » qui recommandait aux électeurs à n'appuyer que des candidats qui s'engageaient à l'avance à suivre les directives des évêques sur les questions relatives aux rapports entre l'Église et l'État. C'était une sorte de Manifeste du Christ-Roi. Presque tous les politiciens, qu'ils soient conservateurs ou libéraux, se disaient d'accord avec les principes du programme catholique. La seule réticence officielle vint, curieusement, de l'archevêque de Québec, Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau (1871-1898), qui déclara que le « soi-disant programme catholique » était « inopportun » parce qu'il n'émanait pas de l'épiscopat.

Mgr Taschereau estimait que la liberté de l'Église catholique ne reposait, au Canada comme en Angleterre, que sur une simple tolérance du pouvoir protestant. Les évêques devaient donc revendiquer les droits de l'Église avec modération pour éviter qu'un ressac anglo-protestant ne vienne menacer les privilèges patiemment acquis depuis la Conquête. Le modérantisme de Mgr Taschereau s'opposait au radicalisme de Mgr Bourget parce qu'ils analysaient différemment le rapport de forces entre l'Église et l'État.



Le cardinal Taschereau (1886)

Source : [Wikipédia](#).

En fait, les deux prélats avaient à la fois partiellement raison et partiellement tort. Le statut juridique de l'Église catholique au Canada n'était pas clair, et les deux interprétations étaient défendables. Depuis 1763, l'anglicanisme était la religion d'État (*Established Church*), au Canada comme en Angleterre. L'État colonial britannique reconnaissait les autres églises protestantes (presbytérienne, épiscopaliennne, méthodiste, baptiste, etc.), mais sans leur accorder de privilèges. Quant à l'Église catholique, elle bénéficiait d'une certaine reconnaissance officielle en vertu du traité de Paris, de l'Acte de Québec et d'une série de décisions judiciaires ou administratives. C'était une sorte de « concordat tacite », un statut particulier que l'État anglican concédait à l'Église catholique. Mais le Canada était juridiquement un État protestant, et les droits de l'Église catholique restaient fragiles.

En 1852, le Parlement du Canada-Uni adopta une loi sur la neutralité confessionnelle de l'État à la demande des protestants méthodistes. Dans le Haut-Canada, l'Église anglicane recevait un septième de toutes les nouvelles terres concédées par l'État. C'est ce que l'on appelait la « réserve du clergé ». L'Église anglicane était le plus grand propriétaire foncier de la province. L'Église méthodiste, qui regroupait pourtant la majorité des protestants du Haut-Canada, n'avait pas droit à la réserve du clergé. Elle réclama donc la suppression des privilèges ou le « désétablissement » (*distabishment*) de l'Église anglicane. Cette querelle entre protestants agita la vie politique ontarienne pendant une trentaine d'années. La question du désétablissement de l'Église anglicane se posait également au Royaume-Uni. L'anglicanisme y perdit progressivement son statut de religion d'État à partir des années 1850. Le droit canadien suivait alors de près l'évolution du droit britannique. La « loi des *rectories* » (paroisses anglicanes) de 1852 décrétait que l'État canadien ne devait plus soutenir aucune dénomination religieuse particulière. C'était une sorte de loi de séparation entre l'État et les Églises, mais à la manière anglo-protestante. Le Canada n'était pas un État laïque à la française ou neutre à l'américaine, mais un État non confessionnel (*undenominational*) à la britannique, c'est-à-dire un État chrétien qui plaçait toutes les dénominations chrétiennes sur un pied d'égalité, sans privilégier ni opprimer aucune d'entre elles. L'Église catholique bénéficiait également de la liberté religieuse. Mais en vertu de la loi, l'Unique Église de Jésus-Christ était considérée comme une secte protestante parmi d'autres.

Finalement, l'Église catholique avait-elle dans la province de Québec un solide statut d'Église établie, comme le prétendaient les ultramontains, ou un fragile statut d'Église concordataire, comme le prétendaient les catholiques libéraux? L'État canadien était-il encore officiellement protestant ou déjà laïque? On ne pouvait répondre ni dans un sens ni dans l'autre, car la situation politico-religieuse était encore en pleine évolution.

Mgrs Bourget et Taschereau étaient aussi pieux l'un que l'autre, mais ils n'avaient pas la même tournure d'esprit. Ils s'accordaient sur les principes, mais ils divergeaient constamment sur les questions pratiques. Et c'est là toute la différence, à la fois ténue et essentielle, entre l'ultramontanisme et le catholicisme libéral du XIX^e siècle. L'écart doctrinal n'était pas aussi considérable qu'entre les traditionalistes et les modernistes d'aujourd'hui.

Catholicisme libéral et ultramontanisme

Le catholique libéral fait une distinction entre ce qu'il appelle « la thèse et l'hypothèse », c'est-à-dire entre l'idéal et la réalité. En théorie, il professe la doctrine du Christ-Roi, le principe de la suprématie de l'Église sur l'État. Mais en pratique, il est toujours prêt à faire des concessions à l'État pour « éviter un plus grand mal », pour éviter une persécution ouverte, voire violente. Il accepte le fait accompli de la Révolution libérale,

de la sécularisation des sociétés modernes. Il répète constamment que « nous ne sommes plus au Moyen Âge », que « les temps ont changé », que « dans l'état d'esprit des hommes d'aujourd'hui ». Bref, il se résigne à vivre dans un monde sécularisé. Il se contente de « sauver les meubles ». Le catholique libéral adopte une attitude défensive, voire défaitiste.

L'ultramontain est plus combatif. Il affirme que le Royaume de Jésus-Christ n'est pas une simple vue de l'esprit, un discours théorique pour les nostalgiques de l'Ancien Régime. La doctrine sociale de l'Église peut et doit s'appliquer dans le monde moderne, car la Loi de Dieu est valable pour tous les temps et pour tous les pays. L'ultramontain croit possible de faire reculer l'esprit de 1789, de convertir la modernité. Il n'est pas irréaliste. Il admet que la rechristianisation se fera lentement, par étapes. Mais il refuse d'altérer ou de passer sous silence un point de doctrine sous prétexte de ne pas heurter les préjugés libéraux de ses contemporains.

Bourget et Taschereau ont croisé le fer sur plusieurs questions : la thèse de Mgr Gaume sur le paganisme dans l'éducation, le démembrement de la paroisse sulpicienne de Notre-Dame de Montréal, l'abolition des écoles catholiques au Nouveau-Brunswick, l'harmonisation du droit civil et du droit canon en matière matrimoniale, les tendances gallicanes et libérales de l'Université Laval, le projet de fondation d'une université ultramontaine à Montréal, et, surtout, la question des interventions électorales du clergé.

Mgr Bourget et les ultramontains soutenaient le parti conservateur, tout en admettant qu'il n'était pas parfait, car ils associaient le parti libéral au libéralisme condamné par le *Syllabus* de Pie IX (1864). « Le ciel est bleu et l'enfer est rouge », disait-on à l'époque. Mgr Taschereau et les catholiques libéraux faisaient, quant à eux, une distinction entre le libéralisme politique à l'anglaise, qui respectait la religion, et le libéralisme doctrinal à la française, qui était anticlérical. L'archevêque de Québec rattachait le parti libéral canadien au libéralisme politique (démocratie) plutôt qu'au libéralisme doctrinal (laïcité). Il estimait que du point de vue religieux, les deux grands partis politiques canadiens étaient aussi acceptables l'un que l'autre, et que le clergé devait, en conséquence, garder la plus stricte neutralité dans les campagnes électorales.

L'erreur de Rome

Au début des années 1870, la majorité des évêques québécois penchaient du côté de Mgr Bourget, mais le Saint-Siège renversa le rapport de forces en faveur de Mgr Taschereau, à la grande satisfaction des libéraux.

Mgr Bourget voulait fonder à Montréal une université catholique d'orientation ultramontaine pour combattre le protestantisme de l'Université McGill, l'anticléricalisme de l'Institut canadien et même le catholicisme libéral de l'Université Laval de Québec. En 1876, la Congrégation de la Propagande rejeta sa requête et demanda plutôt à l'Université



Mgr Louis-François Laflèche (1880)

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Louis-Fran%C3%A7ois_Lafl%C3%A9che).

Laval d'ouvrir une succursale à Montréal. Mgr Bourget présenta sa démission pour ne pas être forcé d'établir dans son diocèse un foyer de catholicisme libéral. Le saint évêque de Montréal vécut les dernières années de sa vie dans la réclusion, la prière et la souffrance. Mgr Louis-François Laflèche, évêque des Trois-Rivières (1869-1898), lui succéda comme chef de l'école ultramontaine.

En 1877, Le Saint-Siège confia à un évêque d'Irlande, Mgr Georges Conroy, une mission d'enquête sur les relations entre l'Église catholique et l'État canadien. En accord avec la thèse de Mgr Taschereau, le délégué apostolique déclara que le libéralisme, qui avait fait tant de dommages en Europe, n'avait heureusement pas traversé l'Atlantique. Mgr Conroy força les évêques du Québec à

publier une lettre pastorale qui déclarait que l'Église ne condamnait aucun parti politique canadien, mais seulement les principes du libéralisme catholique. Il ordonna aux prêtres de ne plus parler de politique en chaire, et surtout de ne jamais dire que l'on pouvait commettre un péché en votant libéral. La mission Conroy désavouait ainsi le militantisme ultramontain et approuvait la politique « modérée » de l'archevêché de Québec. L'élévation de Mgr Taschereau au cardinalat couronnera ensuite le triomphe du catholicisme libéral au Canada français (1886).

Pendant la mission Conroy, l'étoile montante du parti libéral, Wilfrid Laurier, prononça à Québec une conférence sur le « libéralisme politique » pour démontrer que le libéralisme modéré de l'école anglaise ne menaçait en rien l'Église catholique (1877). Devenu premier ministre du Canada (1896-1911), il revint sur le sujet à l'occasion du « règlement Laurier-Greenway », qui maintenait la loi des écoles neutres du Manitoba (1896) : « En tant que libéral de l'école anglaise, disait-il, je dois résoudre les problèmes politiques ni d'un point de vue protestant ni d'un point de vue catholique, mais d'une manière qui satisfasse tous les Canadiens, quelque soit leur race ou leur religion. » Le fameux « libéralisme à l'anglaise » débouchait donc sur le principe de la neutralité confessionnelle de l'État et de l'école publique. Les catholiques libéraux, comme Taschereau et Conroy, s'illusionnaient sur la nature du libéralisme canadien. Il n'y pas de différence intrinsèque entre le libéralisme modéré d'un Wilfrid Laurier ou le libéralisme radical d'un Louis-Joseph Papineau. Le libéralisme conduit toujours, par sa logique interne, au laïcisme. « *Le libéralisme est un péché* », comme disait le titre du célèbre ouvrage du prêtre espagnol Don Félix Sarda y Salvany (1884). Mais le haut-clergé s'est malheureusement laissé prendre au piège du séduisant discours catholique libéral, au Canada comme en France (Ralliement à la République, 1892) et dans plusieurs autres pays.

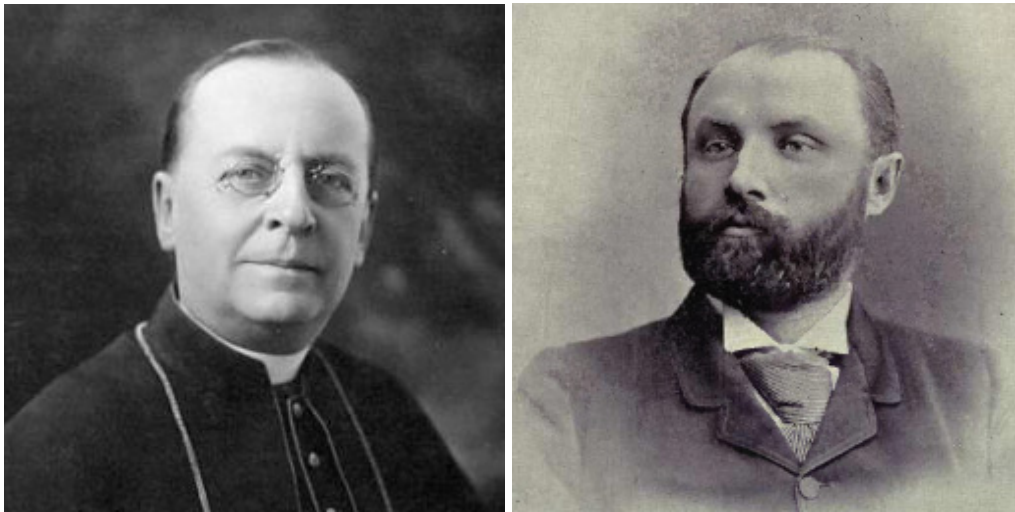
Le vaillant évêque de Trois-Rivières continua malgré tout à lutter contre le libéralisme, la franc-maçonnerie et le catholicisme libéral. Après la retraite du cardinal Taschereau (1893), Mgr Laflèche réussit à unir tous les évêques du Québec pour combattre la loi des écoles neutres du Manitoba (1892). Aux élections fédérales de 1896, l'épiscopat québécois publia un mandement collectif pour soutenir le parti conservateur, qui avait présenté un projet de loi en faveur des écoles catholiques. Le parti libéral de Laurier avait fait échouer cette loi réparatrice à la Chambre des Communes. Mais le bon peuple n'écoutait plus les évêques. Rome et Québec lui avaient répété pendant vingt ans qu'il ne fallait pas mêler la politique et la religion. Les électeurs ont retenu la leçon et ils ont massivement voté pour Laurier parce qu'il était de leur race. Le vieil anticléricalisme rouge redressait la tête : « Laurier est plus fort que les évêques », titrait le journal *La Patrie*.

Wilfrid Laurier s'entendit ensuite avec le premier ministre du Manitoba, Thomas Greenway, pour maintenir le régime scolaire neutre. L'archevêque de Saint-Boniface (Winnipeg), Mgr Adélard Langevin, dénonça l'accord Laurier-Greenway. Le Saint-Siège envoya un autre délégué apostolique au Canada. Mgr Rafael Merry del Val poignarda Mgr Langevin dans le dos. Il recommanda au pape Léon XIII d'écrire une lettre aux évêques canadiens pour leur faire accepter l'inique loi scolaire du Manitoba. L'encyclique *Affari vos* (1897) fut une sorte de « ralliement » de l'Église canadienne au libéralisme. Ce fut l'acte de décès de l'ultramontanisme canadien-français.

Un Québec catholique libéral

Le parti libéral a gouverné la province de Québec de 1897 à 1936. La société canadienne-française de ce temps pourrait être qualifiée de « catholique libérale ». Les écoles, les familles et les mœurs restaient catholiques; mais la vie économique et politique était libérale. On était catholique à la maison et libéral au travail. Un royaume divisé contre lui-même finit par s'effondrer, dit l'Écriture. Et la chrétienté québécoise s'écroulera effectivement avec la Révolution tranquille des années 1960. Le bon gouvernement catholique et conservateur de Maurice Duplessis (1936-1939 et 1944-1959) n'a pu que retarder l'échéance.

En 1897, le gouvernement libéral de Félix-Gabriel Marchand (1897-1900) présenta un projet de loi pour créer un ministère de l'instruction publique. L'aile anticléricale du parti libéral voulait enlever à l'Église le contrôle du système d'éducation. Le projet de loi fut adopté à l'Assemblée législative, mais rejeté au Conseil législatif. L'archevêque de Montréal, Mgr Paul Bruchési (1897-1920), et le conseiller législatif conservateur, Thomas Chapais, ont admirablement défendu la mission éducative de l'Église. Le premier ministre Marchand était, au fond, soulagé par l'échec du projet de loi parce qu'il ne voulait pas d'un véritable affrontement entre l'Église et l'État. Il entendait seulement offrir un défoulement aux tonitruants, mais peu nombreux, mange-curés de son parti.



Mgr Paul Bruchési et Thomas Chapais (1897)

Source : [Wikipédia](#). Source : [Wikipédia](#).

Les gouvernements libéraux de Simon-Napoléon Parent (1900-1905), Lomer Gouin (1905-1920) et Louis-Alexandre Taschereau (1920-1936) n'oseront plus défier ouvertement l'Église. Le parti libéral du Québec conservait une aile anticléricale, qui prétendait incarner la « conscience » du libéralisme. Honoré Beaugrand, Godefroy Langlois et Télesphore-Damien Bouchard furent successivement les chefs de file de ce prétendu libéralisme progressiste et éclairé. Mais les premiers ministres faisaient mine d'être bons chrétiens. C'est ce qu'il fallait pour remporter les élections dans le Québec de ce temps. Toutefois, la société canadienne-française était comme assise entre deux chaises : catholique dans la vie privée, mais libérale dans la vie publique. Ce n'était pas une société intégralement chrétienne. Dieu et Mammon se disputaient le cœur du peuple.



L'aile anticléricale du parti libéral (1900-1940)
Honoré Beaugrand, Godefroy Langlois et T.-D. Bouchard

→

L'aile anticléricale du parti libéral (1900-1940)



Honoré Beaugrand

Source : [Wikipédia](#).

→



Godefroy Langlois
Source : [Wikipédia](#).

→



T.-D. Bouchard

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

La lutte des deux étendards



Le chanoine Lionel Groulx à son pupitre de professeur, 1927. Source : [Wikipédia](#).

Dans l'entre-deux-guerres, il y eut plusieurs débats entre les catholiques et les libéraux autour de questions comme l'école obligatoire, le suffrage féminin, la rivalité entre le syndicalisme catholique et le syndicalisme américain, les lois de l'adoption et de l'assistance publique, l'enseignement de l'anglais au primaire, le travail du dimanche, la censure du cinéma, la pédagogie classique, la préférence urbaine ou rurale, les investissements américains, la régie des alcools, les écoles juives, la nationalisation de l'hydro-électricité, et même le Père Noël. Deux visions du monde s'affrontaient : la tradition et la modernité. L'étendard du Christ-Roi flottait toujours sur le Québec, mais l'étendard du Monde se pointait sous la forme du matérialisme à l'américaine. À cette époque, la doctrine sociale de l'Église a été défendue et illustrée par une remarquable génération d'intellectuels, tant ecclésiastiques que laïques.

Notre historien national, le chanoine Lionel Groulx se classe au premier rang de cette brillante école de pensée. Toute son œuvre illustre le principe de « la langue, gardienne de la foi ». À ses yeux, la foi catholique devait s'incarner dans la vie sociale et

nationale. Il reprochait aux démocrates-chrétiens de rejeter le nationalisme au nom du caractère universel de l'Église, et de former ainsi une jeunesse catholique désincarnée, coupée de son pays et de ses traditions, prête à gober toutes les idées nouvelles et à tenter toutes les expériences révolutionnaires. Groulx a compris que l'Action catholique dénationalisée des années 1930 avait préparé le terrain de la Révolution tranquille. Le nationalisme groulxien inspira les revues *L'Action française* et *L'Action nationale*. Les Québécois qui veulent redécouvrir leur « âme canadienne-française » doivent se plonger dans l'œuvre de Lionel Groulx : *Notre maître le passé*, *Histoire du Canada français*, *Mes Mémoires*. Il faut commencer par lire le roman à thèse *L'appel de la race*, qui illustre bien les traits de l'authentique culture nationale.



Louis-Adolphe Paquet, vers 1900.

Source : [Wikipédia](#).

Notre théologien national, Mgr Louis-Adolphe Paquet, dénonçait les fausses doctrines des partisans de l'école obligatoire et du suffrage féminin. L'État éducateur, disait-il, deviendra bientôt un État totalitaire. Il faut certes répandre l'instruction, mais sans substituer l'autorité de l'État à celle des parents dans l'éducation des enfants, car cela reviendrait à détruire la famille, qui est le fondement naturel de la société. Mgr Paquet écrivait en 1918 : « Donnez aujourd'hui le droit de vote aux femmes, et vous aurez demain des femmes soldats et des femmes prêtres. » Cette prédiction faisait sans doute rire la suffragette Thérèse Casgrain, qui n'aurait jamais réclamé la présence de femmes dans l'armée ou dans le clergé. Mais l'histoire a donné raison à Mgr Paquet parce qu'il comprenait qu'un principe social va toujours jusqu'au bout de sa logique. Il ne s'opposait pas au droit de vote des femmes en tant que tel,

mais plutôt à l'idéologie égalitariste qui animait les féministes et qui niait que l'homme et la femme aient, dans le plan de Dieu, des rôles sociaux différenciés, quoiqu'aussi nobles l'un que l'autre. Mgr Paquet a fondé l'Académie canadienne Saint Thomas d'Aquin, car la philosophie thomiste était, à ses yeux, le plus solide rempart que l'on pouvait opposer au libéralisme et au modernisme. Son *Droit public de l'Église* est une remarquable synthèse de théologie politique. Son sermon sur *La vocation de la race française en Amérique* (1902) est une pièce d'anthologie du nationalisme canadien-français.

Henri Bourassa était d'une espèce aujourd'hui disparue : un politicien et un journaliste qui plaçait la vérité au-dessus du pouvoir. Les hautes instances du parti libéral lui avaient fait miroiter le poste de premier ministre du Québec, voire de premier ministre du Canada. Mais Bourassa ne s'est pas laissé acheter. Il a fondé la Ligue nationaliste du



Henri Bourassa (1910).

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

Canada (1900) et le journal *Le Devoir* (1910). Il a défendu l'indépendance du Canada dans l'empire britannique, l'autonomie provinciale dans la Confédération canadienne, les droits des écoles catholiques dans les provinces de l'Ouest, le principe de l'égalité des deux peuples fondateurs. Lors du Congrès eucharistique de Montréal, tenu à l'église Notre-Dame en 1910, l'archevêque de Westminster (Londres), Mgr Francis Bourne, eut l'outrecuidance d'inviter les Canadiens français à renoncer à leur langue pour que « l'Église catholique ne soit pas associée à un peuple pauvre et minoritaire ». Henri Bourassa lui répondit fièrement :

« Quand le Christ était attaqué par les Iroquois, quand le Christ était renié par les Anglais, quand le Christ était combattu par tout le monde, nous l'avons confessé, et nous l'avons confessé dans notre langue. La Providence a voulu que les Canadiens français soient les apôtres

de l'Amérique du Nord. Que l'on se garde avec soin d'éteindre ce foyer intense de lumière qui éclaire tout un continent depuis trois siècles. Mais, dira-t-on, vous n'êtes qu'une poignée, vous êtes fatalement destinés à disparaître. Nous ne sommes qu'une poignée, c'est vrai; mais ce n'est pas à l'école du Christ que j'ai appris à compter le droit et les forces morales d'après le nombre et par les richesses. Douze apôtres, méprisés en leur temps par tout ce qu'il y avait de riche, d'influent et d'instruit, ont conquis le monde. Je ne dis pas : laissez les Canadiens français conquérir l'Amérique. Ils ne le demandent pas. Nous vous disons simplement : laissez-nous notre place au foyer de l'Église et faire notre part de travail pour assurer son triomphe. »

L'École Sociale Populaire des jésuites a propagé la doctrine du Christ-Roi de 1911 à 1959 par ses brochures, ses congrès et ses retraites fermées. En 1933, alors que le Québec était, comme tout l'Occident, en pleine crise économique, les jésuites publièrent un « programme de restauration sociale » qui condamnait à la fois le capitalisme et le socialisme, et qui prônait un régime corporatiste dans l'esprit de l'encyclique du pape Pie XI, *Quadragesimo anno* (1931). Tous les partis politiques québécois se réclamaient du programme des jésuites : le parti conservateur de Maurice Duplessis, l'action libérale

nationale de Paul Gouin, et même le parti libéral d'Adélard Godbout. Cependant, aucun parti ne voulait ou ne pouvait l'appliquer réellement. Il n'était guère possible d'édifier dans la province de Québec une économie de type catholique si le reste de l'Amérique du Nord restait capitaliste. Mais la doctrine sociale de l'Église faisait néanmoins consensus dans la société québécoise de ce temps, du moins dans le discours.

Il faudrait mentionner plusieurs autres écrivains catholiques comme les économistes corporatistes Esdras Minville et François-Albert Angers, de l'École des Hautes études commerciales; l'abbé Georges Courchesne (plus tard évêque de Rimouski), qui défendit les humanités classiques; l'abbé François-Xavier Ross (plus tard évêque de Gaspé), qui élaborait un programme pédagogique complet; le polémiste Olivar Asselin, qui terrorisait tous les cuistres de son temps; le Père Joseph-Papin Archambault, qui fut de tous les combats; le distingué Édouard Montpetit, qui fonda la Faculté des sciences sociales de l'Université de Montréal; le juriste Antonio Perreault, qui créa la *Revue du Barreau* pour préserver le droit civil français; les romanciers Claude-Henri Grignon (*Un homme et son péché*) et Mgr Félix-Antoine Savard (*Menaud maître draveur*); le célèbre poète Émile Nelligan; et combien d'autres. Cette époque marque sans doute l'apogée de la vie intellectuelle canadienne-française.

Plusieurs organisations catholiques cherchaient à encadrer la vie sociale et morale. Le Mouvement des Caisses populaires Desjardins essayait de libérer le peuple de l'esclavage bancaire. L'Union catholique des cultivateurs (UCC) coordonnait et modernisait l'industrie agricole. Les Cercles des fermières soutenaient les mères de familles. L'Œuvre des terrains de jeux (OTJ) encadrait les enfants des villes. La Fédération catholique des éclaireurs canadiens-français rejetaient les tendances maçonniques du scoutisme anglo-saxon. L'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC) se répandait dans les collèges pour unir la foi et la patrie. Les Sociétés Saint-Jean-Baptiste défendaient la langue française. La Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC) défendait la classe ouvrière, sans tomber dans le socialisme. La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste revendiquait les droits des femmes, sans tomber dans le féminisme. On a même fondé un club social féminin, les Filles de Jeanne d'Arc, pour contrer l'influence des Filles d'Isabelle, qui étaient le pendant féminin des Chevaliers de Colomb, et donc une organisation suspecte à cause de son origine américaine. Notre-Seigneur Jésus-Christ régnait dans toutes les sphères de la société, mais en s'appuyant toujours sur le patriotisme. L'action catholique était inséparable de l'action française.

Mais lorsqu'il faut soutenir une idée avec autant d'ouvrages théoriques et autant d'institutions sociales, c'est qu'elle est déjà en perte de vitesse. Le Québec catholique de l'entre-deux-guerres était rongé de l'intérieur par le libéralisme à l'anglaise, par le matérialisme à l'américaine, par le laïcisme à la française, et même par le modernisme d'une partie, minoritaire mais influente, du clergé. Le gouvernement de Maurice Duplessis a ralenti le déclin de la chrétienté canadienne-française, mais il n'a pu l'enrayer à cause de la « trahison des clercs ».

Le duplessisme

Maurice Duplessis a sûrement été le plus grand premier ministre de l'histoire du Québec (1936-1939 et 1944-1959). Son nom incarne aujourd'hui l'image du Canada français catholique et conservateur d'avant la Révolution tranquille. La gauche le déteste et qualifie son régime de « Grande Noirceur ». La droite garde un souvenir nostalgique de cet « Âge d'Or ». Mais la réalité est sans doute plus nuancée. L'historiographie récente a partiellement réhabilité le duplessisme. On admet maintenant que Duplessis a favorisé le progrès économique et l'autonomie provinciale du Québec. On le félicite pour son nationalisme, mais on ne lui pardonne toujours pas son catholicisme.



Duplessis et Villeneuve (1938).

Source : [La Contre-Réforme catholique au XXe siècle.](#)

Duplessis était un catholique sincère dans sa vie privée comme dans sa vie publique. Il fit accrocher un crucifix à l'Assemblée législative, ce qui ne s'était jamais vu dans un parlement britannique. Lors du Congrès eucharistique de Québec, en 1938, il offrit au cardinal Villeneuve, qui faisait office de légat pontifical, un anneau en signe de soumission de l'État à l'Église. Ce geste symbolique de style médiéval souleva la colère de la presse canadienne-anglaise, qui qualifiait Duplessis de « clérico-fasciste ». Il adopta un règlement pour interdire aux Témoins de Jéhovah de faire du porte-à-porte. Il consacra officiellement la province de Québec à Notre-Dame de l'Assomption. Il respectait toujours le clergé, même les prêtres ou les évêques qui s'opposaient à lui. Peu de temps avant sa mort, il mit les Québécois en garde : « Les ennemis de l'Église n'attendent que ma disparition pour enlever les crucifix des écoles. » L'histoire lui a donné raison.

Toutefois, Maurice Duplessis restait un homme de son temps, imprégné de l'esprit du libéralisme britannique et du capitalisme américain. Il était plus ou moins catholique libéral, comme la plupart de ses contemporains. Lionel Groulx lui reprochait, avec raison, de ne pas être un véritable nationaliste canadien-français. Duplessis, qui est né en 1890, avait été trop marqué par l'anglophilie de l'époque victorienne. D'une certaine manière, il a même préparé la Révolution tranquille. Son gouvernement subventionnait de plus en plus les œuvres éducatives et caritatives de l'Église. Le clergé tombait dans la dépendance financière de l'État. Or celui qui paye, c'est celui qui commande. Duplessis avait beau respecter l'Église, il préparait inconsciemment le terrain à la prise en charge par l'État de l'éducation, de la santé et des services sociaux. Et si l'État s'occupe de toutes ces questions matérielles, il finira par s'occuper aussi des affaires morales et par légaliser le divorce, l'avortement, le mariage gay et l'euthanasie. Dans une société véritablement chrétienne, l'Église devrait avoir une autonomie financière, donc un pouvoir de taxation comme sous l'Ancien Régime.

On pourrait aussi reprocher à Maurice Duplessis de ne pas avoir apposé un Sacré-Cœur sur le drapeau du Québec, qu'il fit adopter en 1948. Lors des apparitions de Paray-le-Monial (1689), Notre-Seigneur avait demandé à sainte Marguerite-Marie Alacoque : « *Dis au roi de France que mon Cœur adorable veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards et gravé dans ses armes, pour les rendre victorieuses de tous ses ennemis, en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes, pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la Sainte Église.* » La demande du Ciel ne concerne-t-elle pas également la Nouvelle-France, qui appartenait alors au Roi Très Chrétien ? Le drapeau de Carillon, ancêtre du Fleurdelisé, contenait traditionnellement un Sacré-Cœur. Mais les nationalistes avaient commencé à l'enlever dans les années 1930, sans que le clergé n'élève beaucoup de protestations. Duplessis n'a malheureusement pas retenu le signe de la Royauté sociale de Jésus-Christ. Le Québec était déjà en voie de laïcisation.



Le Père Lévesque.

Source : [Les classiques des sciences sociales.](#)

Mais rappelons-nous que l'évolution de la société québécoise découle de ce qui se passe dans l'Église, bien plus que dans l'État. Au temps de Duplessis, une partie importante du clergé virait à gauche. Le dominicain Georges-Henri Lévesque, qui est aujourd'hui considéré comme le « père » de la Révolution tranquille, avait fait de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval un foyer d'antiduplessisme. Il proposait, dès 1938, de déconfessionnaliser les coopératives agricoles sous le prétexte simpliste que « les tracteurs n'ont pas de religion ». En réalité, le Père Lévesque tentait d'introduire le principe de la laïcité. Il commençait par les coopératives, ce qui semblait anodin, mais dans l'intention d'étendre ensuite l'idée aux syndicats, aux organismes sociaux et, finalement, au système d'éducation. Le Père Lévesque était un démocrate-chrétien, plus ou moins marxisant, qui voulait dissocier le nationalisme du catholicisme.

C'était un anti-groulxiste, un fédéraliste centralisateur proche du parti libéral. Il coprésida avec Vincent Massey la commission royale d'enquête sur la culture (1949-1951), qui recommandait au gouvernement fédéral d'envahir ce champ de juridiction provincial, d'une importance stratégique pour la survivance nationale. Il forma une génération de fonctionnaires, de syndicalistes, de journalistes et de politiciens qui ont joué un rôle déterminant dans la Révolution tranquille.

Sous l'influence de Gérard Picard et de Jean Marchand, la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC) délaissa la doctrine sociale de l'Église au profit de l'idéologie socialiste. La CTCC défia Duplessis lors de la fameuse grève de l'amiante (1949). Le syndicat catholique voulait montrer qu'il pouvait être aussi révolutionnaire que les syndicats américains. Cette grève illégale et violente desservit les intérêts des mineurs d'Asbestos et de Thetford Mines, mais elle propulsa la carrière du sinistre Pierre-Elliott Trudeau. En 1960, la CTCC s'est déconfessionnalisée, sans que cela ne soulève aucun débat. Elle s'est rebaptisée Confédération des syndicats nationaux (CSN). L'ancien syndicat catholique devint alors ouvertement marxiste. Les aumôniers de la CTCC avaient préparé cette dérive idéologique.



Mgr Joseph Charbonneau (1940).

Source : [Wikipédia](#).

L'archevêque de Montréal, Mgr Joseph Charbonneau (1940-1950), avait organisé des quêtes dans les églises de son diocèse pour soutenir la grève de l'amiante, qui était pourtant illégale. C'était le premier affrontement entre l'Église et l'État sous le gouvernement Duplessis. Le Vatican invita ensuite Mgr Charbonneau à présenter sa démission. Certains ont prétendu que Maurice Duplessis avait « obtenu la tête » de l'archevêque. La pièce de théâtre *Charbonneau et le Chef* (1971) a propagé cette légende. Mais il n'en est rien. Duplessis n'avait pas assez de poids à Rome pour faire tomber un évêque, car le Québec n'était même pas un État souverain. Dans ses *Mémoires*, Lionel Groulx raconte que Mgr Charbonneau s'était mis à dos tous les évêques du Québec à cause de son antinationalisme et de

son socialisme. Mgr Charbonneau était un franco-ontarien qui ne jurait que par le bilinguisme intégral. Il voulait implanter dans le diocèse de Montréal le système des écoles bilingues de l'Ontario francophone... en voie d'assimilation. Il appuyait le parti socialiste canadien (CCF), qui avait pourtant été officiellement condamné par son prédécesseur, Mgr Georges Gauthier (1920-1940). Il allait même jusqu'à faire l'éloge de Staline dans des conversations privées. En France, Mgr Charbonneau serait passé inaperçu, du moins après la « Libération ». Dans l'Église postconciliaire, on l'aurait élevé au cardinalat. Mais il était trop progressiste pour l'Église canadienne-française des années 1940. C'est finalement le cardinal Villeneuve, archevêque de Québec, qui demanda à Rome de le limoger.

En 1950, un groupe de jeunes catholiques progressistes a fondé la revue *Cité libre*. Le nouvel archevêque de Montréal, Mgr Paul-Émile Léger, encourageait cette publication, qui se voulait le pendant québécois de la revue française *Esprit*, du philosophe personnaliste Emmanuel Mounier. *Cité libre* prônait la « démocratisation » et la « modernisation » de la société canadienne-française, entendues naturellement au sens de la laïcisation institutionnelle. Pierre-Elliott Trudeau était l'un des principaux collaborateurs de la revue. Le journal *Le Devoir*, qui avait également viré à gauche sous la direction d'André Laurendeau, relayait le discours de *Cité libre*. Pendant ce temps, les professeurs du Grand Séminaire de Montréal invitaient les futurs prêtres à lire le fumeux Teilhard de Chardin, dont la pensée descendait du singe. Quant à la Société Radio-Canada, elle se faisait la caisse de résonance de l'intelligentsia anti-duplessiste et elle sapait subtilement les valeurs traditionnelles avec des téléromans comme *La famille Plouffe*.

L'intelligentsia conservatrice avait certainement plus d'érudition et de talent que cette pédante gauchaille. L'éditorialiste du *Montréal-Matin*, Roger Duhamel, le directeur de la revue *Relations*, le père Richard Arès (s. j.), l'historien Robert Rumilly, le dramaturge Gratien Gélinas, le chanoine Georges Panneton, le père Émile Bouvier (s. j.), fondateur

de la section des relations industrielles de l'Université de Montréal, l'abbé Édouard Gagnon (p.s.s.), professeur de droit canon au Grand Séminaire de Montréal et futur cardinal, étaient tous partisans de Maurice Duplessis. Mais la droite intellectuelle semblait incapable de s'organiser contre le puissant réseau gauchiste. Elle perdit même le contrôle de *L'Action nationale*. Robert Rumilly demanda à Duplessis de fonder un journal qui puisse tenir tête au *Devoir*, mais le premier ministre ne semblait pas s'intéresser davantage aux « pelleteux de nuages » de droite qu'à ceux de gauche. L'Union nationale possédait le *Montréal-Matin*, mais elle en avait fait un vulgaire tabloïd, plus préoccupé par le sport que par la politique. La droite a perdu la bataille des idées, non par défaut d'intelligence, mais par manque de moyens de communication.



Les funérailles de Duplessis (1959)
Source : Musée des Ursulines de Trois-Rivières

Les funérailles de Maurice Duplessis (septembre 1959) ont attiré à Trois-Rivières plus de 500 000 personnes (contre 100 000 pour René Lévesque, en 1987). Les Québécois aimaient le « Chef ». Ils se reconnaissaient dans son discours, qui associait la tradition et la modernité. Ils le voyaient comme un père, autoritaire mais bienfaisant. Son successeur, Paul Sauvé, prononça un prophétique « désormais » qui sonnait le glas d'une époque remarquable.

La Révolution tranquille

Au départ, le gouvernement libéral de Jean Lesage (1960-1966) n'avait rien de révolutionnaire. Lesage était un catholique pratiquant et un libéral modéré, d'esprit finalement assez traditionnel. Son cabinet comptait plusieurs ministres de droite. Mais l'aile gauche, formée par René Lévesque, Paul Gérin-Lajoie et Eric Kierans, tenait le haut du pavé. Le premier ministre semble également aussi avoir été manipulé par son équipe de jeunes technocrates progressistes, bardés de diplômes étrangers. En 1961, Jean Lesage déclarait que l'État avait besoin des lumières de l'Église et qu'il n'était pas question de créer un ministère de l'instruction publique. En 1964, il créait le ministère de l'éducation du Québec (MEQ). L'État évinçait l'Église de l'école au moment où le clergé venait d'être anesthésié par le Concile Vatican II. La Révolution tranquille et la Révolution conciliaire se donnaient ainsi la main pour déchristianiser la société québécoise. Ce fut le triomphe d'une « révolution en tiare et en chape », suivant l'expression de la loge maçonnique italienne de la Haute-Vente (1840).

La commission royale d'enquête sur l'éducation (1961-1966) était présidée par le recteur de l'Université Laval, Mgr Alphonse-Marie Parent. Ce prélat conférait une respectable couverture ecclésiastique à la réforme scolaire, mais il n'était que « l'idiot utile » de la révolution. Les véritables maîtres d'œuvre de l'opération subversive furent le ministre Paul Gérin-Lajoie et le haut fonctionnaire Arthur Tremblay.

Le Rapport Parent recommandait de créer un ministère de l'éducation, de remplacer les collèges classiques par des *High Schools* de type américain, et d'instituer des commissions scolaires non confessionnelles. Depuis 1875, le système scolaire québécois était sous l'autorité d'un Conseil de l'instruction publique où siégeaient d'office tous les évêques de la province. En pratique, l'Église contrôlait toutes les écoles, tant publiques que privées. Les protestants avaient leur propre réseau scolaire séparé. Mais le Rapport Parent voulait établir un système d'éducation neutre de type anglo-saxon. C'était une « Seconde Conquête », de nature culturelle cette fois, une sorte d'auto-assimilation par l'intérieur. Lionel Groulx écrivit:



Statue (détail) de Jean Lesage (1912-1980) devant l'Hôtel du Parlement à Québec.

Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Bouchecl](#).

«La statue est accompagnée d'une plaque, dont le texte suit: « Nous ne résoudrons pas nos problèmes en cherchant des solutions qui divisent à une époque où, partout, des efforts sont faits pour chercher les raisons d'unir. Nous devons envisager les changements dans le contexte d'une situation mondiale. Demain, les communications et les besoins auront rapproché, comme jamais auparavant, les hommes de toutes les langues, races ou religions.» Jean Lesage 1912-1980 Premier ministre du Québec de 1960 à 1966.»

→

« Au surplus, tant de nouveaux docteurs de la nouvelle et vague philosophie scolaire avouaient leur dessein de faire du jeune Canadien français un nord-américain. D'un mot : à mesure que le gouvernement du Québec se nationalise, il a trop paru que son système d'enseignement se dénationalise. [...] Jusqu'ici, les vieilles civilisations méditerranéennes étaient restées l'axe vivant de la culture et de l'esprit canadiens-français. Soudain, l'on invitait les Québécois à changer l'axe de leur culture natale pour l'aligner en somme sur la civilisation anglo-américaine. En d'autres termes, on proposait à un peuple un geste exceptionnel en histoire : un retournement d'âme, et la plus grave et la plus profonde des révolutions : celle de l'esprit. » (Rapport Parent, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1966)



Les membres de la *Commission d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, 1963 : Mgr Alphonse-Marie Parent, président; M. Gérard Filion, vice-président; Mme Jeanne Lapointe, M. Paul Laroque; M. John McIlhone; M. David Munroe; M. Guy Rocher; Soeur Marie-Laurent de Rome de la congrégation de Sainte-Croix; M. Arthur Tremblay et M. Paul Laroque, commissaire-adjoint.

Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec.



Les cinq volumes du Rapport Parent.

Disponible sur le [site web Les Classiques des Sciences Sociales](http://www.classiquesdesciences sociales.ca).

En 1963, le gouvernement Lesage présenta le bill 60 pour créer un ministère de l'éducation. Le cardinal Léger téléphona au premier ministre pour exprimer les « réticences » de l'épiscopat. Jean Lesage retira immédiatement le projet de loi du feuillet de l'Assemblée législative. À cette époque, l'Église avait encore assez de poids politique au Québec pour faire reculer le gouvernement sur un simple coup de fil. Mais Paul Gérin-Lajoie revint à la charge en 1964 avec une seconde version, légèrement modifiée, du bill 60. Cette fois, les évêques se sont déclarés satisfaits. Le fond du projet de loi restait pourtant le même. Que s'était-il passé entre-temps? Pourquoi les évêques ont-ils fait volte-face?

Lorsque la nouvelle mouture du bill 60 fut présentée à l'Assemblée législative, tous les évêques du Québec se trouvaient à Rome pour la troisième session du Concile Vatican II, mais ils se préoccupaient bien plus de la question du ministère de l'éducation que des débats théologiques du concile. Nos vingt-deux évêques étaient divisés. Mgrs Georges Cabana (Sherbrooke), Charles-Eugène Parent (Rimouski), Joseph-Alfred Langlois (Valleyfield), Albertus Martin (Nicolet) et Georges-Léon Pelletier (Trois-Rivières) étaient résolument contre le ministère de l'éducation. Les cardinaux Maurice Roy (Québec) et Paul-Émile Léger (Montréal) étaient pour. Les quinze autres évêques étaient indécis. Toute assemblée délibérative se compose toujours d'une majorité d'indécis qui attendent de sentir de quel côté le vent tourne. Et le vent viendra de Rome. Quand un épiscopat national est aussi divisé sur une question aussi importante, c'est le Saint-Siège qui est appelé à trancher le débat. On peut penser que la curie est alors intervenue en faveur de l'aile progressiste de l'épiscopat québécois, mais nous ne le saurons avec certitude que le jour où les archives du Vatican seront ouvertes pour cette période, soit en 2048. S'il en fut ainsi, le Vatican aurait encore une fois désavoué les évêques canadiens-français qui combattaient vaillamment pour le Christ-Roi, comme il l'avait fait avec les ultramontains du XIX^e siècle.



Le cardinal Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal, et Paul Gérin-Lajoie, ministre de la Jeunesse du Québec, lors de l'inauguration et bénédiction des nouvelles ailes du Collège Sainte-Croix, à Montréal, le 19 mai 1962. Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Minoumi](#).

La capitulation de l'épiscopat québécois s'inscrivait dans la logique libérale du Concile Vatican II. La *Déclaration sur la liberté religieuse* avait prescrit la neutralité confessionnelle de l'État : « Il n'est pas permis au pouvoir public (...) d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit ... [n° 6] » En conséquence, l'école publique, qui est une émanation de l'État, ne doit plus être catholique. La confessionnalité

scolaire n'est admissible que pour les écoles privées, qui sont une émanation de la famille. La *Déclaration sur l'éducation chrétienne* expose admirablement les principes de la pédagogie catholique, mais elle restreint la mission éducative de l'État à l'ordre naturel, à la promotion de la culture et de la démocratie : « C'est encore le rôle de l'État de veiller à ce que tous les citoyens puissent participer convenablement à la vie culturelle et soient préparés, comme il se doit, à l'exercice des devoirs et des droits du citoyen [n° 6]. » Le texte ne dit pas un mot de la responsabilité éducative de l'État en matière religieuse, ce qui laisse entendre que les écoles publiques peuvent, et même doivent, être laïques. Le devoir religieux de l'État se limite à respecter le droit pour les parents de choisir une école privée confessionnelle.

Paul Gérin-Lajoie avait inclus dans la seconde version du bill 60 un préambule qui précisait que « les parents ont le droit de choisir les établissements qui, selon leurs convictions, assurent le mieux le respect des droits de leurs enfants », et que « les personnes et les groupes ont le droit de créer des établissements d'enseignement autonomes et, les exigences du bien commun étant sauves, de bénéficier des moyens administratifs et financiers nécessaires à la poursuite de leurs fins ». Le projet de loi répondait aux exigences, plutôt minimales, du document conciliaire sur l'éducation. Les évêques pouvaient donc se dire « satisfaits » de l'amendement, mais suivant les critères du Concile Vatican II, et non pas ceux de la doctrine catholique traditionnelle.

Après avoir perdu, et sans combattre, la bataille du bill 60, les évêques n'ouvriront plus la bouche sur les autres aspects de la réforme de l'éducation : suppression des collèges classiques, mixité scolaire, introduction d'un cours d'enseignement moral laïque, détournement idéologique du cours de religion qui survivait nominalement, construction de gigantesques et hideuses polyvalentes, corruption de la jeunesse par l'esprit soixante-huitard. Quelques laïcs courageux, comme François-Albert Angers et Maurice Lebel, défendront encore l'école catholique. Les évêques les encourageront en privé, mais ils ne les soutiendront pas publiquement. La trahison des clercs était consommée. Le poisson pourrit par la tête.

Le retour au pouvoir de l'Union nationale (1966-1970) aurait pu arrêter, ou du moins corriger, la réforme de l'éducation. Jean Lesage a dit : « Ce sont les autobus jaunes qui m'ont fait perdre l'élection. » Les autobus scolaire cristallisaient l'opposition du peuple à la réforme de l'éducation, surtout dans les régions rurales. Le chef de l'Union nationale, Daniel Johnson, avait promis de mettre Arthur Tremblay à la porte. Mais il n'en fit rien et il laissa la Révolution tranquille suivre son cours. Le premier ministre Johnson (1966-1968) était un grand chef d'État. S'il avait vécu plus longtemps, il aurait pu faire beaucoup de bien au Québec. Malheureusement, il ne comprenait pas les enjeux de la réforme scolaire. On ne peut pas lui reprocher. Il aurait eu besoin d'être mieux guidé par l'épiscopat. L'éducation est une affaire d'Église, et non d'État. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'un politicien soit un intellectuel ou un pédagogue. Si l'autorité spirituelle démissionne, l'autorité temporelle ne peut que défaillir. On ne saurait accuser

Daniel Johnson d'être responsable de l'échec de la Contre-Révolution tranquille. Le véritable responsable, c'est le perfide cardinal Léger, derrière lequel se profile l'esprit du funeste Concile Vatican II.

La déchristianisation

En 1965, le taux d'assistance régulière à la messe dominicale était encore de 60%. Le Québec avait connu un lent déclin spirituel depuis le début du siècle, alors que le taux de pratique religieuse frôlait les 100%. Cette chute s'explique probablement par le mode de vie matérialiste qui découle de l'urbanisation. Mais l'effondrement fut bien plus rapide à la suite du Concile Vatican II : 15% vers 1970, et environ 3% de nos jours. Le mode de vie n'avait pourtant pas changé entre 1965 et 1970, mais les mentalités ont évolué à la vitesse de l'éclair. Et l'explication ne se trouve que dans le Concile Vatican II. Le peuple a perdu la foi à cause de la crise du clergé. Nouvelle messe, nouvelle catéchèse, nouvelle morale : autant dire que l'Église s'était trompée depuis des siècles et que toute cette religion était de la foutaise.

Dans les années 1970, la plupart des institutions de la société civile ont laïcisé leurs statuts. Les lois ont bafoué la conception chrétienne de la vie. Le Bill Omnibus de Pierre-Elliott Trudeau a permis le divorce, l'avortement et l'homosexualité (1969). La Cour suprême du Canada a reconnu le « droit » à l'avortement (1988) et à l'euthanasie (2015), mais elle a interdit de réciter une prière avant la réunion d'un conseil municipal (2014). Le Parlement fédéral a légalisé le mariage des personnes de même sexe (2005). Les commissions scolaires sont restées juridiquement confessionnelles jusqu'à ce que l'on abroge, en 1998, l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867*. Le fédéraliste Jean Chrétien et le souverainiste Lucien Bouchard se sont alors donné la main pour supprimer le dernier vestige de chrétienté institutionnelle au Québec, comme Pilate et Hérode qui, d'ennemis, devinrent amis durant la Passion de Notre-Seigneur. Mais en pratique, le système scolaire québécois était devenu agnostique au tournant de 1970, et souvent sous l'influence des aumôniers, des professeurs de religion et des animateurs de pastorale qui avaient carrément perdu la foi. L'enseignement religieux catholique s'est transformé en cours de droits de l'homme. Les écoles primaires ne font plus la préparation aux sacrements depuis 1982. Les cours de religion ont finalement été remplacés en 2008 par le très œcuménique cours d'éthique et culture religieuse (ECR). Les écoles privées ont encore le droit de dispenser un cours de religion catholique, en plus du cours d'ECR. Mais la plupart des anciens collèges catholiques, qui ont été transférés à des corporations laïques, ont renoncé à ce droit. Le projet de *Charte de la laïcité*, avancé par Pauline Marois et repris par Philippe Couillard, viendra bientôt sanctionner le Découronnement de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

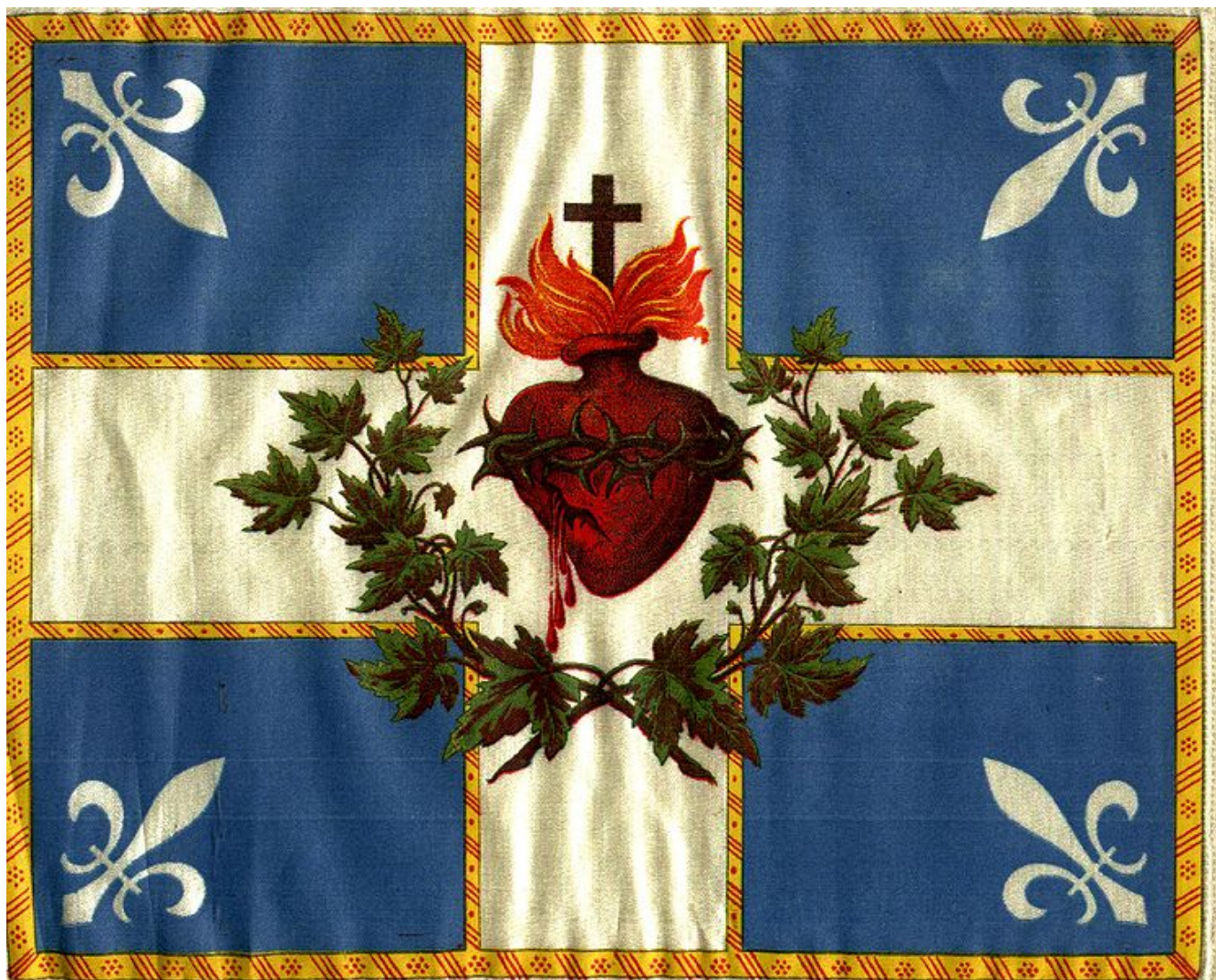
Est-ce à dire que tous les Québécois approuvent l’Apostasie tranquille? Non. Il y a eu et il y a encore des poches de résistance. L’héroïque curé Yves Normandin et quelques autres prêtres ont continué à célébrer la messe traditionnelle en latin (1975). Un demi-million de Québécois ont signé une pétition pour protester contre la pièce de théâtre *Les fées ont soif*, qui blasphémait la Sainte Vierge (1978). La visite du pape Jean-Paul II au Québec (1984) a soulevé autant d’enthousiasme que si elle avait eu lieu au temps de Duplessis. Jusqu’en 2008, les Québécois continuaient d’inscrire leurs enfants aux cours d’enseignement religieux catholique dans une proportion de 80% au primaire et de 60% au secondaire. D’après les sondages, 80% des Québécois s’opposaient à l’abolition des commissions scolaires confessionnelles (1995) et plus de 60% des Saguenéens soutenaient le combat du maire Jean Tremblay en faveur de la prière au conseil municipal (2011). Un sondage du magazine *L’Actualité* indiquait que 60% des Québécois assistaient encore à la messe à l’occasion, et sans que ce soit par « obligation sociale », comme dans le cas d’une invitation à un mariage ou une présence à des funérailles. Les Québécois restent attachés à la messe de Noël. Lorsque Statistique Canada leur demande à quelle religion ils se rattachent, ils se disent « catholiques » dans une proportion de 87%, même si le questionnaire offre, comme choix de réponse, « athée » ou « sans religion ». Les grands passages de la vie, naissance, mariage, décès, restent marqués par un rite catholique pour la grande majorité de nos contemporains.

Finalement, près de 90% des gens continuent à croire en Dieu et à trouver que Jésus est « un ben bon gars ». C’est un fil ténu, mais ce fil prouve que le Bon Dieu n’abandonne pas son peuple. La Grâce tombe toujours du Ciel, et elle prépare le terrain pour la future renaissance catholique annoncée par les messages de Notre-Dame à La Salette (1846) et à Fatima (1917).

Le retour du Christ-Roi

Prions pour le retour du règne de Jésus-Christ sur les rives du Saint-Laurent. Nous apposerons alors un Sacré-Cœur sur le Fleurdelisé et nous entendrons notre chef d’État prononcer de nouveau la prière de consécration du Québec à la Sainte Vierge, qui fut autrefois récitée par le premier ministre Maurice Duplessis :

« Ô Vierge de l’Assomption, en qualité de chef de notre belle province de Québec, en présence d’autorités religieuses et civiles de tout le pays, je viens vous consacrer notre province tout entière. Protégez tous vos enfants, Ô Notre-Dame de l’Assomption. Mais, je vous prie, protégez en particulier votre peuple qui vous a toujours servie. Que la croix et les fleurs de lys de son drapeau lui prêchent sans cesse la fidélité à ses traditions religieuses et nationales. »



Le Carillon Sacré-Cœur (1903).
Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Carillon_Sacré-Cœur). Auteur : C.P. Champion

L'ÉGLISE ET LE LIBÉRALISME

Dans son discours de clôture du Concile Vatican II, le pape Paul VI, que je n'ose pas qualifier de « bienheureux », a dit : « L'humanisme laïque et profane, enfin, est apparu dans sa terrible stature et a, en un certain sens, défié le Concile. La religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé? Un choc, une lutte, un anathème? Cela pouvait arriver; mais cela n'a pas eu lieu. La vieille histoire du bon Samaritain a été le modèle et la règle de la spiritualité du Concile. Une sympathie sans borne pour les hommes l'a envahi tout entier. La découverte et l'étude des besoins humains (et ils sont d'autant plus grands que le fils de la Terre se fait plus grand), a absorbé l'attention de notre Synode. Reconnaissez-lui au moins ce mérite, vous, humanistes modernes, qui renoncez à la transcendance des choses humaines : nous aussi, nous plus que quiconque, nous avons le culte de l'homme¹. » (7 décembre 1965)

Le Concile Vatican II a conclu une sorte de « traité de paix » entre l'Église et la Modernité, entre le catholicisme et le libéralisme. Il a renversé l'esprit du *Syllabus* (1864) du bienheureux Pie IX, qui condamnait les erreurs modernes, notamment l'idée que « le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne » (proposition 80). Mais les Pères conciliaires ont signé un traité de paix unilatéral, autrement dit une capitulation sans condition ; car le libéralisme, lui, n'entendait pas se réconcilier avec l'Église. Les lois de la culture de mort, qui furent adoptées après le Concile dans la plupart des pays chrétiens, le prouvent amplement : divorce, avortement, euthanasie, mariage des personnes de même sexe, laïcisme intégral. C'est maintenant la polygamie et la pédophilie qui risquent d'être bientôt légalisées.

¹ Conférence prononcée aux *Journées québécoises du Christ-Roi* sous le titre « Libéralisme et antichristianisme », Québec, 5 septembre 2015.

Jésus-Christ nous avait lui-même mis en garde contre l'idée, séduisante mais empoisonnée, de la paix religieuse : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je suis venu apporter, non la paix, mais le glaive. Je suis venu mettre en lutte le fils avec son père, la fille avec sa mère, et la belle-fille avec sa belle-mère. On aura pour ennemi les gens de sa propre maison. » (Mt X, 34-36)

Le discours de Paul VI ne s'accorde guère avec cette parole de Notre-Seigneur. La vie chrétienne ne saurait être autre chose qu'une guerre permanente, un combat contre tout de qui n'est pas chrétien, la « lutte des deux étendards », pour reprendre la formule des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola. Or la religion de l'homme qui se fait Dieu ne peut pas être une idée chrétienne, elle ne peut pas soulever la sympathie d'un chrétien. L'image du bon Samaritain est fausse. Notre-Seigneur a certes loué la charité du bon Samaritain, mais il a néanmoins condamné les idées du schisme de Samarie. Jésus n'a jamais mis les pieds dans le faux temple que les Samaritains avaient construit sur le mont Garizim, car ce sanctuaire était hérétique en regard de la Loi de Moïse. Un chrétien peut, et doit, être charitable avec les non-chrétiens, c'est vrai. Mais il ne doit pas pour autant se « réconcilier » avec les fausses religions.



Discours du pape Paul VI à l'ONU (1964). Source : [Religion Digital Edicom](http://ReligionDigitalEdicom.com).

Les modernistes ont une vision subjective de la religion. Ils sont incapables de distinguer la *personne* de l'*idée*. Pour aimer les personnes, ils se sentent obligés de respecter leurs erreurs. C'est ce qu'ils appellent « charité », « humanisme », « ouverture d'esprit ». Mais l'Église a toujours enseigné que la charité doit reposer sur l'intégrité de la foi. « La vérité vous libérera », a dit Notre-Seigneur. La liberté découle donc de la vérité. C'est la vérité qui est le principe supérieur. La charité est sûrement plus importante que la foi, mais c'est la foi qui conduit à la charité, comme un escalier qui conduit au ciel. Peut-on aimer sans être vrai ? Un amour sincère peut-il reposer sur des compromis ou

des malentendus ? Non, et c'est pourquoi la charité chrétienne ne peut pas s'appuyer sur le « dialogue œcuménique » avec les autres religions, ni avec l'humanisme libéral, qui est lui-même une sorte de religion laïque.

Au XIX^e siècle, l'écrivain espagnol Don Félix Sarda y Salvany avait intitulé l'un de ses ouvrages *Le libéralisme est un péché* (1884), sans aucune hésitation. Cet écrivain ultramontain avait raison. Le libéralisme est intrinsèquement antichrétien, et nous verrons pourquoi.

QU'EST-CE QUE LE LIBÉRALISME ?

Le libéralisme est une doctrine qui entend libérer l'homme de toute contrainte qui ne découle pas de sa propre volonté. Il élève la liberté au rang de valeur suprême, au-dessus de l'ordre moral, social ou même naturel. Les lois physiques elles-mêmes en viennent à être soumises à la liberté créatrice de l'esprit humain, comme dans l'art moderne. Il n'y a plus de vérité ni même de réalité objectives. Le Bien et le Mal sont des concepts relatifs qui évoluent avec le temps. Le libéralisme n'admet qu'une seule limite : « Ma liberté s'arrête où commence la liberté de l'autre. » Mais qui pourra fixer les frontières entre la liberté des uns et celle des autres ? L'État démocratique ou la « volonté générale », bien sûr. Mais en vertu de quels critères, puisqu'il n'y a pas de vérité objective ? En vertu d'un rapport de forces. Si le monde ne se divise plus en vrai et en faux, en bien et en mal, disait Bernanos, il se divisera en forts et en faibles, en maîtres et en esclaves. C'est pourquoi l'État libéral tend à devenir, à plus ou moins long terme, un État totalitaire.

Le pape Léon XIII disait : « Le libéralisme a le protestantisme pour père et le socialisme pour fils. » On peut effectivement voir une filiation intellectuelle entre l'humanisme de la Renaissance (XV^e siècle), qui a centré l'univers sur l'homme, le protestantisme (XVI^e), qui entendait libérer la conscience de l'ordre ecclésiastique, le rationalisme (XVIII^e), qui affirmait la supériorité de la raison sur la révélation, le capitalisme (XIX^e), qui éleva la loi du marché au rang de dogme moral, la démocratie (XIX^e), qui éleva le peuple au rang de Dieu en tant que source de toute autorité, et le communisme (XX^e), qui abaissa le peuple au rang d'esclaves en tant que mode de production économique.

Toutes ces doctrines peuvent être regroupées sous l'étiquette « Révolution » avec un grand « R », c'est-à-dire la révolte de l'homme contre Dieu, qui s'inspire directement du *non serviam* de Satan. Les principaux maîtres à penser de cette Contre-Église sont Érasme de Rotterdam (humanisme), Martin Luther (protestantisme), Voltaire (rationalisme), Adam Smith (capitalisme), Jean-Jacques Rousseau (libéralisme) et Karl Marx (communisme).

La franc-maçonnerie a été le laboratoire et la courroie de transmission des idées révolutionnaires. Les loges maçonniques « conservatrices », comme le Rite écossais, ont diffusé un libéralisme modéré, apparemment respectable, mais subtilement pervers. Les loges maçonniques « progressistes », comme le Grand-Orient de France, ont propagé un libéralisme radical, de tendance socialiste. Mais les deux ailes de la franc-maçonnerie travaillent de pair. Ce sont les « deux mâchoires » de la Révolution, pour reprendre l'expression du grand écrivain antimaçonnique Jean Vaquié.

Le libéralisme n'est pas une doctrine homogène, clairement définie à la manière du catholicisme. C'est plutôt une tournure d'esprit qui se reconnaît aux idées suivantes :

1. Insistance sur la liberté plutôt que sur l'autorité.
2. La société ou le peuple est la source de l'autorité.
3. Absence de normes morales fixes et transcendantes.
4. Primat de la conscience personnelle sur les règles sociales.
5. Tendance à rejeter la hantise de la culpabilité.
6. Tendance à l'égalitarisme et au matérialisme.
7. Sympathie pour la science et la technique.
8. Sympathie pour le commerce international.
9. Vision anthropocentrique plutôt que théocentrique.
10. Vision pragmatique plutôt que doctrinale.

On distingue trois sortes de libéralisme : religieux, politique et économique. Mais Les trois facettes du libéralisme sont liées entre elles par une logique interne qui tend à ériger la liberté individuelle en valeur absolue.

Le libéralisme religieux, c'est le relativisme; c'est l'idée que toutes les religions sont bonnes, qu'elles ne sont que des manières culturellement différentes d'adorer la même divinité. Ce n'est pas de l'athéisme (négarion de l'existence de Dieu), mais de l'agnosticisme (impossibilité de connaître Dieu et sa Loi) et de l'indifférentisme (valeur égale de tous les cultes). Ce principe conduit à l'œcuménisme, au projet de fusion de toutes les Églises chrétiennes, et même des religions non-chrétiennes.

Le libéralisme politique, c'est la démocratie; c'est l'idée que l'autorité sociale vient du peuple plutôt que de Dieu. C'est le principe de la « souveraineté populaire », proclamé par la Révolution française de 1789. Le peuple peut non seulement choisir ses dirigeants par voie électorale, mais également fixer les lois morales, de manière directe ou indirecte. Pensons au mariage des personnes de même sexe qui fut légalisé par le Parlement au Canada, par la Cour suprême aux États-Unis ou par un référendum en Irlande.

Le libéralisme économique, c'est le capitalisme; c'est le culte de la propriété privée, le droit pour les compagnies d'exploiter les travailleurs et les consommateurs au nom de la sacro-sainte « loi du marché ».

Les trois visages du libéralisme ressemblent aux trois démons de la Bible. Belzébuth (orgueil) se rattache au libéralisme religieux lorsqu'il dit que tous les dieux sont égaux, et que l'homme est lui-même divin. Asmodée (luxure) professe le libéralisme politique en reconnaissant à l'homme le droit d'établir des lois conformes à ses volontés, même les plus perverses. Mammon (avarice) croit au libéralisme économique, qui prétend créer des emplois, mais qui ne fait qu'accumuler des richesses. Le libéralisme est effectivement un péché, en ce sens qu'il entend libérer l'homme de ses obligations envers Dieu et le prochain. C'est le principe de la liberté du loup dans la bergerie.

Le tableau suivant résume les oppositions entre le libéralisme et le catholicisme :

LIBÉRALISME	CATHOLICISME
Anthropocentrisme	Théocentrisme
Primat de la liberté	Primat de la vérité
Primat de la raison	Primat de la foi
Bonté naturelle de l'homme	Péché originel
Liberté de conscience	Magistère de l'Église
Souveraineté du peuple	Souveraineté de Dieu
Constitution démocratique de la société	Constitution divine de la société
Suprématie de l'État	Suprématie de l'Église
Primat de l'individu	Primat de la famille
Progrès de l'humanité	Décadence morale
Égalité naturelle	Hiérarchie naturelle
Richesse matérielle	Pauvreté évangélique
Capitalisme	Corporatisme

LA PHILOSOPHIE DES DROITS DE L'HOMME

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, adoptée par l'Assemblée nationale française en 1789, résume les principes du libéralisme. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* (ONU 1948), la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* (1975) et la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982) s'en inspirent directement. À première vue, ces textes semblent très généreux, très « charitables », dirait-on en langage chrétien. Sur certains points, ils sont conformes à la loi naturelle, et même aux Dix Commandements de Dieu. Le droit à la vie et à la propriété privée (art. 1 et 6 de la *Charte québécoise*) correspond aux 5^e et 7^e Commandements : « Tu ne tueras pas et tu ne voleras pas. » Le droit à la présomption d'innocence et à un juste procès (art. 11d de la *Charte canadienne*) était déjà reconnu par le Code de Justinien (527) et la *Common Law* d'Angleterre (880). Et pourtant, le pape Pie VI a écrit dans l'encyclique *Adeo nota* (1791) que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* était « contraire à la religion et à la société ». Voyons pour quelles raisons.

1. « L'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême... » (préambule)

➔ Il faut comprendre qu'il ne s'agit pas du Dieu unique et trine des chrétiens, mais bien du « Grand Architecte de l'Univers » des francs-maçons. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est le fruit de la Philosophie des Lumières. Elle est donc foncièrement déiste.

2. « Les hommes naissent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » (art. 1)

➔ C'est faux, car les hommes naissent esclaves du péché originel et inégaux de par la nature et la volonté divine. Les distinctions sociales, qui sont nécessaires au bon fonctionnement de la communauté humaine, se justifient par l'ordre naturel bien plus que par l'utilité commune. Pensons à la distinction entre les hommes et les femmes. L'article 1 conduit logiquement à une société libertaire et communiste. Il est à l'origine de l'absurde théorie du genre.

3. « Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. » (art. 3)

➔ On remplace Dieu par le Peuple comme source d'autorité. Jésus-Christ a dit à Pilate : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne te venait de mon Père. » L'Assemblée nationale dit maintenant à l'Église du Christ : « Tu n'auras

aucun pouvoir sur la société s'il ne te vient du Peuple, dont j'incarne la Volonté. » C'est en vertu de ce renversement du principe d'autorité que les États démocratiques se permettent de légiférer contre les Commandements de Dieu.

4. « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi. » (art. 4)

➔ La philosophie catholique définit plutôt la liberté morale comme la faculté de se mouvoir dans le bien. La liberté est subordonnée à la vérité, et donc à la loi naturelle et divine. L'homme n'est pas « libre » de vivre comme un animal, même s'il le voulait, et même si ça ne nuisait à personne. L'homme n'est vraiment libre que lorsque la société lui permet d'atteindre les fins naturelles et surnaturelles pour lesquelles il a été créé : vivre dignement, fonder une famille, faire progresser les arts et les sciences, sauver son âme, louer Dieu. Il ne faut pas confondre la liberté et la licence. La liberté de consommer de la drogue, ce n'est pas une vraie liberté, c'est un véritable esclavage, même lorsque la loi civile le permet, car le droit positif doit prolonger, et non pas infirmer, le droit naturel.

5. « La loi est l'expression de la volonté générale. » (art. 6)

➔ On introduit le relativisme dans l'ordre juridique, ce qui conduit à l'anarchie morale et sociale. La volonté générale peut changer comme les gouvernements en démocratie. La peine de mort, par exemple, était acceptable hier; elle est inacceptable aujourd'hui; elle pourrait redevenir acceptable demain. Toutefois, la question de la peine de mort ne devrait pas se résoudre à la lumière de l'opinion publique, mais à la lumière des principes transcendants de justice. Que la réponse soit oui ou non, elle devrait être permanente. Le règne de la volonté générale n'institue pas l'ordre, mais le désordre.

6. « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi. » (art. 10)

➔ On place sur un pied d'égalité les opinions justes et les opinions farfelues. On étend le relativisme jusqu'au domaine scientifique. On peut ainsi enseigner que l'homme descend du singe, même si les lois de la génétique contredisent la théorie de l'évolution des espèces. Cependant, l'État se réserve le droit de réprimer une opinion qui troublerait l'ordre public. C'est un pouvoir potentiellement totalitaire. En France, on a interdit, au XIX^e siècle,

les processions de la Fête-Dieu sous prétexte qu'elles troublaient l'ordre public, alors que c'était les anticléricaux qui provoquaient des émeutes. Aux États-Unis, on a interdit l'enseignement du créationnisme dans les écoles pour ne pas troubler l'ordre public. Au Canada, la Cour suprême a estimé que la récitation d'une prière au conseil municipal troublait l'ordre public. Défendre les lois de la reproduction humaine constitue maintenant un crime d'homophobie qui trouble l'ordre public. En fait, les opinions, surtout religieuses, n'ont jamais été plus opprimées que depuis la proclamation des fameux « Droits de l'Homme ».

Comment les États modernes, issus de 1789, en sont-ils venus à persécuter l'Église catholique, après avoir proclamé aussi solennellement le droit à la liberté religieuse? La Cour suprême du Canada n'a-t-elle pas récemment interdit la prière au conseil municipal de Saguenay en vertu de la « liberté de religion »? La constitution de la Russie stalinienne reconnaissait elle-même la liberté de cultes, ce qui n'a pas empêché les plus effroyables persécutions religieuses. Cela paraît contradictoire, mais ce ne l'est pas vraiment lorsque l'on comprend la logique interne du libéralisme.

La société libérale réduit la religion au domaine privé, mais elle élève la démocratie au rang de dogme public. La « volonté générale » est à l'État libéral ce que la « loi de Dieu » est à l'État catholique, soit le fondement de l'ordre public. Or l'État libéral doit défendre l'ordre public contre les ennemis de la volonté générale, comme l'État catholique devait défendre l'ordre public contre les ennemis de la loi de Dieu. La maxime « pas de liberté pour les ennemis de la liberté » paraît saugrenue, mais elle est cohérente. Au XIX^e siècle, les catholiques qui se réclamaient de l'esprit du *Syllabus* menaçaient effectivement les « libertés modernes », telles qu'on les entendait à l'époque, parce qu'ils affirmaient le principe de la primauté de l'Église sur l'État, et donc de la Loi de Dieu sur la Loi des Hommes. C'est pourquoi plusieurs États libéraux en vinrent paradoxalement à persécuter l'Église catholique au nom de la liberté religieuse. Les libéraux pouvaient accorder aux catholiques le droit de pratiquer leur religion, mais à condition que ces derniers ne contestent pas publiquement certains « dogmes » libéraux, comme la souveraineté populaire, la laïcité de l'État et la liberté de cultes. L'Église libre dans l'État libre? Oui, bien sûr, en autant que l'Église renonce à la doctrine du Christ-Roi. Mais peut-on rester catholique tout en acceptant le principe de la séparation entre l'Église et l'État?

LA DOCTRINE DES DEUX GLAIVES

La doctrine catholique des rapports entre l'Église et l'État remonte, en pratique, à la conversion de l'empereur Constantin (313). L'historien Fustel de Coulanges a montré que la cité antique était une sorte de communauté religieuse, avant d'être une société politique. L'empereur romain était un grand-prêtre : son premier devoir était d'offrir des sacrifices aux dieux protecteurs de la cité. Toutes les sociétés traditionnelles ont attribué à l'État une fonction religieuse, que ce soit dans le paganisme, le judaïsme, le christianisme ou l'islam. Les États-Unis ont été la première société laïque de l'histoire, en vertu des amendements constitutionnels de 1791. Et encore faut-il préciser que la République américaine n'est pas athée, mais déiste, comme le prouve sa devise : *In God we Trust*.

L'empereur Constantin a élevé le christianisme au rang de religion d'État, tout en tolérant la pratique du paganisme. Les chrétiens ne comptaient alors que pour 15% de la population de l'empire. L'Église n'a donc pas attendu d'avoir une « majorité démocratique » pour demander à l'État de soutenir sa mission. En 380, les empereurs Gratien (Orient) et Théodose (Occident) ont interdit la pratique du paganisme. Les autorités publiques ont détruit les idoles, transformé les temples en églises et atrophie financièrement le clergé païen. Mais les idolâtres n'ont pas été physiquement persécutés. Les empereurs ont laissé mourir tranquillement les vieux cultes animistes, qui ne survivaient plus que dans les campagnes (*paganus* se traduit par *rustique* ou *grossier*).

Les empereurs chrétiens avaient malheureusement la prétention de diriger l'Église. Encore imprégnés par l'ancienne mentalité païenne, qui fusionnait le politique et le religieux, ils ne comprenaient pas que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait fait une distinction entre les puissances spirituelle et temporelle (« *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César* »), tout en subordonnant le temporel au spirituel (« *Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne te venait de mon Père* »). Ce n'était pas une *séparation* des deux pouvoirs, comme le pensent les libéraux, mais une *distinction* liée à l'union et à la subordination de l'État à l'Église.

En 390, saint Ambroise de Milan excommunia l'empereur Théodose le Grand, qui avait fait injustement massacrer 10 000 Thessaloniciens pour réprimer une émeute, sans doute légitime, contre les percepteurs d'impôts. Le prince dut faire une pénitence publique pour réintégrer la communauté chrétienne. Ce fut la première application historique du principe de la suprématie de l'Église sur l'État.



Raphaël : la vision de Constantin (« Stanze Vaticane »).
La conversion l'empereur Constantin (312). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/La_vision_de_Constantin).



Saint Augustin par le peintre Philippe de Champaigne. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Saint_Augustin).

En 412, saint Augustin d'Hippone demanda à l'empereur de réprimer par la force l'hérésie donatiste. L'Église faisait ainsi appel au « bras séculier » pour défendre la foi. Saint Augustin a précisé la nature des rapports entre le trône et l'autel dans *La Cité de Dieu* (425). Cette doctrine a été surnommée « l'augustinisme politique ». Elle n'a jamais fait l'objet d'une proclamation dogmatique dans un concile. Il faudra peut-être le faire un jour. Mais elle a été si souvent réaffirmée par les papes au fil des siècles, qu'on peut la considérer comme étant de foi en vertu d'une tradition qui répond aux trois critères d'infaillibilité de saint Vincent de Lérins : une doctrine universelle, constante et unanime. Le principe de l'État confessionnel n'a commencé à être remis en question qu'au XVIII^e siècle, par les protestants libéraux de l'Angleterre.

Au Moyen Âge, le pape Boniface VIII illustra la théologie politique de l'Église par l'image des « deux glaives » dans la bulle *Unam Sanctam* (1303), à l'occasion du conflit qui l'opposait au roi de France, Philippe IV le Bel. Il y a deux autorités, ou deux glaives, dans la chrétienté, l'un spirituel et l'autre temporel. Le glaive spirituel doit être tiré par

la main du prêtre et le glaive temporel par celle du prince, mais avec le consentement du prêtre. Cependant, il faut que l'autorité temporelle soit subordonnée à l'autorité spirituelle, c'est-à-dire que l'État obéisse à l'Église, car les choses spirituelles l'emportent sur les choses temporelles, comme l'âme doit l'emporter sur le corps. Il appartient donc à l'Église d'instituer l'État et de le juger en cas de déviance. L'autorité du prince vient de Dieu, par l'intermédiaire de l'Église. Le pape saint Léon III a couronné l'empereur Charlemagne (800). L'archevêque de Reims sacrait les rois de France. L'archevêque de Canterbury couronnait les rois d'Angleterre. Le pape peut même proclamer la déchéance du prince, comme saint Pie V le fit pour la reine Élisabeth I^{ère} d'Angleterre (1570).



Le couronnement de Charlemagne par le pape (800).

Fresque de Raphael. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Couronnement_de_Charlemagne).

L'Église catholique professait encore la doctrine des deux glaives à la fin du XIX^e siècle. Le pape Léon XIII en rappela le principe dans l'encyclique *Immortale Dei* (1885) : « Dieu a donc confié le gouvernement du genre humain à deux pouvoirs : le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil; (...) Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux pouvoirs

un système de rapports bien ordonnés, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps.» Autrement dit, l'État doit obéir à l'Église comme le corps doit obéir à l'âme.

Une mauvaise compréhension de la théologie politique de l'Église peut entraîner trois types d'hérésies :

1. La théocratie, qui prétend que le clergé devrait exercer le pouvoir politique, que le pape devrait être empereur du monde. Cette thèse fut avancée par certains catholiques libéraux au XIX^e siècle, comme l'abbé Vincenzo Gioberti qui demandait au Saint-Père de présider une confédération des États italiens ou par l'abbé Félicité de Lamennais qui souhaitait que le pape règne temporellement sur toute l'Europe pour libérer l'Église et le peuple de l'oppression des princes séculiers.
2. Le césaro-papisme, qui soutient que l'État doit imposer son autorité à l'Église pour se faire l'arbitre des nombreuses et inévitables querelles théologiques. C'est la position de l'anglicanisme, qui a fait du roi le chef de l'Église établie d'Angleterre. C'est la vieille hérésie gallicane, qui affirmait que le roi devait régenter la discipline de l'Église en France. C'est l'islamisme, qui ne fait aucune distinction entre les autorités civiles et religieuses. C'est une survivance du paganisme, qui faisait du roi un grand-prêtre.
3. Le laïcisme, qui entend séparer l'Église de l'État sous prétexte de ne pas confondre l'esprit et la matière, et de respecter toutes les opinions religieuses, qui sont aussi valables, ou non-valables, les unes que les autres. C'est la position des libéraux, des rationalistes et des catholiques modernistes.

LES CONDAMNATIONS DU SYLLABUS

En 1864, le bienheureux Pie IX a publié l'encyclique *Quanta cura*, qui contenait une liste de 80 erreurs modernes condamnées par l'Église. Le *Syllabus* était le vademecum de la remarquable école de pensée ultramontaine de la fin du XIX^e siècle. La simple lecture de ce document nous montre que les principes du libéralisme sont fondamentalement contraires à la foi catholique. Voici quelques-unes des propositions condamnées. Elles résument les idées maîtresses d'une société soi-disant moderne et démocratique. La numérotation correspond à celle du *Syllabus* :



Pie IX : un pape antilibéral (1864). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pie_IX).

15. Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison.
16. Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion.
19. (...) il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les exercer.
24. L'Église n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect.
42. En cas de conflit légal entre les deux pouvoirs, le droit civil prévaut.
45. Toute la direction des écoles publiques (...) doit être attribuée à l'autorité civile.
60. L'autorité n'est autre chose que la force du nombre et des forces matérielles.
63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter contre eux.
77. À notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes.
79. Il est faux que la liberté civile de tous les cultes (...) jette plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit, et propage le fléau de l'indifférentisme.
80. Le Pontife romain peut, et doit, se réconcilier et faire un compromis avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.

LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

On pourrait objecter que la liberté de conscience est un principe chrétien, et qu'un État catholique n'a pas le droit d'employer son pouvoir de coercition pour forcer ses sujets à croire aux dogmes de l'Église. La liberté ne vient-elle pas aussi de Dieu, tout comme l'autorité?

Il ne faut pas confondre la liberté religieuse et la liberté de conscience. L'Église reconnaît effectivement la liberté de conscience. L'adhésion à la foi catholique doit être libre, car l'amour que l'on porte à Dieu doit être librement consenti pour être vrai. Toutefois, l'Église restreint la liberté de conscience au for interne. L'individu est libre de croire ou de ne pas croire à la foi catholique, au risque de sa damnation éternelle. Mais les fausses religions n'ont pas le droit de propager ou de manifester leurs croyances au for externe, c'est-à-dire publiquement. L'État n'a certes pas le droit de forcer la conversion des infidèles. Le pape avait autrefois blâmé Charlemagne d'avoir baptisé les Saxons à la pointe de l'épée. Cependant, l'État chrétien a le droit, et même le devoir, de

protéger ses sujets contre les hérésies et les faux cultes. C'est ce qui justifiait le tribunal de l'Inquisition. La liberté de conscience au for interne n'entraîne pas la liberté de religion au for externe. Évidemment, cette doctrine ne se comprend qu'à la lumière du dogme « hors de l'Église point de salut ». Si l'enfer existe et si la foi catholique est le seul moyen d'aller au ciel, l'usage de la coercition est justifié pour sauver les âmes.

L'État catholique ne doit donc pas accorder de « droits » aux fausses religions, mais il n'est pas obligé de les persécuter pour autant. Si les conditions politiques le permettent, il doit favoriser l'unité religieuse de son peuple. Mais la douceur est généralement plus efficace que la dureté pour convertir les infidèles. L'État doit tolérer la pratique privée des cultes dissidents pour ne pas brimer la liberté de conscience au for interne. Il peut également tolérer la pratique publique d'un culte dissident pour éviter un plus grand mal, comme la guerre civile ou le simple scandale.

L'édit de Nantes (1598) illustre bien les règles de la tolérance religieuse. Pour mettre temporairement fin à la guerre de religion, le roi Henri IV concéda aux huguenots la liberté de cultes dans certaines villes et régions. Le catholicisme restait religion d'État en France. Ce n'était pas une déclaration de liberté religieuse, mais une simple tolérance, une exception à la règle, et géographiquement circonscrite. Les protestants n'avaient pas le droit de faire de la propagande auprès des catholiques. Mais les missionnaires catholiques avaient le droit de prêcher la vraie foi aux hérétiques. L'esprit de l'édit de Nantes ne fut cependant pas respecté. En pratique, la France restait divisée en deux territoires hermétiques, l'un catholique et l'autre protestant. Les deux religions coexistaient plus ou moins pacifiquement à la cour. Mais sur papier, l'édit de Nantes répondait aux normes de l'Église catholique en matière de tolérance religieuse. Lorsque le roi Louis XIV révoqua l'édit de Nantes pour rétablir l'unité religieuse de son royaume (1685), il fut louangé par le pape; bien que le Saint-Père ait par la suite blâmé la rudesse et l'inefficacité des méthodes employée pour convertir les huguenots, les fameuses dragonnades.

Précisons que l'État ne doit user du pouvoir de coercition religieuse que de manière défensive, pour protéger les catholiques contre les hérétiques. Il ne s'agit pas d'employer la force pour convertir les infidèles ou des païens. Le « crois ou meurs » du conquistador espagnol est un thème de propagande protestante, et non pas une réalité historique. Ce n'est pas l'Église, mais l'Islam qui entend convertir le monde par l'épée. Le Christ a versé son sang. Mahomet a fait couler le sang des autres.

LA FORME DE L'ÉTAT CHRÉTIEN

Un État chrétien ne saurait être « démocratique » au sens moderne du terme, c'est-à-dire au sens de la philosophie des droits de l'homme. Cependant, il pourrait être démocratique au sens classique du terme, c'est-à-dire au sens de l'élection des dirigeants par le peuple.

D'après les philosophes classiques (Platon, Aristote, saint Thomas d'Aquin), il existe trois formes de gouvernement, qui ont chacune leurs qualités et leurs défauts :

1. La monarchie : le pouvoir d'un roi, héréditaire ou élu à vie par les nobles.
2. L'aristocratie : le pouvoir d'une élite sociale, qu'elle soit héréditaire ou cooptée.
3. La démocratie : le pouvoir du peuple, direct (référendum) ou indirect (élection).



Saint Thomas d'Aquin par Carlo Crivelli (15^e siècle). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Carlo_Crivelli).

L'Église peut s'accommoder de toutes les formes de gouvernement, en autant que l'État soit officiellement catholique et soumis à l'autorité morale du clergé. Saint Thomas d'Aquin prônait une monarchie tempérée par un peu d'aristocratie et un peu de démocratie. C'est sans doute la meilleure forme de gouvernement. Mais la question du régime politique doit être résolue à la lumière de la philosophie et de l'histoire, et non pas à la lumière de la théologie. C'est une question contingente qui ne touche pas à la foi. Un catholique donc peut être démocrate, s'il aime la démocratie. Tous les goûts sont dans la nature, même les plus bizarres. J'inviterais cependant les « démocrates-chrétiens » à consulter l'écrivain royaliste Charles Maurras (1868-1952)

Mais pour qu'une démocratie puisse être qualifiée de « chrétienne », il faut la dissocier du principe de la souveraineté populaire. L'autorité politique ne peut pas venir du peuple, car toute autorité vient de Dieu,

comme le disait saint Paul (*Rm XIII, 1*). Toutefois, le peuple peut désigner par élection le titulaire de l'autorité, la personne qui est en charge d'une fonction publique. Mais c'est Dieu qui confère à cette personne le droit de commander.

En termes de sciences politiques, la papauté est une monarchie élective à base aristocratique. Le collège des cardinaux choisit la *personne* du pape, mais *l'autorité* du pape vient de Dieu, et non pas des cardinaux. C'est pourquoi on l'appelle le « Vicaire du Christ ». Les cardinaux ne prétendent pas être la source de l'autorité dans l'Église. Une fois élu, le pape n'a pas de comptes à leur rendre. Mais il n'en va pas de même dans une démocratie libérale. Le gouvernement doit rendre des comptes au Parlement tout au long de son mandat, et il doit se soumettre au verdict du peuple à tous les quatre ou cinq ans. Le peuple ne fait pas que désigner les chefs de l'État, il possède l'autorité suprême puisqu'il peut les reconduire ou les démettre.



Léon XIII : un pape plus libéral (1892).

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9on_XIII).

Léon XIII a reconnu la légitimité de la démocratie politique, tout en rappelant les devoirs de l'autorité civile envers Dieu et l'Église:

« En outre, préférer pour l'État une constitution tempérée par l'élément démocratique n'est pas en soi contre le devoir, à condition toutefois qu'on respecte la doctrine catholique sur l'origine et l'exercice du pouvoir public. (...) Quiconque a le droit de commander ne tient ce droit que de Dieu, Chef suprême de tous. (...) [Mais] la souveraineté n'est en soi liée à aucune forme politique (...) pourvu que cette forme assure efficacement l'utilité et le bien communs. Quelle que soit la forme du gouvernement, tous les chefs d'État doivent absolument avoir le regard fixé vers Dieu (...) La première de toutes [les fonctions de la société civile] consiste à faire respecter la sainte et inviolable obser-

vance de la religion (...) » [Encycliques *Libertas praestantissimum* et *Immortale Dei*]

Cependant, l'histoire n'offre pas encore d'exemple de « démocratie chrétienne ». La République de Venise du Moyen Âge, qui est souvent présentée en modèle, n'était pas vraiment une démocratie. C'était une monarchie élective à base aristocratique, comme le Saint-Siège. Sous la présidence de Garcia Moreno (1861-1865 et 1869-1875), la République de l'Équateur fut un État catholique, mais l'expérience a été trop brève pour que l'on puisse en tirer une conclusion sur la nature du régime. La province de Québec a été pendant un siècle (1867-1960) une société catholique *de facto*, mais elle restait *de jure* un État libéral non-confessionnel en vertu d'une loi du Canada-Uni de 1852. Et en y regardant de plus près, on s'aperçoit que le Québec n'était pas une société intégralement chrétienne, mais une société « catholique libérale ».

La distinction de Léon XIII se défend en théorie, mais peut-on, en pratique, accorder au peuple le droit de choisir ses dirigeants sans lui inculquer du même coup l'idée qu'il constitue la source de l'autorité?

LE PIÈGE DU CATHOLICISME LIBÉRAL

La Révolution française (1789-1815) a cruellement persécuté l'Église. Un prêtre sur quatre a péri sous la guillotine. Pour avoir défendu le Christ-Roi, les Vendéens ont été victimes de ce que l'historien Reynald Secher a appelé un « génocide franco-français ». Mais l'Église en est ressortie plus forte, car le sang des martyrs est une semence de chrétiens. La Révolution a ensuite renoncé aux méthodes violentes pour tendre un piège à l'Église : « Reconnaissez le principe de la liberté religieuse et nous cesserons de vous persécuter en vertu de ce principe. » Après le bâton, la carotte.

Trop de catholiques, sincères mais mal formés, sont tombés dans le piège. C'est l'école du « catholicisme libéral » du XIX^e siècle qui revendiquait « la liberté partout et pour tous ». En France, Félicité de Lamennais prétendait que Jésus-Christ était venu sur terre pour prêcher la démocratie; Charles de Montalembert parlait de « l'Église libre dans l'État libre »; Mgr Félix Dupanloup faisait une absurde distinction entre la Révolution politique de 1789 et la Révolution antireligieuse de 1793; le dominicain Henri Lacordaire soutenait que le pape avait condamné la liberté de cultes au sens absolu, mais pas au sens relatif. Au Québec, Mgr Taschereau et l'Université Laval affirmaient que l'Église catholique n'avait rien à craindre du libéralisme canadien, qui se rattachait au « bon libéralisme politique à l'anglaise » plutôt qu'au « méchant libéralisme religieux à la française ». En Belgique, le cardinal Sterckx défendait l'Église en vertu du droit à la liberté de cultes proclamé par la Révolution de 1831. Aux États-Unis, le cardinal Gibbons louangeait le principe de la neutralité confessionnelle de l'État inclus dans la Constitution américaine. En Angleterre, le cardinal Newman confondait les « *British Civil Liberties* » avec la liberté des enfants de Dieu.

Le raisonnement des catholiques libéraux reposait sur une distinction spacieuse entre la thèse et l'hypothèse, entre l'idéal et la réalité. Ils affirmaient d'un côté la thèse (idéal) de l'union du trône et de l'autel, mais ils acceptaient de se rabattre temporairement sur l'hypothèse (réalité) de la liberté religieuse. Ils estimaient plus prudent et plus réaliste de revendiquer le libre exercice de la religion catholique au nom des droits de l'homme plutôt que des droits de Dieu. Le mouvement de sécularisation de la société leur paraissait irréversible. Il valait mieux, disaient-ils, « vivre avec son temps et s'adapter au monde moderne plutôt que de rêver d'un retour au Moyen Âge ». D'après eux, il fallait faire des concessions politiques pour éviter les persécutions violentes, en autant que ces concessions ne touchaient pas aux dogmes de foi. Les mots d'ordre du catholicisme libéral étaient (et son encore) la paix religieuse, la préservation des droits acquis, le compromis tactique, la tolérance du moindre mal et le devoir de charité envers les ennemis de l'Église.

Le catholicisme libéral français : Lamennais, Montalembert et Dupanloup (1850)



Hugues Félicité Robert de Lamennais
Source : [Wikipédia](#).



Charles de Montalembert
Source : [Wikipédia](#).



M^{gr} Félix Dupanloup
Source : [Wikipédia](#).

La lassitude du combat est à la base du catholicisme libéral. Mais les catholiques libéraux commettaient également une erreur doctrinale en affirmant que la restauration de la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne pourrait se faire que dans un avenir lointain, plus ou moins eschatologique, lorsque le monde entier se serait miraculeusement converti au christianisme. Non, le régime de chrétienté n'est pas une nostalgie ou une utopie. C'est un projet concrètement réalisable, en tout temps et en tout lieu, parce qu'il correspond à la constitution divine des sociétés.

Dans la *Lettre sur le Sillon* (1910), le pape saint Pie X réfuta l'idée maîtresse des catholiques libéraux et de leurs successeurs, les démocrates-chrétiens et les modernistes, de la manière suivante : « On ne bâtit pas la cité autrement que Dieu ne l'a bâtie ; on n'édifiera pas la société si l'Église n'en jette les bases et ne dirige les travaux ; non, la civilisation n'est plus à inventer, ni la cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est ; c'est la civilisation chrétienne, c'est la cité catholique. (...) Les vrais amis du peuple ne sont ni révolutionnaires, ni novateurs, mais traditionalistes. »

Le catholicisme libéral a été courageusement combattu par les ultramontains : le cardinal Pie, Mgr Freppel et Louis Veuillot en France; Mgr Bourget, Mgr Laflèche et Jules-Paul Tardivel au Québec; Mgr Dumont et Joseph de Hemptinne en Belgique; Mgr Corrigan et Arthur Preuss aux États-Unis; le cardinal Manning et William George Ward en Angleterre.

L'ultramontanisme a tenu le haut du pavé sous le pontificat de Pie IX (1846-1878), mais le catholicisme libéral a triomphé sous Léon XIII (1878-1903), notamment avec le Ralliement de l'Église à la République française (1892). La « stratégie » catholique libérale n'a pas donné les fruits escomptés. En France, les anticléricaux ont imposé la laïcisation

du système d'instruction publique (1880) et la séparation constitutionnelle de l'Église et de l'État (1905). Louis Veuillot avait raison d'écrire que « les libéraux ne veulent pas plus des catholiques libéraux que des catholiques tout court » (*L'illusion libérale*, 1866). Au lieu d'échafauder de subtiles distinctions entre la thèse et l'hypothèse, les soi-disant « catholiques modérés » auraient mieux fait de suivre le conseil évangélique : « Que votre oui soit oui, et que votre non soit non, tout le reste vient du démon (Mt V, 37). »

L'ultramontanisme français : Pie, Veuillot, Freppel (1860)



Louis-Édouard Pie
Source : [Wikipédia](#).



Louis Veuillot
Source : [Wikipédia](#).



Charles-Émile Freppel
Source : [Wikipédia](#).



Le Saint-Siège a malgré tout poursuivi une politique de pacification religieuse jusqu'au Concile Vatican II. Le pontificat de saint Pie X (1903-1914) ne fut qu'une brève exception dans ce mouvement suicidaire de réconciliation entre l'Église et la Révolution.

← Pie X : un pape antimoderniste (1907)
Source : [Wikipédia](#).

LA RÉVOLUTION CONCILIAIRE



Le Concile Vatican II (1962-1965). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Concile_vaticanien). Auteur : Lothar Wolleh.

L'écrivain traditionaliste Jean Madiran a comparé le Concile Vatican II à la « révolution copernicienne ». L'Église, dit-il, est passée d'une vision théocentrique à une vision anthropocentrique du monde : un changement d'optique aussi radical que le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme. L'expression est drastique. Mais le dominicain progressiste Yves Congar, qui exerça une influence déterminante au Concile, n'allait-il dans le même sens lorsqu'il affirmait que « l'Église avait pacifiquement fait sa Révolution d'Octobre » ?

Le Concile Vatican II s'est rallié à l'esprit de 1789 en approuvant la liberté religieuse et de la laïcité de l'État. Selon l'Église conciliaire, le Christ peut encore régner sur les âmes, sur les familles et sur les associations communautaires; mais il ne doit plus

régner sur l'État et sur la société civile, incluant l'école publique. « Nous n'avons pas d'autre roi que César », a dit le Concile, à condition que César soit élu par le peuple et qu'il respecte les droits de l'homme. Dans le discours moderniste, la Démocratie semble avoir pris la place de Dieu. Un cardinal romain avait déclaré, vers 1995, que nous vivions à « l'époque la plus chrétienne de l'histoire », car les régimes communistes d'Europe orientale et des dictatures militaires d'Amérique latine s'étaient effondrés. Voilà un bel exemple de confusion entre le christianisme et le libéralisme.

Une comparaison entre le schéma préparatoire sur la *tolérance religieuse* et la déclaration du Concile sur la *liberté religieuse* montre l'ampleur de la « révolution conciliaire ». La Congrégation du Saint-Office, alors dirigée par le très conservateur cardinal Alfredo Ottaviani, avait élaboré une série de textes qui auraient normalement dû être adoptés sans difficultés par les pères conciliaires, n'eût été le coup de force des évêques progressistes de « l'alliance du Rhin » qui réussirent, avec le soutien tacite des papes Jean XXIII et Paul VI, à réorienter le Concile dans le sens des idées libérales et modernistes. Le schéma préparatoire, intitulé *Des relations entre l'Église et l'État et de la tolérance religieuse* (1961), réaffirmait la doctrine de l'augustinisme politique, qui faisait encore partie du magistère de l'Église, même si elle n'était plus vraiment enseignée dans les Grands Séminaires depuis un demi-siècle. Le cardinal Louis Billot et le Père Henri Le Floch comptent parmi les derniers défenseurs de la Royauté sociale de Jésus-Christ. Mais ils furent démis de leurs fonctions à Rome dans le sillage de la condamnation de *L'Action française*, le mouvement royaliste de Charles Maurras (1927). Mgr Lefebvre avait heureusement eu le temps de profiter de l'enseignement antilibéral de ces deux grands théologiens, lorsqu'il étudiait au Séminaire français de Rome.

Le schéma préparatoire sur la tolérance religieuse se résume ainsi:

1. L'homme, destiné par Dieu à une fin surnaturelle, a besoin et de l'Église et de la société civile pour atteindre sa pleine perfection.
2. L'Église ne s'occupe des réalités temporelles que dans la mesure où elles sont ordonnées à la fin surnaturelle. Quant aux actes ordonnés à la fin de l'Église autant qu'à celle de la Cité, comme le mariage, l'éducation des enfants et autres semblables, les droits du pouvoir civil doivent être exercés de telle façon que, au jugement de l'Église, les biens supérieurs de l'ordre surnaturel ne subissent aucun dommage.
3. Des diverses formes de gouvernement, l'Église ne désapprouve aucune, à condition que la religion et la morale soient sauves.
4. L'Église impose aux citoyens l'obligation d'obtempérer aux ordres légitimes et d'observer les lois.

5. Le pouvoir civil ne peut être indifférent à l'égard de la religion.
6. La société civile doit donc honorer et servir Dieu de la manière prescrite par la véritable Église du Christ et le pouvoir civil possède la faculté de reconnaître la véritable Église du Christ.
7. La législation civile doit tenir compte des lois naturelles et surnaturelles, tant divines qu'ecclésiastiques, destinées à conduire les hommes à la béatitude éternelle.
8. Le pouvoir civil doit protéger la pleine liberté de l'Église.
9. Le pouvoir civil doit faciliter la vie fondée sur les principes chrétiens.
10. Cette doctrine ne peut s'appliquer intégralement que dans une Cité où les citoyens sont catholiques.
11. Il n'est permis en aucune façon au pouvoir civil de contraindre les consciences à accepter la foi révélée par Dieu.
12. Le pouvoir civil doit cependant procurer les conditions intellectuelles, sociales et morales pour que les fidèles persévèrent dans la foi reçue.
13. Le pouvoir civil a le droit de protéger non seulement la moralité publique, mais également les citoyens contre les séductions de l'erreur afin de garder la Cité dans l'unité de la foi.
14. Le pouvoir civil peut de lui-même régler et modérer les manifestations publiques d'autres cultes, et défendre ses citoyens contre la diffusion de fausses doctrines qui, au jugement de l'Église, mettent en danger leur salut éternel.
15. Dans cette sauvegarde de la vraie foi, il faut procéder selon les exigences de la charité chrétienne et de la prudence afin que les dissidents ne soient pas éloignés de l'Église par la terreur, mais attirés à elle.
16. Le bien commun de l'Église et de l'État peut exiger une juste tolérance religieuse; soit pour éviter de plus grands maux tels que le scandale, la guerre civile ou l'obstacle à la conversion des dissidents; soit pour procurer de plus grands biens comme la coexistence pacifique des citoyens de religions différentes ou la liberté de l'Église en tenant compte non seulement du bien national, mais encore du bien de l'Église universelle.
17. Cette tolérance religieuse est à observer surtout dans les pays où, depuis des siècles, existent des communautés non catholiques.

18. Le pouvoir civil non catholique doit, en matière de religion, se conformer du moins aux préceptes de la loi naturelle et concéder la liberté à tous les cultes qui ne s'opposent pas à la religion naturelle.
19. Afin de ne pas nuire à l'Église ou à l'État, par nonchalance ou par zèle imprudent, les citoyens catholiques doivent dans la défense des droits de Dieu et de l'Église, se soumettre au jugement de l'autorité ecclésiastique.
20. La doctrine catholique des relations entre l'Église et l'État ne doit pas être obscurcie par quelque faux laïcisme.
21. Cette doctrine demeure toujours la même à travers les siècles, nonobstant la diversité des régimes politiques et autres vicissitudes de l'histoire.



Le cardinal Ottaviani (1960).

Source : [Wikipédia](#).

Le texte du cardinal Ottaviani retenait en grande partie la thèse ultramontaine: distinction et union des deux puissances, État juridiquement catholique, primauté de l'Église sur l'État dans les domaines spirituels et mixtes, autonomie de l'État en matière purement temporelle, devoirs religieux de la société civile, idéal de l'unité de foi dans la société, prohibition légale des fausses religions lorsque c'est possible et nécessaire.

Mais l'on retrouvait également dans ce texte un écho de l'hypothèse catholique libérale : la théologie politique de l'Église ne peut pas toujours s'appliquer de manière intégrale; l'État ne doit jamais contraindre les consciences; l'autorité religieuse de l'État catholique ne s'exerce que sur les citoyens catholiques; il faut rester prudent et charitable en défendant les droits de l'Église; la tolérance religieuse est permise pour éviter un plus grand mal; cette tolérance est souvent de rigueur dans les pays divisés religieusement; le zèle intempestif de certains catholiques est aussi néfaste que la tiédeur de certains autres; les catholiques doivent se soumettre à l'autorité ecclésiastique dans les controverses politico-religieuses.

En fait, le schéma préparatoire se rattachait davantage à l'esprit du Ralliement de Léon XIII qu'à celui du *Syllabus* de Pie IX. Il ne semblait exposer la thèse, l'État catholique, que pour mieux insister sur l'hypothèse, la tolérance religieuse. C'est la méthode habituelle des catholiques libéraux. Ils rappellent brièvement la règle, mais ils expliquent longuement les cas d'exceptions pour atténuer subtilement la doctrine. Ils n'enseignent pas d'hérésies formelles, mais ils cherchent à « noyer le poisson », à neutraliser le dogme sous des considérations secondaires, et souvent spécieuses. Le titre du document reflétait lui-même une tournure d'esprit catholique libérale. Un ultramontain du XIX^e siècle l'aurait plutôt intitulé *De l'État catholique et de la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel*, ou encore plus simplement *De la royauté sociale de Jésus-Christ*. Nous ne

prétendons pas que le brave cardinal Ottaviani ait été libéral; mais il semble avoir été marqué, comme tout le clergé de son temps, par l'esprit catholique libéral qui s'était répandu dans l'Église depuis la fin du XIX^e siècle.

Le catholicisme libéral avait déjà triomphé *de facto* dans l'Église préconciliaire, après le pontificat de saint Pie X (1903-1914). Le pape Pie XII (1939-1958) était sans doute d'une grande sainteté personnelle; mais du point de vue politique, il s'est prononcé en faveur de la démocratie dans son radio-message de Noël 1944 et il n'a jamais condamné le libéralisme, ni même l'athéisme, de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée par l'ONU en 1948. On peut également se demander pourquoi le pape Pie XII a refusé de répondre au message de Fatima en consacrant la Russie au Cœur Immaculé de Marie, lui qui a pourtant proclamé le dogme de l'Assomption.

Depuis un siècle, le catholicisme libéral, et sa version plus avancée, la démocratie-chrétienne, avaient préparé le terrain au modernisme. Les catholiques libéraux sont des « conservateurs mous » qui font le lit de la révolution, généralement de manière inconsciente, par manque de conviction et par esprit mondain. Pie IX avait raison de dire qu'ils sont plus redoutables que les communistes, ou les modernistes pourrait-on ajouter aujourd'hui. Un catholique cohérent ne peut se contenter d'être conservateur, il doit être traditionaliste, et sans craindre les étiquettes infamantes qu'on ne manquera pas de lui accoler : réactionnaire, extrémiste, intégriste, passéiste, voire fasciste.

Résumons maintenant la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae*, sur la liberté religieuse :

1. L'Église et le monde se préoccupent de plus en plus de la dignité de l'homme.
2. L'unique et vraie religion subsiste dans l'Église catholique.
3. La vérité ne doit s'imposer que par la force de la vérité elle-même.
4. La personne humaine a droit à la liberté religieuse, qui consiste à ne subir aucune contrainte de la part des individus, de la société ou de quelque pouvoir humain en matière de religion ou de conscience, et ce, en vertu d'un droit fondamental qui découle de la dignité humaine.
5. Toutes les religions ont le droit de jouir d'une pleine liberté, si elles ne violent pas l'ordre public.
6. Les parents ont le droit de transmettre leur religion à leurs enfants.
7. Le bien commun consiste au premier chef dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine.

8. Des circonstances propres à l'histoire ou à la culture d'un peuple peuvent justifier la concession par l'État d'un statut privilégié à une religion, mais à condition que la liberté des autres religions soit préservée.
9. La société civile a le droit de se protéger contre les éventuels abus de la liberté religieuse, mais en respectant un esprit de justice et d'équité envers les différents cultes.
10. Le principe de la liberté religieuse se fonde sur la Révélation divine, telle qu'illustrée par la charité et la patience du Christ, des Apôtres et de l'Église envers les pécheurs et les non-chrétiens.

La déclaration *Dignitatis humanae* a été complétée par la constitution pastorale *Gaudium et spes* (l'Église dans le monde de ce temps), qui révisé toute la doctrine sociale de l'Église, en approuvant la démocratie libérale et la laïcité de l'État, voire en « tendant la main » au communisme athée. En voici les grandes lignes :

1. Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau.
2. L'esprit scientifique façonne la culture d'une manière différente du passé.
3. Les valeurs traditionnelles sont partout remises en question, et avec raison.
4. L'Église, quant à elle, croit que le Christ offre à l'homme lumière et forces pour répondre à sa très haute vocation.
5. L'Église réprouve l'athéisme contemporain, mais elle s'efforce de comprendre les motifs sérieux et profonds de la négation de Dieu.
6. L'Église peut toutefois collaborer avec les athées (entendons les communistes) pour construire un monde plus juste.
7. Le bien commun consiste à rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine : biens matériels, épanouissement social et juste liberté, même en matière religieuse.
8. L'Église insiste sur le respect et l'amour de l'homme, qu'elle étend aussi à ses adversaires.
9. L'Église respecte l'autonomie des réalités terrestres, mais en rappelant que l'homme ne peut en disposer sans référence au Créateur.
10. L'Église rappelle la dignité du mariage et de la famille.

11. La théologie doit s'ouvrir à la culture contemporaine et collaborer avec les sciences profanes, notamment la psychologie et la sociologie.
12. Tout en respectant la propriété privée, l'État doit intervenir dans la vie économique pour instaurer la justice sociale.
13. L'Église rejette toute les formes politiques qui font obstacle à la liberté civile ou religieuse.
14. Il est conforme à la nature de l'homme que les structures politiques offrent à tous les citoyens la possibilité effective de prendre part à la gestion des affaires publiques et à l'élection des gouvernants.
15. Les citoyens peuvent cultiver l'amour de la patrie, mais en tenant compte du bien de toute la famille humaine qui rassemble races, peuples et nations.
16. L'Église ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique, car ce sont deux entités indépendantes, bien qu'elles soient l'une comme l'autre au service de la même personne humaine.
17. L'Église prône la paix et la construction de la communauté des nations.
18. L'Église prône l'entraide internationale dans la lutte contre la pauvreté.

En résumé, le Concile Vatican II a « réconcilié » l'Église avec le « monde moderne », entendu au sens de la civilisation libérale, en supprimant la doctrine de l'augustinisme politique. Traditionnellement, l'État devait être catholique et il devait favoriser l'unité de foi, même s'il pouvait tolérer la pratique publique des autres cultes en cas de nécessité. Désormais, l'État doit être laïc et il doit défendre la liberté religieuse, même s'il peut concéder certains privilèges à l'Église pour des raisons culturelles ou historiques. La règle est devenue l'exception, et l'exception, la règle.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE ET L'ŒCUMÉNISME

Notons que la nouvelle doctrine sociale de l'Église ne se comprend qu'à la lumière de l'œcuménisme conciliaire, qui reconnaît des éléments de vérités et des valeurs de salut dans toutes les religions chrétiennes, et même non chrétiennes :

« Ces Églises [chrétiennes] et communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. (...) L'Église ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions [hindoue et bouddhiste]. (...) L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu Un, (...) les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu,

dont les dons et l'appel sont sans repentance (...) » (*Nostra aetate* : l'Église et les religions non-chrétiennes)

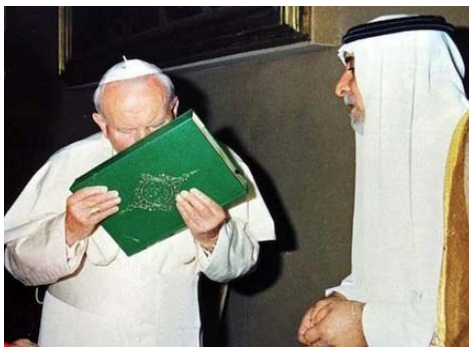
Si toutes les religions viennent de Dieu et peuvent conduire à Dieu, l'État ne doit, en toute logique, ni privilégier ni interdire aucune d'entre elles. Le pouvoir de coercition religieuse de l'État ne peut se justifier que par le dogme « hors de l'Église, point de salut. » Sinon, il devient synonyme d'oppression totalitaire et il doit être supprimé par respect pour la dignité de la personne humaine. C'est pourquoi Vatican II prônait une sorte de « laïcisme chrétien » qui pouvait facilement se concilier avec un « humanisme agnostique » dans le cadre d'une société libre et démocratique.

**Jean-Paul II : un pape qui prie avec toutes les religions à Assise (1986),
qui embrasse le Coran offert par une délégation irakienne (1998)
et qui se recueille devant le Mur des Lamentations à Jérusalem (2000).**



La prière d'Assise en 1986

Source : [Oratoire du Louvre](#).



Jean-Paul II embrasse le Coran au Vatican le 14 mai 1999

Source : Inconnue.



Jean Paul II à Jérusalem au Mur des Lamentations le 26 mars 2000

Source : [Paroisse de MOUTERHOUSE - BAERENTHAL](#).

CONCLUSION

Le monde moderne est tellement imprégné des funestes principes de 1789 que la restauration du Christ-Roi peut paraître aujourd'hui bien utopique. Mais nous pouvons garder espoir pour trois raisons :

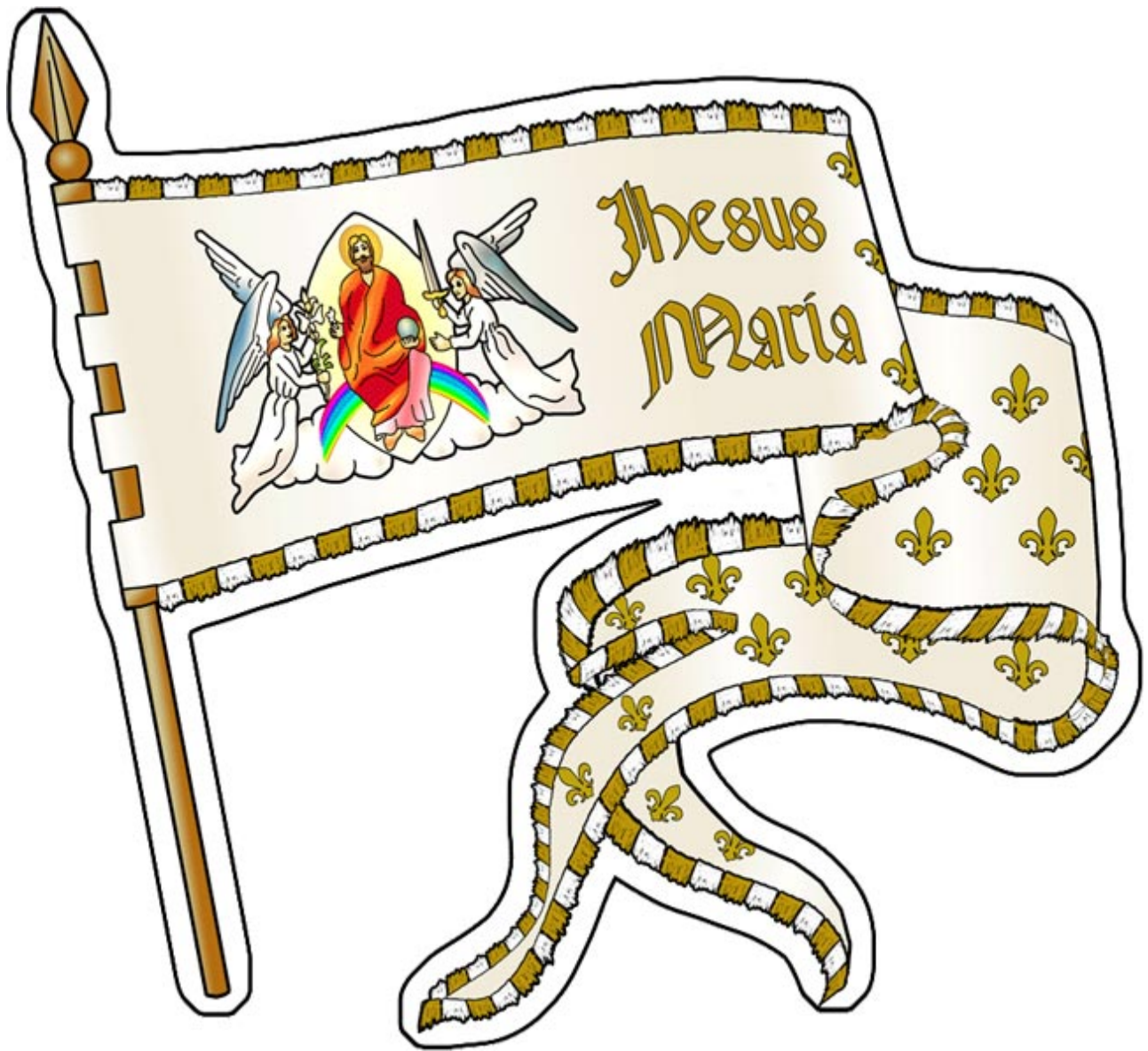
1. La renaissance miraculeuse de l'Église a été annoncée par Notre-Dame à La Salette (1846) et à Fatima (1917). Or la Sainte Vierge ne peut ni se tromper ni nous tromper.
2. Dieu ne change pas : ce qui était vrai hier reste vrai aujourd'hui et restera vrai demain. Le régime de chrétienté n'est pas « dépassé ». Les progrès scientifiques et techniques n'ont changé ni la nature humaine ni le plan de Dieu. Le Christ doit régner sur les sociétés de haute technologie comme il le faisait sur les sociétés

préindustrielles. Que l'on se déplace à cheval ou en avion, le chemin qui conduit au salut éternel reste le même.

3. L'idéologie libérale est plus fragile qu'on ne le pense. Au fond, nos contemporains ne croient pas réellement à la démocratie, aux familles reconstituées, aux mariages de même sexe, à la société de consommation ou à l'art moderne. Ils se savent prisonniers d'un mode de vie qui ne leur procure pas le bonheur. Ils rêvent d'autre chose. La tradition reste le modèle de référence, l'idéal inavoué des jeunes et des moins jeunes. Le pays réel survit sous le pays légal, car la loi naturelle est inscrite au cœur de l'homme. Tout le monde sait que l'avortement est un crime, même si l'on n'ose plus le dire publiquement. Les « Immortels Principes » de 1789 pourraient s'écrouler aussi rapidement que la Tour de Babel, s'il y avait un changement de discours médiatique.

Joseph de Maistre disait qu'une société peut se relever de tout, sauf de l'abandon des principes. Notre programme d'action consiste à réapprendre et à répéter les choses vraies. Si la Contre-Révolution ne peut pas présentement triompher dans la société, il faut au moins la faire triompher en nous-mêmes, en devenant des catholiques intégraux, c'est-à-dire complets et cohérents. Il faut d'abord mener le combat personnel pour la foi et les mœurs. Mais il ne faut pas négliger le combat politique pour le Christ-Roi, car nous risquerions alors de répéter les erreurs des « bons catholiques » préconciliaires.

Les mensonges du libéralisme doivent être dénoncés sur tous les plans : économique, politique et religieux. Comprendons bien que le laxisme moral, qui nous scandalise tous, découle de la philosophie libérale. Se concentrer sur un seul aspect du libéralisme, l'œcuménisme par exemple, c'est chasser le démon par la porte en lui laissant la possibilité de revenir par la fenêtre. Il faut surtout se débarrasser de l'idée, typiquement libérale, que la religion n'a rien à voir avec la politique. « Toute grande question politique, disait encore Joseph de Maistre, est en définitive une question théologique. » Mettons en œuvre la maxime de saint Pie X, *Omnia instaurare in Christo* (tout restaurer dans le Christ), et combattons résolument la tentation du compromis, doctrinal ou pratique, entre l'Église et le libéralisme : « Qui n'est pas avec moi est contre moi. » (Mt, XII : 30)



Bannière de Jeanne D'Arc.

«Au champ de Lys d'or, Christ du Jugement dernier, entouré de l'ange de la justice et de l'ange de la miséricorde, et devise Jhesus Maria.»

Source : [Éditions St JUDE](#).

LE VRAI VISAGE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

L'histoire a retenu la date de la prise de la Bastille, le 14 juillet 1789, pour marquer le début de la Révolution française¹. Elle eût mieux fait de choisir le 12 juillet 1790, le jour où l'Assemblée nationale adopta la loi sur la constitution civile du clergé. Cette date aurait fait ressortir le vrai visage de la « Révolution dite française », une révolution de nature religieuse, la revanche des huguenots qui avaient été vaincus au temps des guerres de religion².

Les annales de l'humanité n'en étaient pas à leur première révolution, mais celles du passé se limitaient à renverser le pouvoir ou à modifier la forme de l'État. Leur portée ne dépassait pas les frontières du pays. Pensons à la révolution romaine de 509 av. J.-C., à la révolution anglaise de 1689 ou à la révolution américaine de 1776. Ces révolutions provoquaient parfois des guerres civiles, mais elles ne déclenchaient pas des guerres de religion. Elles entendaient réformer le gouvernement; elles ne prétendaient pas régénérer l'humanité. C'était des révolutions politiques, et non pas religieuses.

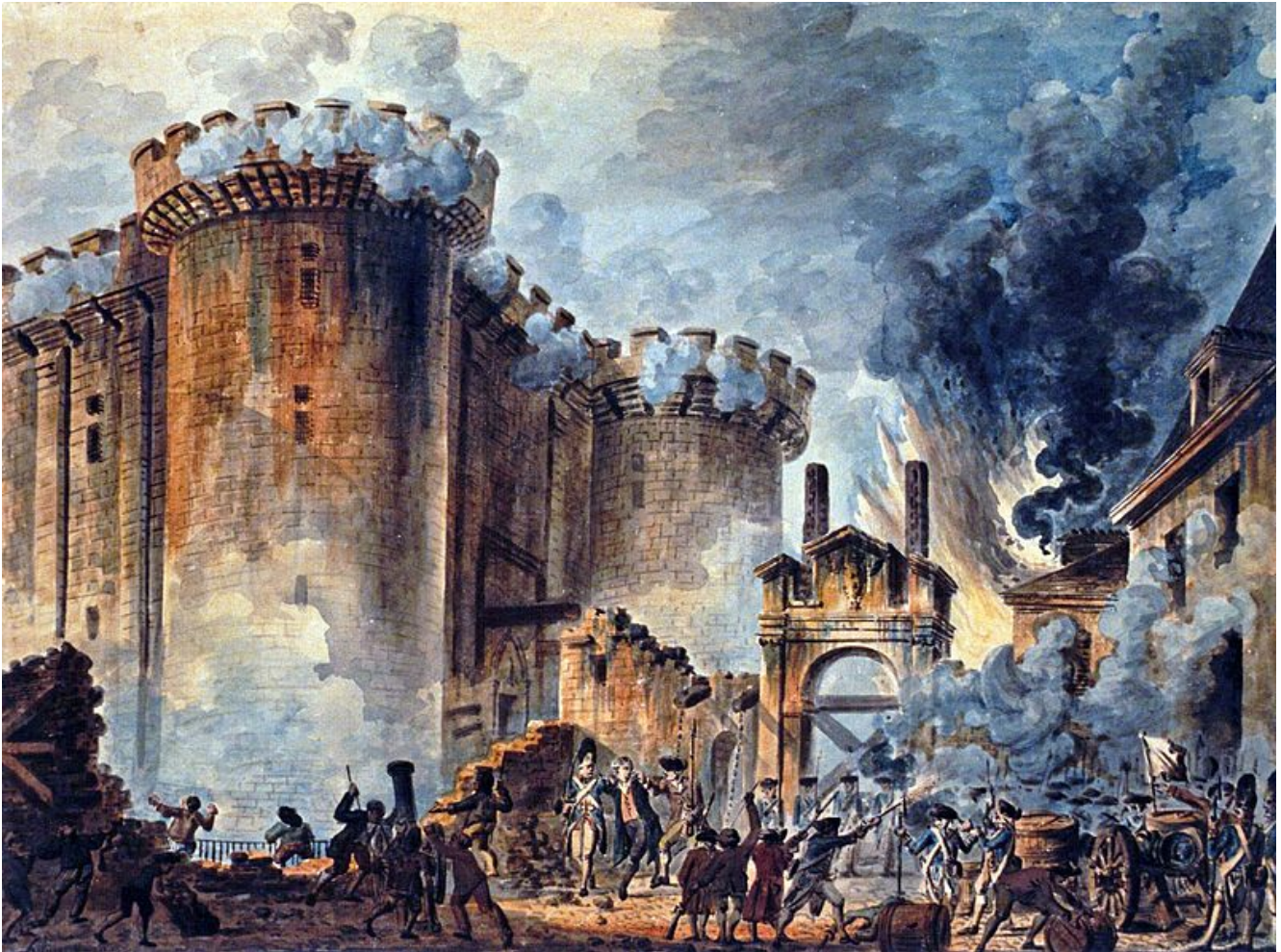
La prise de la Bastille, 14 juillet 1789

La Révolution française fut, au contraire, de nature religieuse plus que politique. L'historiographie libérale a déformé le souvenir des événements. On s'imagine que la Révolution française, c'est le pauvre peuple opprimé qui renverse la monarchie pour établir la démocratie : *Liberté, Égalité, Fraternité*. Il n'en est rien. La Révolution française fut déclenchée par les nobles, qui refusaient de payer des impôts; elle fut aggravée par

¹ Version remaniée d'un article paru sous le titre « Révolution et Christianisme », *Les Cahiers de l'Agora*, n° 4 (printemps 1989), p. 43-49.

² Charles Maurras parlait de la « Révolution dite française » pour souligner le rôle déterminant des forces étrangères à la France dans ce mouvement : le protestantisme d'origine allemande, la franc-maçonnerie d'origine anglaise, la secte philosophique très cosmopolite. Les protestants français étaient surnommés « huguenots », une déformation du mot allemand *Eidgenossen*, qui signifie « camarades liés par serment », peut-être par allusion aux complots fomentés par la « religion prétendue réformée », suivant l'expression des catholiques du XVII^e siècle.

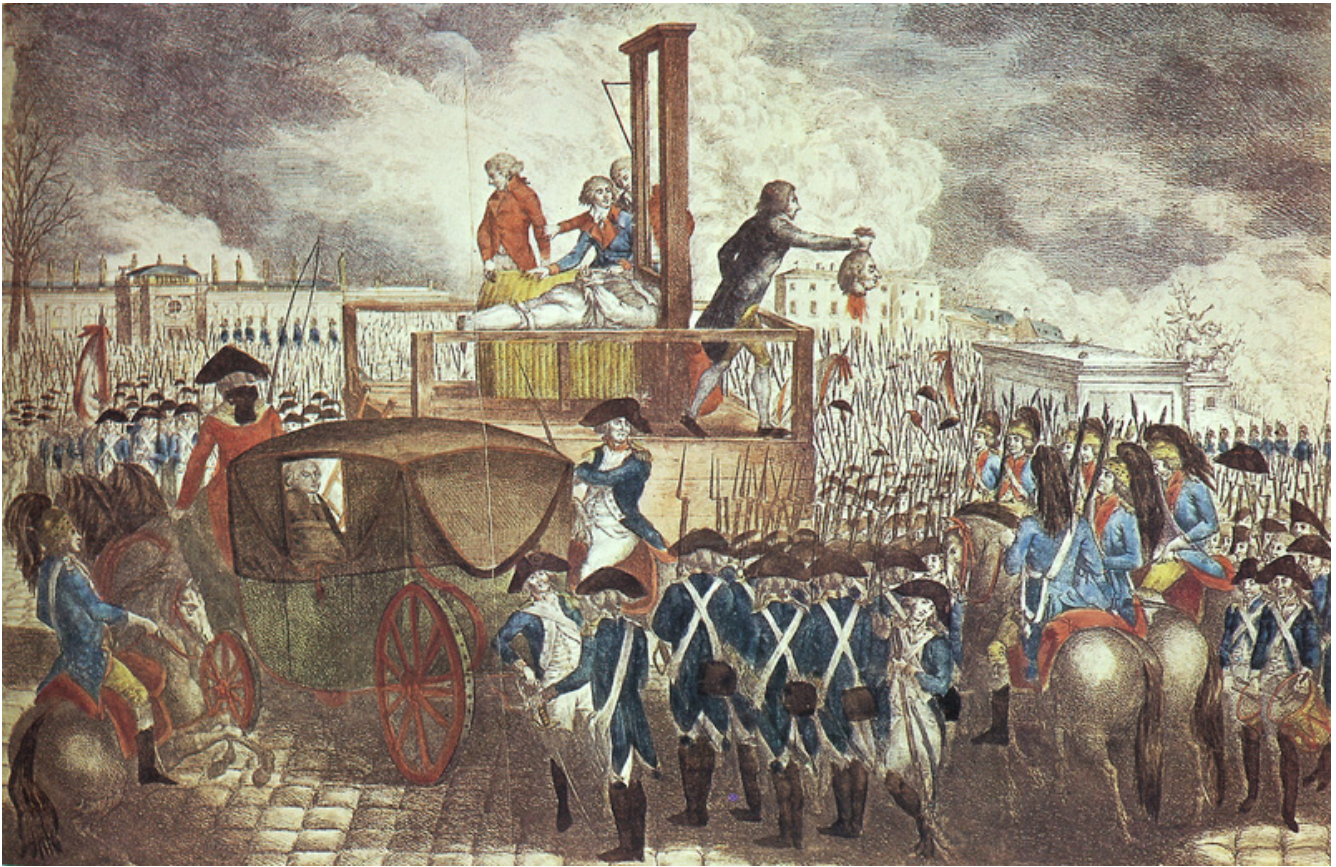
les gallicans et les jansénistes, qui entendaient soumettre l'Église à l'État; elle fut soutenue par les francs-maçons, qui voulaient décatholiciser la France; elle fut complétée par les républicains, qui voulaient instaurer la démocratie... en commençant par la dictature militaire de Napoléon Bonaparte. Le tout a été financé par l'Angleterre, qui voulait affaiblir son ennemi héréditaire, la France.



"La prise de la Bastille". Au centre, on peut voir l'arrestation du gouverneur de la Bastille, Bernard René Jourdan, marquis de Launay (1740-1789).

Artiste : [Jean-Pierre Houël](#). Source : [Wikipédia](#).

Louis XVI n'a pas été guillotiné en 1793 parce qu'il défendait l'absolutisme royal puisqu'il avait accepté, dès 1791, d'instituer une monarchie parlementaire. Il fut renversé et exécuté parce qu'il avait refusé de signer le décret de persécution de l'Église catholique. Le pape Pie VI avait raison de dire que le roi de France était mort en martyr. Il est mort pour sa foi plutôt que pour sa couronne.



L'exécution de Louis XVI, 21 janvier 1793, d'après une gravure allemande de 1793.

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ex%C3%A9cution_de_Louis_XVI).

La Révolution française a plongé l'Europe dans un climat qu'elle n'avait pas connu depuis la Guerre de Trente Ans (1618-1648). Les guerres de la république et de l'empire (1792-1815) étaient à la fois des guerres internationales, civiles et religieuses. L'idéologie accompagnait les canons. Les États et les Églises tombaient en même temps que les armées. C'était une « guerre totale » qui opposait deux visions du monde et dont l'enjeu était le salut de l'humanité :

« La Révolution française, écrit Alexis de Tocqueville, a opéré par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre; elle a considéré le citoyen d'une façon abstraite, en dehors de toutes les sociétés particulières, de même que les religions considèrent l'homme en général, indépendamment du pays et du temps. Elle n'a pas cherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en matière politique³. »

Les historiens libéraux et socialistes cherchent à nier le caractère religieux de la Révolution française pour mettre de l'avant des explications d'ordre socioéconomique. Depuis le Concile Vatican II (1962-1965), les historiens catholiques tendent également à

³ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Paris, Gallimard, Idées NRF, 1952, p. 71.

oblitérer cet aspect de l'histoire dans le but de réconcilier l'Église avec la « modernité », qui repose sur les principes de 1789. Il faut consulter les écrivains catholiques du XIX^e siècle pour découvrir le vrai visage de la Révolution française. Ceux du début du XX^e sont déjà trop marqués par le « catholicisme libéral » ou la « démocratie-chrétienne » pour être crédibles. Mais quelques auteurs plus récents osent tout de même aller à contre-courant de « l'historiquement correct », comme Jean Dumont (1923-2001) qui a publié à l'occasion du bicentenaire de la Révolution un ouvrage au titre révélateur : *Pourquoi nous ne célébrerons pas 1789*.

LA SECTE PHILOSOPHIQUE

Dans *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Jean Dumont démontre avec une érudition remarquable que l'antichristianisme primait sur l'antiroyalisme en 1789⁴. Il est le genre d'historien qui estime que les idées ont plus d'impact sur les sociétés que l'évolution du prix de la mélasse. Une révolution se fait dans les esprits avant de s'incarner dans les institutions.

Au XVIII^e siècle, les intellectuels européens ont renversé les principes directeurs la civilisation. L'idée de progrès a remplacé le culte révérenciel de la tradition. L'Âge d'Or se trouve désormais dans l'avenir plutôt que dans le passé. Les Modernes supplantent les Anciens. Jusqu'alors, les réformateurs s'efforçaient de revenir en arrière. La Renaissance voulait redécouvrir les grandeurs de l'Antiquité. Les protestants entendaient restaurer l'Église primitive. Désormais, les réformateurs veulent aller de l'avant, faire table rase du passé, recréer l'univers sur de nouvelles bases. Si Homère estimait que les héros de *Illiade* étaient inférieurs aux géants des temps anciens, Benjamin Franklin regrettait, au contraire, d'avoir vécu trop tôt : « La vie, disait-il, sera tellement plus belle dans un siècle, dans deux siècles, »

Selon la Philosophie des Lumières, la Raison doit remplacer la Révélation comme source de vérité et moyen de salut. « La Raison, écrivait Diderot, est à l'égard du philosophe ce que la Grâce est à l'égard du chrétien. » La traditionnelle maxime « *c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau* » doit être nuancée. Le Siècle des Lumières, c'est aussi Descartes et Newton⁵. C'est surtout l'idée du *tabula rasa*, du rejet de la tradition au sens de la transmission du savoir et de l'expérience de l'humanité. La Révolution française est la fille de Philosophie. Il faut être bêtement marxiste pour ne pas le constater.

Lorsque l'on parlait au XVIII^e siècle de la « Philosophie » avec un P majuscule, ce n'était pas au sens d'une discipline intellectuelle, mais bien au sens d'une secte, d'un groupe de militants unis par des liens secrets et soumis à une règle interne. Cette secte

⁴ Jean Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Paris, Critérion, 1984, 510 p.

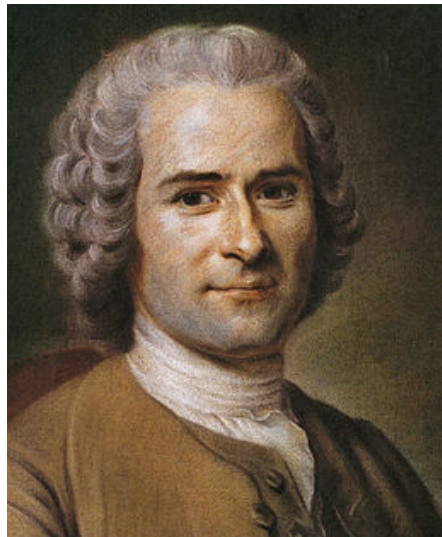
⁵ Bernard Faÿ, *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de Cluny, 1935, 286 p.

s'appelait tout simplement la franc-maçonnerie. Elle avait ses dogmes : la bonté naturelle de l'homme, le primat de la raison, le culte de l'avenir, l'égalité sociale, l'agnosticisme, etc. Elle avait ses prophètes : Voltaire, Rousseau, Locke, Montesquieu, Helvétius, etc. Elle avait sa Bible, *L'Encyclopédie* de Diderot. Elle proclamait une Bonne Nouvelle, la Tolérance religieuse. Elle avait ses temples, les académies littéraires. Elle avait son clergé, les initiés des sociétés maçonniques. Elle avait son bras séculier, les « despotes éclairés » : Marie-Thérèse d'Autriche, Frédéric II de Prusse, Catherine II de Russie, etc. Elle avait même ses démons, les jésuites.

Les Philosophes des Lumières : Voltaire, Rousseau et Diderot



François-Marie Arouet, dit Voltaire
Source : [Wikipédia](#).



Jean-Jacques Rousseau
Source : [Wikipédia](#).



Denis Diderot
Source : [Wikipédia](#).

Vers 1770, la plupart des royaumes européens étaient gouvernés par des princes ou des ministres imbus des idées philosophiques : Pombal au Portugal, Aranda en Espagne, Choiseul en France, Joseph II en Autriche, Frédéric II en Prusse, Catherine la Grande en Russie. Le « despotisme éclairé » a préparé le terrain au renversement des trônes. La secte philosophique était alors suffisamment puissante pour engager une lutte ouverte contre l'Église catholique.

Les monastères étaient leurs cibles préférées. Les Philosophes dénonçaient l'inutilité et l'immoralité des moines. Leurs arguments étaient fantaisistes, mais l'enjeu était de taille. L'idéal monastique posait un obstacle à l'orientation matérialiste que la secte voulait imprimer au monde. La Philosophie élevait la productivité économique au rang d'Absolu : la vie active devait l'emporter sur la vie contemplative, la prière nuisait au travail, le nombre de fêtes religieuses chômées devait être réduit. Le roman semi-pornographique de Diderot, *La religieuse* (1780), critiquait les prétendues « vocations forcées ». Mais la réalité était bien différente, car les révolutionnaires devront recourir aux baïonnettes pour expulser les religieuses de leurs couvents et les obliger à se marier.

Sous l'influence du discours utilitariste des Philosophes, les despotes éclairés ont commencé à supprimer ou à réorganiser les ordres monastiques dès les années 1760.

Les ministres des despotes éclairés



Choiseul (France)
Source : [Wikipédia](#).



Aranda (Espagne)
Source : [Wikipédia](#).



Pombal (Portugal).
Source : [Wikipédia](#).

La secte philosophique a remporté une victoire bien plus importante en obtenant que le pape Clément XIV supprime la Compagnie de Jésus en 1773. Les jésuites savaient répondre aux faux raisonnements et aux calomnies des philosophes. Le Père Guillaume-François Berthier a été surnommé « l'Anti-Voltaire ». Il donnait la réplique au Menteur de Ferney et au Rêveur de Genève avec un sens de la polémique qui tétanisait ses adversaires⁶. Cet écrivain est aujourd'hui oublié. On ne le trouve même pas dans le *Robert des noms propres*. À l'époque, il était pourtant plus connu que Voltaire. Mais ses œuvres ne sont jamais rééditées, car ce sont les vainqueurs qui écrivent l'histoire. Les jésuites furent expulsés du Portugal (1759), de la France (1763) et de l'Espagne (1767). Tous leurs ennemis se liguerent contre eux : les gallicans, les jansénistes, les régaliens, les protestants, les francs-maçons, les oppresseurs des Indiens, et, bien sûr, les philosophes⁷. Les Bourbons de France, d'Espagne et des Deux-Siciles firent pression sur le Saint-Siège pour qu'il supprime l'ordre. Les papes de ce temps n'imposaient plus le respect aux princes. Ils ont défendu mollement les jésuites. Clément XIV finit par céder aux menaces.

⁶ *Observations sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau par le Père G.-F. Berthier*, Paris, Mérigot le jeune, 1789, 297 p.

⁷ Les jésuites avaient fondé au Paraguay des « réductions », c'est-à-dire des territoires autonomes où les Indiens se gouvernaient eux-mêmes, tout en restant sous l'autorité de la couronne espagnole (1609-1763). Ces sociétés catholiques suscitaient le mépris des Philosophes des Lumières et l'envie des marchands d'esclaves de Sao Paulo et de Buenos Aires. La « liberté de pensée » était ainsi liée à la « liberté de commerce ». Les réductions seront supprimées en même temps que les jésuites, au grand malheur des Indiens guaranis, qui seront quasiment exterminés.

Il publia un bref de suppression de la Compagnie de Jésus dans le monde entier, mais en disant : « Je me suis tranché la main droite. »

La secte philosophique triomphait. Le ministre de Louis XV, Choiseul, déclara : « Nous avons tué le fils. Il ne nous reste plus qu'à en faire autant pour la mère, notre Sainte Église romaine. » Voltaire prophétisait : « Dans vingt ans, il n'y aura plus d'Église. » D'Alembert se moquait de « la grande sottise du pape de casser ainsi son régiment de gardes par complaisance pour les princes catholiques ». Il ajoutait dans une lettre à Voltaire : « Que la canaille janséniste nous débarrasse des polissons jésuites. Ne fais rien pour empêcher que ces araignées se dévorent les unes les autres. (...) Les jésuites étaient les troupes régulières et disciplinées luttant sous l'étendard de la Superstition [l'Église] (...) Les jansénistes ne sont que des cosaques dont la Raison va vite se débarrasser maintenant qu'ils doivent se battre seuls. »

La haine de l'Église catholique était la passion dominante de la secte philosophique. « Écrasons l'Infâme », répétait Voltaire. Le Siècle des Lumières ne prônait ni la liberté ni la démocratie. Les Philosophes méprisaient le peuple. Ils réduisaient la religion à un instrument de pouvoir au service d'une élite soi-disant éclairée : « Je veux, disait Voltaire, que mon serviteur et que ma femme soient catholiques pour être moins volé et moins cocu. » Cette élite pouvait, quant à elle, se permettre tous les plaisirs puisqu'elle était « par delà le bien et le mal ». Les Philosophes admiraient les institutions anglaises. Mais l'Angleterre du XVIII^e siècle n'était pas une démocratie. C'était un régime aristocratique et fanatiquement protestant. La Chambre des Communes était élue au suffrage censitaire. Seulement 3% des Anglais avaient le droit de vote. L'anglomanie des Philosophes reposait sur un sentiment aristocratique, sur le désir de la noblesse française de se soustraire à l'autorité du roi et du clergé, qui protégeaient le peuple contre l'avidité des Grands. Les Philosophes aimaient frayer avec le pouvoir et ils vivaient habituellement aux crochets de la noblesse riche et oisive, créée par la centralisation louis-quatorzienne. Voltaire était l'historien de Louis XV, le correspondant de Catherine II et l'ami personnel de Frédéric II⁸. Les écrivains à la mode ressemblaient aux « intellectuels de service » des régimes totalitaires du XX^e siècle.

On objectera peut-être que Jean-Jacques Rousseau est le « père » de la démocratie. C'est vrai, mais le Siècle des Lumières était davantage voltairien que rousseauiste. On ne s'enticha du *Contrat social* et de *L'Émile* qu'au XIX^e, voire au XX^e siècle.

« *S'il fallait, écrit Pierre Gaxotte, ramener à l'unité la pensée du XVIII^e siècle, ou du moins de ses écrivains, on pourrait avancer qu'elle a été antichrétienne; on ne saurait prétendre qu'elle ait été antimonarchique*⁹. »

⁸ Rappelons que Voltaire et Frédéric II étaient tous deux homosexuels, ce qui faisait à l'époque circuler des rumeurs. Mais leur relation semble être toujours restée d'ordre intellectuel.

⁹ Pierre Gaxotte, *Le Siècle de Louis XV*, Paris, Le club des amis du livre, 1963, p. 160.

LA CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ

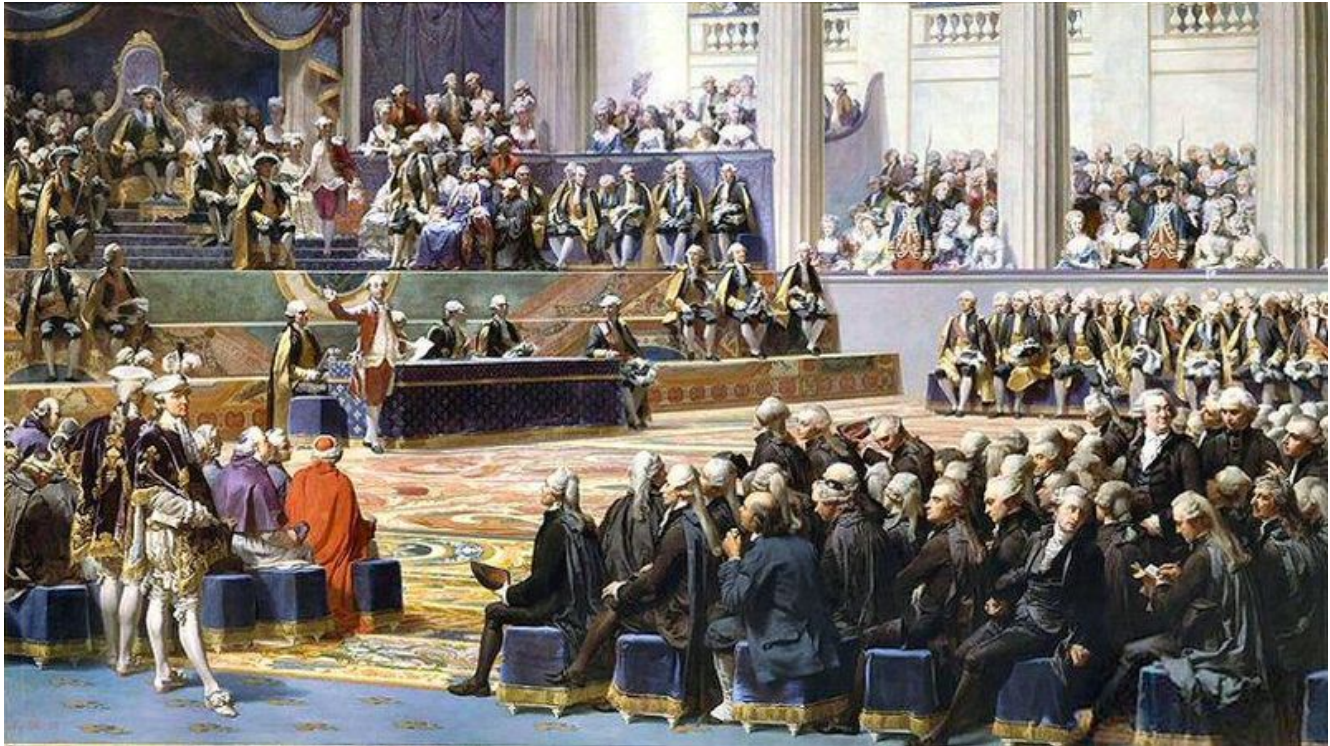
On oublie parfois qu'il s'est écoulé plus de trois ans entre l'ouverture des États-Généraux (5 mai 1789) et la proclamation de la République (22 septembre 1792). Au début, la Révolution entendait conserver la monarchie, mais en limitant l'autorité royale par une forme de parlementarisme à l'anglaise. Cette réforme politique fut rapidement acceptée par Louis XVI. La Constitution de 1791 partagea l'autorité politique entre le roi et l'Assemblée nationale. Ce n'est pas la réforme constitutionnelle qui provoqua une crise politique, mais la réforme religieuse. Les révolutionnaires auraient aimé que Louis XVI devienne un « despote éclairé », qu'il se fasse le champion de la Philosophie contre l'Église. Ils ont forcé le roi à porter d'abord la cocarde tricolore, emblème de l'Assemblée nationale, puis le bonnet phrygien, symbole du jacobinisme. Si la Révolution a pris un virage républicain, c'est parce que le roi Louis XVI a refusé, au sacrifice de sa vie, d'approuver les lois de persécution contre l'Église catholique.

Au départ, la Révolution n'était donc pas antiroyaliste, mais elle était ouvertement anticatholique. Certains évêques ont dû émigrer dès le mois d'octobre 1789. L'Assemblée nationale a saisi les biens de l'Église dès le mois de novembre. Elle a « libéré » les religieux et les religieuses de leurs vœux monastiques en décembre. Elle a supprimé les congrégations contemplatives et interdit de prononcer des vœux de religion en février 1790. Elle a adopté la Constitution civile du clergé le 12 juillet 1790. Elle a obligé les prêtres à prononcer un serment d'allégeance au nouveau régime, sous peine de déportation en Guyane française.

Cette dernière mesure déclencha la guerre civile. Les Vendéens ont pris les armes pour défendre le Christ et le Roi. Un prêtre sur deux refusa de prêter le serment à la Constitution civile du clergé, qui avait été condamnée par le pape Pie VI pour son caractère schismatique. Les « réfractaires » étaient alors déclarés « ennemis de la République ». Ils étaient passibles de mort ou de déportation. La moitié des prêtres réfractaires ont péri sous la guillotine, dans les prisons ou dans les centres de déportation, véritables ancêtres des camps de concentration. Pas moins de 119 des 120 prêtres qui furent déportés à Cayenne (Guyane) sont morts durant la traversée. La Terreur de 1793 n'a rien à envier au stalinisme.

La Constitution civile du clergé de France ne touchait pas directement aux dogmes de foi, mais elle modifiait la structure hiérarchique de l'Église. Les prêtres et les évêques devaient être élus par le peuple. L'élection épiscopale n'avait pas à être confirmée par le pape. Le découpage des diocèses s'alignait sur celui des 90 départements civils. Les paroisses ne devaient pas excéder 6000 âmes. Les monastères étaient supprimés. Les membres du clergé recevaient un salaire de l'État à titre de compensation pour la nationalisation des biens de l'Église. Ils étaient considérés comme des fonctionnaires de l'au-

torité civile. Le catholicisme restait religion d'État, mais la liberté de culte était accordée aux protestants et aux juifs. La loi affirmait également le principe de la liberté de conscience.



Les États-Généraux à Versailles. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Estates_Generals_of_1789).



Prêtres réfractaires montant à la guillotine. Source : [La question](https://www.laquestion.com/).

La question de la saisie par l'État des biens de l'Église, appelés « biens nationaux », était au cœur de la Révolution française. En 1789, l'Église possédait un sixième des terres arables de France. Les revenus de ces terres permettaient de financer les œuvres d'éducation et de charité pour les pauvres. Le peuple avait accès à des écoles paroissiales gratuites. On estime que le taux d'alphabétisation était de 20% à la veille de la Révolution, contre 7% au Moyen Âge et 1% dans l'Antiquité. L'Église avait fait progresser la civilisation, malgré ce qu'en disaient les Philosophes. La spoliation des biens de l'Église a porté un dur coup au peuple, qui n'avait plus accès aux écoles, aux hôpitaux et à la charité publique. Il faudra attendre 1850 avant que la France ne recouvre son taux d'alphabétisation de 1789, grâce aux nouvelles congrégations enseignantes fondées sous la Restauration. La mendicité et la famine, qui étaient disparues à la fin de l'Ancien Régime, reviendront en force sous la République et l'Empire. Sans l'Église, les pauvres, les malades et les infirmes étaient laissés à eux-mêmes. Quant aux « biens nationaux », ils seront vendus à vil prix aux chefs de la Révolution. Cette classe de nouveaux riches deviendra le meilleur rempart des « Immortels Principes de 1789 », car elle craignait que l'Église ne récupère ses terres à la suite d'une restauration monarchique.



Le pape Pie VI. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pape_Pie_VI).

La Constitution civile du clergé plaçait l'Église de France sous l'autorité de l'État plutôt que du Saint-Siège. C'était le triomphe du gallicanisme¹⁰. Le pape Pie VI estimait que cette loi séparait, en pratique, l'Église française de Rome. C'était un acte schismatique comparable à l'Acte de Suprématie du roi Henri VIII d'Angleterre (1534). Le Souverain Pontife condamna, par le bref *Quod aliquantum* (10 mars 1791), la Constitution civile du clergé et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen :

« En effet, quelle juridiction les laïques peuvent-ils avoir sur les choses spirituelles ? De quel droit les ecclésiastiques seraient-ils soumis à leurs décrets ? Il n'y a point de catholique qui puisse ignorer que Jésus-Christ, en instituant son Église, a donné aux Apôtres et à leurs successeurs une puissance indépendante de toute autre (...) Mais cette conduite n'étonnera pas ceux qui observeront que

l'effet nécessaire de la constitution décrétée par l'Assemblée est d'anéantir la Religion catholique, et avec elle l'obéissance due aux rois. C'est dans cette vue qu'on établit,

¹⁰ Gallicanisme : Hérésie qui tend à soustraire les princes et les évêques à l'autorité du pape, et à constituer des Églises nationales sous la juridiction de l'État.

comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes¹¹. »

Cette fois le schisme était consommé et la France était plongée en pleine guerre de religion. Il y avait l'Église constitutionnelle, favorable à la Révolution, et l'Église catholique, résolument contre-révolutionnaire. La terrible guerre de Vendée débouchera sur ce que l'historien Reynald Secher a appelé le « génocide franco-français¹² ». Épargnons aux lecteurs l'horrible description des massacres opérés par les « colonnes infernales » au nom de la « République Une et Indivisible ».



← Henri de La Rochejaquelein au combat de Cholet, 17 octobre 1793, peinture de Paul-Émile Boutigny, Musée d'art et d'histoire de Cholet.
Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Henri_de_La_Rochejaquelein).

¹¹ http://laportelatine.org/bibliotheque/encycliques/PieVI/Quod_Aliquantum.php

¹² Reynald Secher, *Le génocide franco-français : la Vendée vengée*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, 338 p.

LA RELIGION CIVIQUE

La Constitution civile du clergé s'inscrit dans un projet de sécularisation de l'Église. La mission de l'Église n'est plus d'ordre spirituel, mais d'ordre matériel. La religion doit être le ciment idéologique de la société civile. C'est la « religion civique » du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau :

« Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogme de religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas¹³. »

Ainsi, Jean-Jacques Rousseau prône à la fois la tolérance religieuse et l'ostracisme de tous ceux qui ne croient pas à la nouvelle religion civique. Pas de liberté pour les ennemis de la liberté. La Révolution proclame la liberté de cultes et persécute l'Église catholique. Ce paradoxe s'explique de la manière suivante. La religion civique a pour fonction d'unir toutes les composantes de la société, de fonder la « République Une et Indivisible ». L'autorité transcendante n'est plus Dieu, car les citoyens ont le droit d'avoir des conceptions différentes de la divinité. C'est désormais la volonté générale qui est le fondement de l'État. Mais ce que Rousseau appelle la « volonté générale », ce n'est pas une simple majorité démocratique, comme on pourrait le penser. Augustin Cochin a bien compris que la fameuse volonté générale est plutôt un concept théologique, une puissance supérieure qui n'a rien à voir avec l'opinion du peuple.

« La volonté générale de Rousseau n'a rien de commun avec la volonté du plus grand nombre. Ce n'est pas une réalité actuelle, tangible, d'ordre historique et politique. C'est une idée limite, une notion de valeur religieuse; et la seule manière de la définir, c'est de lui appliquer les formules employées par les théologiens pour définir l'action de la grâce et les rapports de l'homme avec Dieu¹⁴. »

Selon la Philosophie, la volonté générale ne correspond donc pas à l'opinion de la majorité du peuple, qui est habituellement rétrograde, mais plutôt à l'opinion de « l'esprit public », de « l'avant-garde éclairée » de la « nation » ou du « prolétariat », c'est-à-dire des idéologues réunis en loge maçonnique. Et ces réunions ressemblent plus à des cérémonies religieuses qu'à des assemblées délibérantes. Les maçons des grades inférieurs n'y viennent pas pour discuter, mais pour se laisser former par les maçons des grades supérieurs, d'ailleurs inconnus. Il peut y avoir des discussions pour encourager la participation et faciliter l'endoctrinement, mais les prises de position sont déterminées à l'avance par un petit groupe d'initiés, comme dans les parlements, les conseils d'administration, les syndicats, les commissions d'enquête et autres « assemblées citoyennes ». La soi-disant démocratie repose sur les méthodes maçonniques de manipulation et de

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, Paris, Seuil, coll. Points, 1977, p. 311.

¹⁴ Augustin Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* (1921), Paris, Copernic, 1978, p. 29.

rééducation des participants. Notons que les grandes orientations des sociétés démocratiques ne sont jamais soumises réellement à l'opinion publique : libre-échange économique, néolibéralisme, mondialisme, laïcisme, multiculturalisme, abolition de la peine de mort, mariage gay, avortement, euthanasie. Dans quel référendum ou dans quelle élection le peuple s'est-il exprimé sur ces sujets? Presque jamais. S'il avait été vraiment consulté, le peuple aurait rejeté toutes ces politiques mortifères. Ces orientations sont pourtant présentées comme un « progrès démocratique ». En réalité, elles émanent des cercles d'initiés qui représentent une oligarchie richissime, arrogante et démoniaque. C'était la même chose pour les sociétés de pensée qui ont préparé la Révolution française.

Aujourd'hui, la religion civique est bien établie. La Démocratie est son Dieu, la Liberté son dogme, les Droits de l'Homme ses Dix Commandements, l'ONU son bras séculier. Cette religion démocratique peut prendre un visage athée, agnostique ou vaguement déiste, au libre choix de chacun. Elle a même réussi à se rallier l'Église catholique depuis le Concile Vatican II. Mais au temps de la Révolution française, elle devait encore se donner une apparence chrétienne pour être crédible. L'Église constitutionnelle joua ainsi un rôle de transition entre la société chrétienne et la société libérale.

L'Église catholique s'oppose à cette religion civique par sa seule existence. En tant qu'institution divine, elle ne peut pas se fondre dans la société civile. La distinction entre l'Église et l'État (« *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César* ») brise l'unité des composantes égalitaires de la cité rousseauiste. Le principe de la primauté du pouvoir spirituel (Église) sur le pouvoir temporel (État) est inconciliable avec le rôle subalterne que Rousseau attribue à la religion dans la société. Dans le christianisme, c'est la Loi de Dieu qui détermine la nature du Bien et du Mal. Dans la religion civique, c'est la volonté générale qui définit une loi morale évolutive. Le pape Pie VI avait bien compris que les principes philosophiques qui étaient à la base de la Constitution civile du clergé finiraient par détruire le christianisme.

L'ÉGLISE CONSTITUTIONNELLE

L'Église constitutionnelle n'est pas soudainement apparue en 1790. Le terrain avait été préparé par les théologiens du XVIII^e siècle qui cherchaient à concilier l'Église et la Philosophie. Ces « chrétiens éclairés » ressemblaient aux catholiques libéraux du XIX^e siècle et aux modernistes du XX^e. Ils cherchaient, eux aussi, à réconcilier l'Église et la Modernité. Ils faisaient de subtiles distinctions entre la bonne et la mauvaise philosophie, comme d'autres le feront plus tard entre le bon et le mauvais libéralisme ou le bon et le mauvais socialisme. Ils admettaient le primat de la Raison, tout en rejetant certaines conclusions rationalistes. Ils étaient comme ces catholiques qui approuvent le libéralisme ou le socialisme, mais qui en dénoncent les « excès ». Leur pire ennemi n'était pas Voltaire, mais « l'obscurantisme » des jésuites (on dirait de nos jours : intégrisme ou

traditionalisme). Les « chrétiens-philosophes » trouvaient des alliés parmi les gallicans, les jansénistes et les régaliens¹⁵. Ils étaient au fond des crypto-protestants.

Les prêtres « constitutionnels » ou « assermentés », qui pouvaient exercer librement leur ministère parce qu'ils avaient fait le serment d'allégeance à la Constitution de 1791, n'avaient pas, traditionnellement, bonne réputation dans les livres d'histoire. Ils étaient présentés comme des « collaborateurs », par opposition aux « résistants », les prêtres réfractaires, les saints martyrs de la Révolution. Mais un historien moderne, l'abbé Bernard Plongeron, a voulu réhabiliter l'Église constitutionnelle en présentant le « christianisme éclairé » du XVIII^e siècle comme une anticipation de l'esprit de Vatican II.

« [Au Siècle des Lumières] Tout se passe comme si devant l'effondrement d'une vue globale et fixe du monde par l'explosion des pluralismes socioculturels, la revanche de la "modernité" et la montée de l'incrédulité, certains chrétiens, résolus à évangéliser une humanité saisie dans ses spectaculaires transformations, cherchaient un nouveau langage mieux adapté, une insertion dans les grandes fermentations de leur temps¹⁶. »

L'Église constitutionnelle et l'Église conciliaire ont effectivement des traits communs : contestation de la hiérarchie ecclésiastique et de la primauté romaine, remise en question de la vie contemplative, usage des langues vernaculaires dans la liturgie, rejet du célibat ecclésiastique, retour au christianisme primitif. Au fond, l'Église constitutionnelle ressemblait beaucoup à l'Église anglicane. Un protestantisme diffus avait imprégné une partie du clergé catholique par le biais de la Philosophie des Lumières. Pierre Gaxotte rappelle que le protestantisme fut, en quelque sorte, à l'origine de la Révolution française.

« La Réforme [protestante] fut une première explosion d'individualisme. Les grandes questions intellectuelles et sociales, au lieu d'être résolues en commun et dans les voies traditionnelles, commencèrent à être interprétées dans le secret des cœurs et l'isolement des consciences. Les aspirations incertaines de chaque individu devinrent pour lui vérité et dieu. L'activité concertée des groupements naturels, leurs habitudes de discipline religieuse et esthétique, s'effacèrent devant les initiatives particulières de chacun de leurs membres¹⁷. »

De son côté, Bernard Faÿ estime que le déisme des Philosophes est aussi, et paradoxalement, d'origine protestante¹⁸.

¹⁵ Jansénisme : Doctrine hérétique de Jansénius (1585-1638), qui enseignait la prédestination des âmes au ciel ou à l'enfer, et qui prônait une spiritualité excessivement austère et rigoriste, comparable au puritanisme chez les protestants et au pharisaïsme chez les juifs.

Régalisme : Doctrine du pouvoir absolu de l'État sur la société civile, et même sur l'Église catholique.

¹⁶ Bernard Plongeron, « Recherches sur l'*Aufklärung* catholique en Europe occidentale », *Revue d'histoire du monde contemporain*, vol. 16, 1969, p. 573.

¹⁷ Pierre Gaxotte, *La Révolution française* (1928), Paris, Fayard, 1970, p. 56.

¹⁸ Déisme : Doctrine qui soutient que Dieu a créé l'univers, mais sans prescrire ni culte ni loi. Les déistes prônent une religion naturelle, fondée sur la raison plutôt que la révélation. Les hommes sont ainsi libres de se gouverner eux-mêmes, en politique comme en morale. Les Philosophes des Lumières étaient généralement déistes plutôt qu'athées. Mais le déisme débouche sur un athéisme pratique : Dieu existe, mais les hommes peuvent vivre sans en tenir compte.

« Les déistes partent du christianisme tel que la Réforme [protestante] leur a fourni, avec son besoin de remonter aux sources historiques de l'Église et son désir de restaurer une foi qui corresponde à toutes les exigences intellectuelles de leur temps; mais ils ont perdu le sens et le goût du christianisme. Ils continuent la lutte de la Réforme bien au-delà des buts que s'était proposée la Réforme. Ils se retournent contre le christianisme qu'ils flagellent au nom de la raison et de l'histoire comme les premiers réformateurs [protestants] flagellaient le catholicisme au nom du bon sens et de la Bible¹⁹. »

En établissant entre Dieu et l'homme une relation directe, fondée sur la Bible et l'Esprit-Saint, sans les intermédiaires hiérarchiques de l'Église (saints patrons, sacrements, sacerdoce, tradition, magistère), le protestantisme préfigurait l'idée de démocratie, qui établit également entre l'État et le citoyen une relation directe fondée sur le suffrage universel et le droit positif, sans la médiation des corps intermédiaires de la société d'Ancien Régime (clergé, noblesse, corporations de métiers)²⁰. L'origine protestante de la démocratie se perçoit surtout dans les Églises calvinistes, où les pasteurs sont élus par les fidèles. Les Églises anglicanes et luthériennes ont conservé une mentalité hiérarchique plus proche de l'Église catholique.

La Réforme protestante est donc à l'origine de l'égalitarisme de 1789. « Le libéralisme, disait Léon XIII, a le protestantisme pour père et le socialisme pour fils. » En condamnant la Constitution civile du clergé, le Saint-Siège condamnait en fait l'esprit de la Révolution française, l'idée que « *tous les hommes naissent libres et égaux* ». L'Église enseigne, au contraire, que tous les hommes naissent esclaves du péché originel et que Dieu les a créés inégaux pour assurer l'harmonie sociale. L'Évangile et les Droits de l'Homme sont inconciliables, malgré ce qu'en pensaient les « chrétiens éclairés » du XVIII^e siècle ou ce qu'en pensent les « catholiques progressistes » de nos jours. La suite de l'histoire de la Révolution française le prouve amplement.

LA DÉCHRISTIANISATION DE L'AN II

La Révolution mange ses enfants. Les prêtres constitutionnels, qui avaient pourtant collaboré avec elle, subiront eux mêmes la persécution. De 1789 à 1792, la Révolution a voulu pousser l'Église catholique au schisme. Sous la Terreur de 1793, elle cherchera à l'exterminer purement et simplement. La déchristianisation suivit la décatholicisation. L'hérésie affaiblit l'Église et le païen lui donne ensuite le coup de mort. Cela s'est vu souvent dans l'histoire. Au VII^e siècle, les monophysites d'Égypte et les nestoriens de Syrie ont fait alliance avec les musulmans pour se « libérer » du pape et de l'empereur

¹⁹ Faÿ, *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle au XVIII^e siècle*, p. 70-71.

²⁰ Le « droit positif », ce sont les lois écrites adoptées par l'État. Il se distingue du « droit naturel », qui repose sur des principes transcendants de justice fondés sur la Loi de Dieu (pour les théistes) ou la Raison humaine (pour les déistes).

byzantin. Ils ont ensuite vu que le joug islamique était bien pire que celui du Saint-Siège. Les musulmans ne faisaient pas de différence entre un chrétien catholique ou un chrétien schismatique : ils massacraient tous ces « roumis ». La Révolution française fit de même. Le clergé assermenté sera persécuté de la même manière que le clergé réfractaire. Mais les prêtres constitutionnels iront moins souvent jusqu'au martyre, car leur foi avait été affaiblie par l'hérésie catholico-philosophique. Certains prêtres constitutionnels vont même présider les sinistres tribunaux révolutionnaires. Les prêtres martyrs furent souvent condamnés à la guillotine par des prêtres défroqués, que l'on surnommait à l'époque les « curés rouges » : *Homo homini lupus, clericus clerici lupissimus* (L'homme est un loup pour l'homme, le prêtre est un plus grand loup pour le prêtre).

L'Église constitutionnelle était en déclin à la fin de la Législative (1792). Le peuple préférait les messes clandestines du clergé réfractaire aux messes légales du clergé constitutionnel. L'État républicain avait réduit les avantages financiers de l'Église constitutionnelle et il intervenait dans tous les détails de la vie religieuse. L'Assemblée nationale avait interdit le port du costume ecclésiastique, permit le mariage des prêtres et imposé la messe en langue vernaculaire, malgré les protestations de certains évêques constitutionnels, qui gardaient encore quelque chose de catholique.



Le [prêtre Noël Pinot](#) célèbre une messe clandestine. Angers, Église de St-Joseph. Toile de René-Victor Livache 1870 (1831-1909). On remarquera les deux enfants sur la gauche, qui semblent regarder la scène depuis l'extérieur du cadre.

Source : PatrimoineHistoire.fr.



Jean-Baptiste Gobel, né à Thann (Haut-Rhin) le 1er septembre 1727 et mort guillotiné à Paris le 13 avril 1794, est un prélat, évêque auxiliaire de Bâle puis évêque constitutionnel de la Seine pendant la Révolution. Source : [Wikipédia](#).

Cependant, ce n'était pas le cas de l'évêque constitutionnel de Paris, Mgr Jean-Baptiste Gobel, qui lança le mouvement de déchristianisation de l'An II (1793), après avoir défroqué publiquement. Tous les évêques et 24 000 prêtres constitutionnels, sur 29 000, le suivirent dans l'apostasie. Notons qu'un grand nombre d'entre eux ont agi par peur de la guillotine. Les « chrétiens éclairés » n'avaient généralement pas le courage des « intégristes ». Une foi altérée résiste rarement à la persécution physique. Robespierre a finalement fait guillotiner Gobel, qui était lié aux hébertistes. Il semble que le prélat jacobin ait renoncé à ses erreurs et demandé pardon à Dieu avant de monter sur l'échafaud. Tant mieux pour lui. Mais retenons que si les martyrs de la Révolution témoignaient de leur foi, les victimes de la Révolution ne témoignaient que de leur bêtise.

La persécution religieuse atteignit un sommet sous la Terreur de 1793. On fermait les églises, après les

avoir pillées. On rasait les clochers parce que leur surélévation contredisait le principe d'égalité. On imposait le ridicule calendrier républicain avec ses semaines de dix jours pour faire disparaître le dimanche et les autres fêtes chrétiennes. On rayait les noms de saints de la toponymie. On interdisait l'expression publique de toute opinion religieuse au nom de la liberté religieuse. On déportait et guillotinaient systématiquement les prêtres. Notre-Dame de Paris fut convertie en « Temple de la Raison ».

Robespierre, sombrant dans la folie, organisa une cérémonie à l'Être suprême qui fit rire ses principaux collaborateurs. On propageait la dévotion aux « Saintes Patriotes », ces prétendues victimes des royalistes que l'on avait vues s'élever au ciel sur des ailes tricolores. Les jacobins défilaient en procession derrière le cœur de Marat, conservé dans un vase sacré. « Vive la Sainte Montagne », s'écriait le prêtre apostat Jean-Marie Delaunay. La Révolution imitait toutes les cérémonies de l'Église catholique, car Satan est le singe de Dieu²¹.



Maximilien de Robespierre.
Source : [Wikipédia](#).

²¹ Albert Soboul, « Sentiments religieux et cultes populaires pendant la Révolution », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 29, 1957, p. 193-213.

Le mythe de l'égalité, le culte de la volonté générale, la foi dans le progrès indéfini des virtualités humaines avaient produit leur conséquence logique : l'auto-divinisation de l'homme dans un délire prométhéen.



Vue du jardin national et des décorations, le jour de la fête célébrée en l'honneur de l'être suprême, 1794. Musée Carnavalet, Paris. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Jardin_national).

Robespierre a lui-même ralenti le mouvement de déchristianisation, non pas par amour de la liberté, comme l'ont écrit ses hagiographes, mais plutôt parce que les révolutionnaires ne savaient pas vraiment par quoi remplacer le christianisme²². Le Comité de Salut public semblait avoir perdu le contrôle de la Révolution. Il était dépassé par les initiatives locales des sections jacobines. La Révolution française n'était pas aussi bien organisée que la Révolution bolchevique. De toute manière, l'État républicain fut forcé d'admettre qu'il ne pouvait pas déraciner la religion d'un peuple en si peu de temps²³. Il fallait une stratégie à plus long terme, fondée sur un système scolaire anti-chrétien.

²² Serge Bianchi, « La déchristianisation de l'An II : un essai d'interprétation », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 50, 1978, p. 341-371.

²³ Les historiens divergent d'opinion sur l'impact de la Révolution française sur la religiosité populaire. Jean de Viguerie soutient qu'elle provoqua un déclin réel de la pratique religieuse : *Christianisme et Révolution : cinq leçons d'histoire de la Révolution française*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1986, 264 p. Michel Vovelle affirme que le déclin était déjà amorcé

La politique religieuse du Directoire (1795-1799) oscilla entre la libéralisation et la persécution. La Constitution de l'An III (1795) proclamait la laïcité de l'État, mais on continua à déporter les prêtres. Mgr Henri Grégoire, évêque de Blois, tenta sans succès de faire renaître l'Église constitutionnelle. Le directeur La Révellière-Lépeaux essaya de promouvoir la « théophilanthropie²⁴ ». Napoléon Bonaparte décida finalement de conclure une trêve entre l'Église et la Révolution. Il signa en 1801 un concordat qui redonnait à l'Église catholique son statut de religion officielle, mais en la soumettant à l'État dans une optique gallicane et en maintenant le principe de la liberté religieuse, contenu dans la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789. Le pape demanda aux Chouans de déposer les armes.



Signature du Concordat entre la France et le Saint-Siège, le 15 juillet 1801. Source : [Wikipédia](#).
Œuvre de [François Gérard](#) (1770–1837). [Musée de l'Histoire de France \(Versailles\)](#)

avant la Révolution, dès les années 1770 : *La Révolution contre l'Église, de la Raison à l'Être suprême*, Paris, Éditions Complexe, 1988, 311 p.

²⁴ La théophilanthropie vise à permettre aux individus d'être éclairés et civiquement éduqués sans être gâtés par les dangers de l'irréligion. Elle se veut une religion tellement raisonnable qu'elle emporterait l'adhésion complète de l'intelligence. La vision est ici très utilitariste, cette religion se veut comporter tous les avantages des anciennes sans les inconvénients. Les croyances des théophilanthropes sont au nombre de deux : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ces croyances donnent de l'intérêt à être bon citoyen, car les actions de l'homme gardent un sens même après sa mort et il a également intérêt à bien agir de son vivant. Les théophilanthropes ne s'intéressent point, en principe, à la théologie. Cette religion doit permettre de réconcilier les différentes églises. (*Wikipédia*)

LE SANS-CULOTTE DE NAZARETH

Le concordat napoléonien a mis fin à la guerre civile qui déchirait la France depuis dix ans, mais il n'a pas mis fin au conflit idéologique qui opposait, et qui oppose toujours, les Immortels Principes de 1789 à l'Église catholique. Les divergences actuelles entre les catholiques « modernistes » et « traditionalistes » en sont l'héritage. Le cardinal Suenens affirmait que le Concile Vatican II, c'était « 1789 dans l'Église », pendant que le cardinal Ratzinger parlait d'une nécessaire « restauration » catholique.

On a tenté depuis longtemps de « christianiser » les idées de la Révolution française. Les écrivains romantiques des années 1830 soutenaient que la Révolution avait accompli le message de l'Évangile. Le thème du « Jésus sans-culotte » était déjà devenu un lieu commun dans le discours de ceux qui essayaient de réconcilier le catholicisme et le libéralisme²⁵. À leurs yeux, le Christ était revenu sur terre sous la forme du peuple révolutionnaire pour renverser les aristocrates et le clergé. Jésus ne disait-il pas « qu'il serait plus difficile à un riche de rentrer au royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille », et n'avait-il pas qualifié les prêtres juifs de « sépulcres blanchis »? Les communistes de Gracchus Babeuf, qui formaient l'aile la plus radicale du parti jacobin, se réclamaient ouvertement de l'Évangile. Les « curés rouges » (Roux, Fauchet, Bonneville, Lamourette), qui envoyaient les prêtres à la guillotine, prêchaient l'égalité sociale au nom de Jésus-Christ²⁶.

Le mythe du Christ révolutionnaire avait été répandu par les Philosophes du Siècle des Lumières²⁷. Ceux-ci niaient la divinité de Jésus, mais ils retenaient son enseignement moral, prétendument contestataire de l'ordre social de son temps. Ils laïcisaient le Christ en l'assimilant aux Grands Législateurs comme Solon, Lycurgue, Numa ou ... Rousseau. Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales écrivait, en 1777, que l'enseignement de Jésus-Christ préfigurait « l'admirable Constitution de Philadelphie », la cité idéale fondée par le quaker William Penn. L'image de Jésus-Christ était même récupérée par les anticléricaux, qui soutenaient que sa mission visait essentiellement à libérer les juifs du joug accablant des lévites et des pharisiens.

Plusieurs Philosophes invoquaient le communisme de l'Église primitive (*Actes* 2, 44) pour justifier leurs projets de société égalitaire. Thomas More (*L'Utopie*) et Tommaso Campanella (*La Cité du Soleil*) avaient ouvert la voie à ce genre littéraire, qui sera repris au XVIII^e siècle par des écrivains athées comme le curé Jean Meslier, le bénédictin dom

²⁵ Frank P. Bowman, *Le Christ romantique. 1789 : le sans-culotte de Nazareth*, Genève, Droz, 1973, 280 p.

²⁶ Albert Soboul, « Sur les curés rouges dans la Révolution française », *Comprendre la Révolution : problèmes politiques de la Révolution française (1789-1797)*, Paris, François Maspero, 1981, p. 187-202.

²⁷ Danièle Menozzi, *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Paris, Cerf, 1983, 282 p.

Deschamps ou l'obscur pamphlétaire Étienne-Gabriel Morelly, qui exercèrent une profonde influence sur le mouvement babouviste²⁸.

Les catholiques libéraux du XIX^e siècle (Lamennais, Montalembert, Lacordaire, Dupanloup) ont également tenté de réconcilier l'Église et la Révolution²⁹. Pendant ce temps, les auteurs contre-révolutionnaires, comme Joseph de Maistre et Louis de Bonald, assimilaient plutôt la Révolution française au règne de Satan.

L'ANTÉCHRIST RÉVOLUTIONNAIRE

Le cardinal Louis-Édouard Pie, évêque de Poitiers, écrivait en 1859 : « *La politique ainsi sécularisée (laïcité de l'État), elle a un nom dans l'Évangile. On l'y appelle le Prince de ce Monde (...) La puissance de la Bête, et cette puissance a reçu un nom aussi dans les temps modernes, un nom formidable qui, depuis soixante-dix ans, a retenti d'un pôle à l'autre, elle s'appelle la Révolution.* »

L'Église catholique a tenu ce discours antirévolutionnaire pendant tout le XIX^e siècle. Le *Syllabus des erreurs modernes*, publié par le pape Pie IX en 1864, déclarait sans ambages que le Pontife romain ne pouvait pas se réconcilier avec le libéralisme et la civilisation moderne, issus de 1789. Mais en 1892, le pape Léon XIII recommanda aux catholiques français de se rallier à la République, au grand scandale des monarchistes. Toutefois, ce ralliement était strictement politique. Le Saint-Père reconnaissait la légitimité de la forme démocratique de l'État, mais sans souscrire aux principes naturalistes et égalitaires de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Léon XIII précisa cette distinction dans l'encyclique *Graves de communi re* (1901) : « *Il est donc évident que la démocratie sociale et la démocratie chrétienne n'ont rien de commun; il y a entre elles toute la différence qui sépare le système socialiste de la profession de la foi chrétienne.* »

Georges Clémenceau avait demandé aux catholiques ralliés : « Vous acceptez la République, certes. Mais acceptez-vous la Révolution? » Il avouait ainsi que l'essence de la Révolution n'était pas la démocratie, mais le laïcisme et l'égalitarisme. Cependant, une société qui se veut chrétienne peut-elle être laïque et socialiste?

²⁸ Charles Rihs, *Les philosophes utopistes : le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, M. Rivière, 1970, 414 p.

²⁹ Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France (1828-1908)*, Paris, Slatkine, 1979, 312 p.

ÉGALITÉ ET ÉVANGILE

Le théosophe russe Nicolas Berdiaev raconte qu'il a été saisi par une sorte de terreur religieuse devant l'irrésistible progrès de la démocratie, et du principe d'égalité sociale qui la sous-tend. La démocratie était connue depuis l'Antiquité, notamment à Athènes³⁰. Mais elle ne se posait alors que dans le domaine politique, dans le choix des dirigeants par l'élection populaire. Aujourd'hui, dit-il, la démocratie déborde dans le domaine spirituel. Ce n'est pas la forme élective du gouvernement qui est dangereuse en soi, mais l'érection de la volonté générale en absolu :

« En tant que notion abstraite et suffisante qui n'est subordonnée à rien de supérieur, c'est une divinisation de l'homme et une négation de la source divine de l'autorité. Le peuple se suffit à lui-même. Le principe suprême de son existence est sa propre volonté, indépendamment de ce qu'elle vise, de ce qu'elle désire et de ce qu'elle contient. (...) Celle-ci peut désirer le mal le plus abominable, et le principe démocratique n'y pourra rien objecter. (...) Vous avez cru à la démocratie parce que vous avez cessé de croire à la justice et à la vérité. Si vous aviez foi en leur être objectif, vous auriez dû les placer au-dessus de la volonté du peuple et leur soumettre celle-ci. Mais pour vous, la vérité et la justice, c'est ce que dira le peuple. Vous voulez les subordonner à la décision de la majorité et les faire passer par le suffrage universel : voilà exactement l'incroyance et l'athéisme qui sont à la base de toute idéologie démocratique³¹. »

Berdiaev affirme que le christianisme est fondamentalement hiérarchique et qu'il ne saurait se fonder sur la démocratie. La nature qualitative du christianisme s'oppose à la nature quantitative de la démocratie. L'Église peut accepter la démocratie comme principe secondaire de la vie sociale, mais elle ne peut l'accepter comme principe suprême de la définition du Bien et du Mal.

Gustave Thibon condamne, lui aussi, l'égalitarisme en faisant une distinction entre les conceptions athée et chrétienne de l'égalité entre les hommes :

« L'égalitarisme athée est malsain parce qu'il n'a pas d'autres ressources que de rogner jusqu'au néant les différences humaines. Mais l'égalitarisme chrétien est sain parce qu'il est fondé sur le dépassement et non sur l'extinction de ces différences : il les prolonge jusqu'à leur origine et leur fin communes, qui est l'amour éternel. Et c'est ainsi que s'accomplit, dans l'unité de cet amour, la synthèse de l'égalité et de l'inégalité³². »

³⁰ Rappelons que seulement 10% des Athéniens avaient le statut de « citoyen », et donc le droit de vote. Athènes n'était pas une démocratie au sens actuel du terme. Mais ses magistrats étaient néanmoins choisis par une assemblée populaire.

³¹ Nicolas Berdiaev, *De l'inégalité*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976, p. 133-134.

³² Gustave Thibon, *Diagnostics*, Paris, Fayard, 1985, p. 104.

Or la Révolution française, nous dit Thibon, est à l'origine de l'égalitarisme athée : *« La France ne retrouvera sa mission qu'en retrouvant son Dieu. Ignorante de ce Dieu, la Révolution de 1789 fit dévier vers le néant la grande idée chrétienne d'égalité. Le monde attend maintenant une révolution française chrétienne³³. »*

Pour sa part, Jacques Maritain croit au bienfait de l'inégalité naturelle entre les hommes. Saint Thomas d'Aquin, fait-il remarquer, disait que les âmes étaient de valeur inégale, tout comme les corps. Toutefois, Maritain reproche aux empiristes (comme Charles Maurras) de trop insister sur cette inégalité et de ne plus voir l'égalité de la nature ontologique des hommes. L'inégalité de fait entre les hommes, dit-il, est un phénomène qui relève de la liberté divine, mais elle ne saurait justifier un principe d'inégalité de droit. La diversité de nature ne brise pas son unité. L'inégalitarisme de droit, fondé sur la différenciation d'essence entre les hommes, ne peut que conduire à la notion antichrétienne d'esclavage³⁴. Mais du même souffle, Maritain reproche aux idéalistes (comme Marc Sangnier) l'excès inverse : la déification de l'égalité de nature entre les hommes. Il dénonce les rêveries rousseauistes lorsqu'il écrit :

« Pour tous ceux qui pensent, sans le savoir, en purs idéalistes, l'unité de la nature humaine est celle d'une Idée subsistante, d'un Homme en soi siégeant au-dessus du temps, et dont les individus engagés dans la vie concrète sont des ombres sans substance; à leurs yeux, cette abstraction réalisée est la réalité même³⁵. »

Jacques Maritain qualifie cette représentation idéaliste d'« égalitarisme pseudo-chrétien ». Le culte de l'Homme abstrait requiert une égalité absolue.

« Tous les privilèges naturels et les privilèges de l'esprit, dons naturels ou vertus acquises, doivent être rigoureusement nivelés. Les qualités incommunicables et sans commune mesure sont évidemment l'objet d'une réprobation spéciale. Il n'y a place ni pour le poète ni pour le contemplatif dans un monde égalitaire. La culture comme telle doit être passée au rouleau. Dans les structures mentales correspondantes, une susceptibilité inquiète se développe concernant toute possibilité d'une hiérarchie de valeurs quelle qu'elle soit³⁶. »

L'égalitarisme est une fausse réplique des valeurs chrétiennes. La philosophie de Jean-Jacques Rousseau est une corruption et une dénaturation de l'Évangile. Maritain oppose la conception chrétienne de « l'égalité de proportion » à la conception démocratique de « l'égalité arithmétique ». La première relève de la loi de qualité, la seconde de la loi du nombre. C'est l'égalité organique d'un côté, et l'égalité mécanique de l'autre. Le principe de l'égalité de proportion, c'est de traiter chacun suivant ses mérites. Il respecte la dignité de chaque personne et reconnaît l'égalité ontologique de la nature humaine. Mais il rejette l'idée mécaniste selon laquelle « un homme vaut un homme ».

³³ *Ibid.*, p. 103.

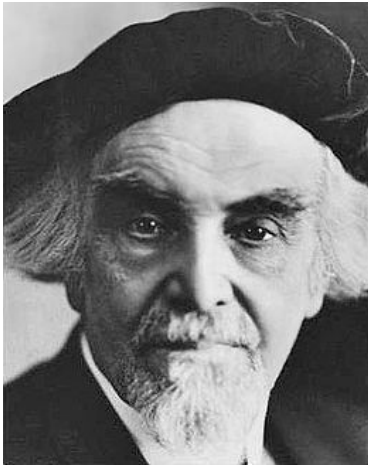
³⁴ Jacques Maritain, « L'égalité chrétienne », *Les hommes sont-ils égaux?*, Paris, Études carmélitaines, 1939, p. 172-194.

³⁵ *Ibid.*, p. 178.

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

« C'est parce qu'elle est assurée par une certitude aussi concrète, ample et féconde de l'égalité et communauté de nature entre les hommes que la conception chrétienne de la vie insiste en même temps si hardiment sur les ordinations et les hiérarchies qui s'élèvent et doivent s'élever au sein de cette communauté essentielle, et sur les inégalités particulières qu'elles comportent nécessairement; car dans l'univers de l'homme comme dans l'univers de la création, il ne saurait y avoir concours et communication, vie et mouvement sans différenciation, ni différenciation sans inégalité³⁷. »

L'inégalitarisme chrétien : Nicolas Berdiaev, Gustave Thibon et Jacques Maritain



Nicolas Berdiaev
Source : [Wikipédia](#).



Gustave Thibon
Source : [Wikipédia](#).



Jacques Maritain
Source : [Wikipédia](#).

CONCLUSION

Dans son discours radiophonique de Noël 1944, le pape Pie XII a pris position en faveur des démocraties en guerre contre les fascismes. L'Église complétait alors le virage amorcé sous Léon XIII en acceptant le régime démocratique issu de la Révolution française. L'historien protestant Pierre Chaunu reprochait à l'Église catholique d'avoir été trop longtemps obsédée par sa lutte contre le libéralisme et de ne pas avoir perçu l'émergence d'un danger plus menaçant, soit le communisme :

« L'institution pontificale avait porté au socialisme naissant un médiocre intérêt. (...) Là où nous voyons l'antithèse [entre socialisme et libéralisme], les encycliques du XIX^e siècle voient simplement une variante du libéralisme (...) Rerum Novarum (1891) commence à négocier le virage qui aboutira, en 1944, à la fondamentale distinction entre la légitimité du moindre mal dans le cadre naturel et l'intrinsèquement pervers³⁸. »

³⁷ *Ibid.*, p. 185.

³⁸ Pierre Chaunu, *L'historien en cet instant*, Paris, Hachette, 1985, p. 97.

Selon Chaunu, « l'intrinsèquement pervers » c'est le totalitarisme, communiste ou nazi. Il rejoint d'une certaine façon Berdiaev, qui estime que la démocratie n'est acceptable que dans la mesure où elle ne touche pas à la nature religieuse de l'homme.

En définitive, la démocratie est conciliable avec le christianisme lorsqu'on entend ce mot au sens du système politique représentatif, mais pas lorsqu'on l'entend au sens de l'égalité sociale. L'égalitarisme, en tant que principe absolu et totalitaire, ne peut conduire qu'à la divinisation de l'Homme abstrait et au culte de la Volonté générale, c'est-à-dire au culte de l'État omnipotent, qui est la définition même du totalitarisme.

LE CANADA ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Une certaine opinion publique, ignorante de notre histoire, s’imagine encore que le Québec ne s’est ouvert sur le monde qu’en 1960¹. De la Conquête à la Révolution tranquille, le Canada français aurait été replié sur lui-même et maintenu dans une « grande noirceur » par un clergé omnipotent et rétrograde. Cette légende, qui s’appuie sur les préjugés antifrçais et anticatholiques de l’historiographie anglophone, a la vie dure, mais elle ne résiste pas à la simple connaissance des faits. L’influence de la Révolution française de 1789 sur les rives du Saint-Laurent prouve que nos ancêtres étaient loin d’être coupés de la culture européenne. Les Canadiens de la fin du XVIII^e siècle ont pleinement participé au bouillonnement intellectuel et politique de la « révolution atlantique », suivant l’expression de l’historien américain Robert Palmer².

LE CANADA DU SIÈCLE DES LUMIÈRES

Les Canadiens étaient au diapason de la vie intellectuelle européenne du Siècle des Lumières. Le taux d’alphabétisation était équivalent, et peut-être même supérieur, à celui de la France et de l’Angleterre. Les bibliothèques privées étaient bien fournies sous le Régime français. Les premières imprimeries sont apparues à Québec et à Montréal au début du Régime britannique. Nous recevions les grands journaux de Londres et de Paris, avec un simple retard de trois ou quatre mois à cause de la navigation à voiles. Les autorités britanniques contrôlaient la venue des Français dans la Province de Québec, récemment conquise. Mais les Canadiens pouvaient, quant à eux, voyager librement en

¹ Article publié sous le titre « Le Canada français et la Révolution », *Les Cahiers de l’Agora*, n° 4 (printemps 1989), p. 60-65. Depuis l’époque de la parution de ce texte, le mythe de la « grande noirceur » a été remis en question par l’historiographie québécoise, surtout par la nouvelle génération d’historiens qui n’a pas elle-même vécu la Révolution tranquille.

² Voir « Le Canada à l’époque de la révolution atlantique », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 45, n° 213, 1973. Nous employons ici le mot « *Canadiens* » au sens qu’il avait à la fin du XVIII^e siècle, c’est-à-dire au sens de la population franco-catholique de la vallée du Saint-Laurent, de ceux que l’on appellera plus tard « *Canadiens français* » (1900), « *Québécois* » (1960) et « *Québécois francophones* » (2000). Un curieux peuple qui change souvent de nom.

France, et ils ne s'en privaient pas. Les Français qui étaient retournés en France après la cession du Canada à l'Angleterre correspondaient régulièrement avec ceux qui étaient restés au pays, et ils y revenaient parfois. La Conquête anglaise n'a donc pas coupé tous les liens entre la France et le Canada. Les Canadiens étaient bien informés des idées nouvelles qui émergeaient dans la mère-patrie³.

Le gouverneur Frederick Haldimand a fondé, en 1779, la première bibliothèque publique à Québec. La Philosophie des Lumières y tenait une bonne place. On y trouvait *L'Encyclopédie* de Diderot et les œuvres complètes de Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Helvétius et des autres écrivains à la mode. C'était un centre de diffusion des idées nouvelles. Louis-Joseph Papineau s'est un jour vanté d'avoir perdu la foi en lisant des « ouvrages impies » à la bibliothèque Haldimand.

L'élite cultivée de ce temps était, au Canada comme en Europe, marquée par le discours anticatholique de Voltaire⁴. Les deux journaux de la colonie, *La Gazette de Québec* et *La Gazette de Montréal*, reproduisaient fréquemment ses diatribes anticléricales. Mgr Jean-Olivier Briand dénonçait, dès 1771, la circulation des livres irrégieux dans le diocèse de Québec.

La Révolution américaine (1775-1783) avait contribué à la propagation de l'esprit des Lumières dans la Province de Québec. *La Gazette de Québec* soutenait les revendications des Treize colonies américaines en citant abondamment des auteurs comme John Locke et Edmund Burke. Le jurisconsulte libéral William Blackstone était connu de tous nos hommes de lois. L'invasion américaine de 1775-1776 avait amené à Montréal le journaliste d'origine française Fleury Mesplet, qui deviendra le principal propagandiste de l'esprit des Lumières au Canada⁵.

Fleury Mesplet était un ami de Benjamin Franklin. Il s'établit en Amérique en 1774 pour devenir l'imprimeur de langue française du Congrès de Philadelphie. C'est lui qui publia *l'Adresse du Congrès aux Canadiens* (1775), qui invitait nos ancêtres à se joindre à la Révolution américaine. Il est resté à Montréal après la retraite des troupes rebelles du général Arnold. Le gouverneur Haldimand le fit emprisonner pendant 26 jours. En 1778, Mesplet fonda une société de pensée voltairienne appelée « *L'Académie canadienne* ». Il publia le premier journal de langue française au Canada, *La Gazette de commerce et littéraire*. De 1779 à 1782, Mesplet fut de nouveau emprisonné pour sédition. En 1785, il relança son journal, cette fois dans une édition bilingue, sous le nom de *La Gazette de Montréal/Montreal Gazette*. C'est l'ancêtre de l'actuel journal anglo-montréalais, *The*

→

³ Claude Galarneau, *La France devant l'opinion publique canadienne (1760-1815)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970, 401 p.

⁴ Marcel Trudel, *L'influence de Voltaire au Canada*, Montréal, Fides, 1945, 2 volumes.

⁵ Jean-Paul de Lagrave, *Fleury Mesplet, diffuseur des Lumières au Québec (1734-1794)*, Montréal, Patenaude, 1985, 503 p.

THE
QUEBEC
GAZETTE.

THURSDAY, JUNE 20, 1793



LA
GAZETTE
DE
QUEBEC.

JEUDY, le 20 Juin, 1793

The PRINTERS to the PUBLICK.

PARIS, FRANCE

April 5. General Charles François Dumoriez, commander of the Army of the Centre of France, today defected to the Austrian army, along with the duc de Chartres and the duc de Montpensier, after arresting the commissaries sent by the National Convention to oversee his conduct. This defection comes after an attempt by General Dumoriez to persuade his troops to march on Paris and a loss in his standing with the national Convention in the months preceding. Dumoriez was noted for his associations with the Girondist political party and they have lost much favour with the sans culottes as a result.

April 6. The National Convention set up a new provisional government of France today. Named the Committee of Public Safety, it is made up of twelve members taken from those of the highest standing in the Convention, with Georges Danton elected as its first president. The Committee's primary role is to arrange trials of those accused of the crime of treason and to enact the sentences of those subsequently found guilty. Numerous arrest warrants have already been sent out this month across the continent in order to bring those of the old aristocracy to justice for their crimes against the people of France.

April 9. Pierre Guyomar today published a pamphlet named 'The Partisan of Political Equality between Individuals' which discusses the controversial topic of the political rights of woman and their possible status as citizens under the new Constitution. The pamphlet has proved exceedingly popular amongst the revolutionist parties.

PARIS, FRANCE

Le 5 avril. Général Charles François Dumoriez, le commandant de l'Armée du Centre de la France, a aujourd'hui fait défection à l'armée autrichienne, avec le duc de Chartres et le duc de Montpensier, après le fait d'arrêter les officiers d'intendance envoyés selon la Convention nationale de superviser sa conduite. Cette défection vient après un essai par général Dumoriez pour persuader ses troupes de confier sur Paris et une perte dans sa réputation avec la Convention nationale dans la précédence de mois. Dumoriez a été noté pour ses associations avec le parti politique Girondist et eux ont perdu beaucoup de service avec la sans culottes par conséquent.

Le 6 avril. La Convention nationale remet un nouveau gouvernement temporaire sur pied de la France aujourd'hui. Appelé le Comité de Sécurité Publique, il est composé de douze membres pris de ceux de la plus haute réputation dans la Convention, avec Georges Danton a élu comme son premier président. Le rôle primaire du Comité doit convenir que les essais d'entre ceux aient accusé du crime de trahison et statuer que les sentences d'entre ceux ont par la suite condamné. De nombreux mandats d'arrestation ont déjà été envoyés ce mois à travers le continent apporte afin de ceux de la vieille aristocratie à la justice pour leurs crimes contre les gens de la France.

Le 9 avril. Pierre Guyomar a aujourd'hui publié une brochure appelée 'le Partisan d'Égalité Politique entre les Individus qui discute le thème controversé des droits politiques de femme et de leur statut possible comme les citoyens conformément à la nouvelle Constitution. La brochure s'est avérée extrêmement populaire parmi les partis revolutionist.

April 11. Food riots continue in the major cities of France as the price of food continues to rise due to the effects of war and the revolution. The Committee of Public Safety have started talks on the introduction of a legal maximum price for certain staples such as grain as a response to these disturbances.

April 14. On this day a coalition force made up of Prussian, Austrian and German forces attacked the city of Mainz, Germany in order to wrest it from the hold of the French Army. Reports show that the initial attack was unsuccessful and that the coalition forces have now set up a siege around the city.

April 15. Jean Denis Lanjuinais, a noted member of the National Convention, was evicted from the Paris Commune on this day for his repeated attacks on the Montagnard political party. This eviction occurred after his association with the constitutional committee this month where he gave a rebuttal to Guyomar's dissertation on the subject of women's citizenship under what will be France's new constitution. The topic has been one of much thought amongst the people of Paris lately, especially in the city's famed salons, and promises to mark another difference between the Revolution here in France and the recent one on our own side of the Atlantic if the resolution is passed to enable French madames to vote on political matters. No firm decision has yet been made by the National Convention on this matter, however, and the topic remains one of heavy discussion.

April 17 – The Committee of Public Safety published the arrest warrant of 8 French men and women on this day. This marks the escalation of the scale of the warrants produced daily now by the Committee. Two of those named, servants of nobility previously caught trying to escape France, were found and arrested in Kent, England on the 18th April and subsequently deported back to France for their trial.

Le 11 avril. Les émeutes d'aliments continuent dans les villes importantes de France comme le prix d'aliments continue à monter en raison des effets de guerre et de la révolution. Le Comité de Sécurité Publique a commencé des discussions sur l'introduction d'un prix maximum juridique pour de certaines agrafes comme le grain comme une réponse à ces troubles.

Le 14 avril. Ce jour une force de coalition inventée des forces prussiennes, autrichiennes et allemandes a attaqué la ville de Mayence, l'Allemagne l'arrachent afin d'en fait de tenir de l'Armée française. Les rapports montrent que l'attaque initiale était infructueuse et que les forces de coalition ont maintenant monté un siège autour de la ville.

Le 15 avril. Jean Denis Lanjuinais, un membre noté de la Convention nationale, a été expulsée de la Commune de Paris ce jour pour ses attaques répétées sur le parti politique Montagnard. Cette expulsion s'est produite après son association avec le comité constitutionnel ce mois où il a donné une réfutation à la thèse de Guyomar sur le sujet de citoyenneté féministe sous ce qui sera la nouvelle constitution de la France. Le thème a été une de beaucoup de pensée parmi les gens de Paris dernièrement, surtout dans les salons célèbres de la ville et promet de marquer une autre différence entre la Révolution ici en France et le récent sur notre propre côté de l'Atlantique si la résolution est passée pour permettre aux madames françaises de voter sur les questions politiques. Aucune décision ferme n'a encore été prise selon la Convention nationale sur cette question, pourtant et le thème reste une de lourde discussion.

Le 17 avril – le Comité de Sécurité Publique a publié le mandat d'arrestation de 8 hommes français et de femmes ce jour. Cela se tache l'escalade de l'échelle des mandats a produit tous les jours maintenant par le Comité. Deux d'entre eux ont appelé, les domestiques de noblesse ont auparavant attrapé l'essai d'échapper à la France, ont été trouvés et arrêtés dans Kent, l'Angleterre le 18 avril et ont par la suite déporté en arrière en France pour leur essai.

Le 19 avril – les Relations publiques entre la France et le Royaume de la Grande-Bretagne ont été attendues ce jour-ci après que l'Ambassadeur

arrested in Kent, England on the 18th April and subsequently deported back to France for their trial.

April 19 – Public relations between France and the Kingdom of Great Britain were eased this day after the French Ambassador to England, one Leon Belmont, hosted a ball in the French Embassy. Several notable figures amongst both the French aristocracy and English nobility were present at the event and, unusually, so were a number of representatives from prominent local merchant families. Relations were good throughout the event, despite the two countries being at an official state of war.

Le 19 avril – les Relations publiques entre la France et le Royaume de la Grande-Bretagne ont été atténuées ce jour-ci après que l'Ambassadeur français en Angleterre, un Leon Belmont, a accueilli une boule dans l'Ambassade française. Plusieurs figures remarquables tant parmi l'aristocratie française que parmi la noblesse anglaise ont été présentes à l'événement et, exceptionnellement, étaient ainsi un certain nombre de représentants des familles marchandes locales proéminentes. Les relations étaient bonnes partout dans l'événement, malgré les deux pays étant à un état officiel de guerre.

Source : <http://smg.photobucket.com/user/loopily/media/Gazette.jpg.html>



Fleury Mesplet. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Fleury_Mesplet).

Gazette. Ce journal fera, jusqu'à la mort de Mesplet, la promotion des idées démocratiques au Canada. Résolument anticlérical, il pourfendait la « superstition » et le « fanatisme » de l'Église catholique. Il prônait l'établissement d'une Chambre d'Assemblée élue, l'abolition de l'esclavage et le développement de l'instruction publique.

Notons que *La Gazette de Montréal* avait une conception particulière de « l'instruction ». Fleury Mesplet qualifiait l'évêque de Québec de « despote chrétien » parce qu'il s'était opposé à l'idée d'une université mixte, catholique et protestante. Mais il combattait du même souffle, au nom des droits de la « Divine Philosophie », le projet de fondation d'une université catholique par les Sulpiciens de Montréal. À ses yeux, l'instruction était donc synonyme d'irrégion.

Les autorités coloniales britanniques étaient naturellement favorables aux Philosophes des Lumières, qui faisaient continuellement l'éloge des institutions libérales anglaises, par opposition au « despotisme » des rois de France et à « l'obscurantisme » de l'Église catholique. La diffusion de l'esprit des Lumières ne pouvait qu'inciter les Canadiens à aimer leurs nouveaux maîtres.

On trouvait des adeptes de la Philosophie même parmi le clergé. L'abbé Charles-François de Bailly de Messein, qui avait étudié, tout comme Robespierre, au Collège Louis-le-Grand à Paris, était surnommé « le curé des Anglais » à cause de son loyalisme excessif. Le gouverneur Guy Carleton l'avait engagé comme précepteur pour ses trois fils.



Mgr Charles-François Bailly de Messein

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles-François_Bailly_de_Messein).



Mgr Jean-François Hubert

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-François_Hubert).

Il l'a ensuite imposé comme évêque coadjuteur de Québec, contre la volonté de l'évêque titulaire, Mgr Jean-François Hubert. « L'évêque du Château⁶ » appuya publiquement le projet d'université mixte et la réduction du nombre des fêtes religieuses chômées⁷. Mgr Bailly de Messein était un prélat à la soutane de soie, mondain et « éclairé » à la manière des abbés de cour du XVIII^e siècle. Il mourut heureusement avant d'accéder au siège épiscopal de Québec.

UN CANADA PRO-RÉVOLUTIONNAIRE (1789-1792)

Formées à l'école voltairienne, les classes supérieures canadiennes ont accueilli les débuts de la Révolution française avec sympathie, à l'instar de toute la noblesse européenne. Les journaux canadiens voyaient les événements de France à travers le prisme de l'Angleterre. Les gazettes de Londres constituaient leur principale source d'information. Les journaux locaux reflétaient l'opinion publique soi-disant « éclairée » de l'Europe⁸. Par ailleurs, la liberté de presse n'existait pas encore à cette époque. Les journaux n'étaient habituellement que les porte-parole des autorités civiles et religieuses,

⁶ Allusion au Château Saint-Louis, la résidence du gouverneur britannique à Québec.

⁷ Au nom de la « productivité économique », les Philosophes des Lumières réclamaient la réduction du nombre des fêtes religieuses chômées, qui était alors de 80 par année, sans tenir compte, évidemment, du droit au repos des travailleurs.

⁸ L'expression « opinion publique » doit être comprise ici au sens du XVIII^e siècle, c'est-à-dire au sens de l'opinion exprimée dans les publications « politiquement correctes », donc « philosophiques ». Il ne s'agit pas de l'opinion du peuple, qui restait foncièrement catholique et royaliste.

ou encore de puissants groupes d'intérêts commerciaux. Un véritable régime de censure s'appliqua dans la colonie durant la guerre entre la France et l'Angleterre (1793-1815).

De 1789 à 1792, l'Angleterre était généralement en faveur de la Révolution française. Elle la voyait comme l'équivalent de la Glorieuse Révolution anglaise de 1689. La constitution française de 1791 ressemblait à la monarchie parlementaire de la Grande-Bretagne. *La Gazette de Québec*, qui était l'organe officieux du gouverneur, se réjouissait du triomphe de l'esprit des Lumières : « Ô divine Philosophie, puisses-tu bientôt éclairer tout l'Univers comme tu éclaires aujourd'hui la France⁹. » Ce journal mêlait le traditionnel discours antipapiste des anglo-protestants avec le discours anticlérical des voltairiens. Il applaudit aux premières mesures antireligieuses de l'Assemblée constituante de France, comme en témoigne cet extrait d'une *Ode à la Révolution* : « Avec ardeur tu défendras, la liberté dès à présent. Du clergé tu supprimeras, la moitié nécessairement¹⁰. »

Les contemporains faisaient des liens, parfois curieux, entre la Révolution française et les affaires internes de la colonie. Lors d'un débat sur l'abolition du régime seigneurial (1790), *La Gazette de Québec* affichait sa position en titrant : « *La destruction du monstre féodal en France.* » On comparait l'Acte constitutionnel de 1791, qui dotait le Bas-Canada d'une Chambre d'Assemblée élue, à la nouvelle constitution française. L'étude de cette mesure au Parlement de Londres avait donné lieu à un affrontement épique entre les deux figures de proue du parti whig (libéral), Edmund Burke, un modéré plutôt hostile aux troubles sociaux qui agitaient la France, et James Fox, un radical qui s'enthousiasmait pour les principes de 1789. Lorsque le gouverneur du Bas-Canada fit emprisonner trois Anglais, qui avaient refusé de se rendre à l'exercice militaire obligatoire imposé par la loi de milice, un auteur anonyme publia un pamphlet intitulé « *La Bastille septentrionale* ».

Dans *La Gazette de Montréal*, Fleury Mesplet ne tarissait pas d'éloges pour la Révolution française. Son discours anticlérical et antiféodal s'accroissait au fil des événements de France. Mesplet fonda une « Société des Patriotes » pour promouvoir le républicanisme. Ce groupe, qui comptait plus de 200 membres, portait des toasts au « patriote Mirabeau », à « l'abolition des abbés » et à la « destruction des récollets ». Les diatribes de la « philosophie locale » contre le « despotisme » du clergé canadien font sourire quand on pense que l'Église catholique devait alors quémander quotidiennement son droit à l'existence aux autorités britanniques.

Au début de 1792, le duc de Kent, fils du roi George III d'Angleterre, visita Québec. Il porta un toast à la Révolution française. On peut comprendre que personne n'osait alors, au Bas-Canada, critiquer publiquement la nouvelle orientation politique de la France. Mais le discours changea après la déposition de Louis XVI. La couronne britannique ne pouvait tout de même pas approuver le renversement des rois. *La Gazette de*

⁹ *La Gazette de Québec*, 19 août 1790.

¹⁰ *La Gazette de Québec*, 28 janvier 1790.

Québec s'aligna rapidement sur la nouvelle position des autorités coloniales en dénonçant les massacres de septembre 1792 et en parlant de la « nouvelle révolution en France », comme si les événements de 1792 n'étaient pas en continuité avec ceux de 1789. Mais la véritable cause du changement d'attitude de Londres, ce n'était pas la tournure républicaine et antichrétienne de la Révolution, mais la menace que la France faisait peser sur les intérêts commerciaux britanniques aux Pays-Bas, et qui conduira à la déclaration de guerre du 1^{er} février 1793. La Perfide Albion se préoccupait davantage de géopolitique que d'idéologie.

Avant 1793, il faut lire la correspondance privée des prêtres et des ursulines pour trouver au Bas-Canada des opinions hostiles à la Révolution française. Ces commentaires défavorables apparaissent dès la fin de 1789, lorsque l'Assemblée nationale de France commença à saisir les biens de l'Église. Mais les ecclésiastiques canadiens n'auraient pas osé dire publiquement ce qu'ils pensaient réellement de la Révolution. En fait, le seul homme d'Église qui ait exprimé ouvertement son opinion à ce sujet, c'est l'ineffable Mgr Bailly de Messein, le « clerc éclairé », qui se prononça évidemment en faveur de la Révolution. L'évêque de Québec, Mgr Hubert, garda un silence révélateur. L'Église canadienne n'avait pas, à la fin du XVIII^e siècle, la puissance idéologique qu'elle aura dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

UN CANADA CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE (1793-1815)

Les guerres de la révolution et de l'empire (1792-1815) ont été les premières « guerres totales » de l'histoire. Le conflit était de nature idéologique autant que géopolitique. La propagande y joua un rôle majeur. Le gouvernement britannique adopta des mesures très sévères sur son propre territoire : restriction de la liberté d'association, censure de la presse, perquisitions arbitraires, suspension de l'*habeas corpus*. En tant que colonie britannique, le Canada était automatiquement en guerre contre la France, bien qu'on ne lui ait pas demandé de participation active. Le gouvernement colonial imitait néanmoins avec zèle les mesures de guerre prises dans la métropole.

Le changement d'attitude des Canadiens envers la Révolution française s'explique certes par la politique impériale britannique, mais il ne faudrait pas sous-estimer la répulsion provoquée par l'exécution de Louis XVI et, surtout, par les persécutions contre l'Église. Philippe Aubert de Gaspé a décrit dans ses *Mémoires* la réaction de dégoût de son père lorsqu'il apprit la décapitation du roi de France. En ce temps, les Canadiens étaient généralement royalistes, à l'exception du petit groupe de républicains qui gravitait autour de Fleury Mesplet. Ils avaient refusé de se joindre à la Révolution américaine et ils commençaient à apprécier leur statut de sujet britannique. Mais trente ans après la Conquête, ils restaient encore attachés à la France et à son roi, considéré comme le « père de la patrie ». La nation canadienne n'avait pas encore complètement

rompu le cordon ombilical avec la mère-patrie. La chute de Louis XVI a donc touché le cœur des Canadiens, qui se percevaient encore un peu comme des Français.

Les autorités coloniales suspectaient les Canadiens de sympathie envers la France. Elles vont inonder la province de propagande au sujet des « horreurs » de la Révolution française, en insistant sur son caractère antireligieux. C'était curieux de voir les Anglo-Protestants se porter à la défense de l'Église catholique, persécutée par une Révolution qui avait puisé ses idées et son financement en Angleterre.

En novembre 1793, Mgr Jean-François Hubert publia une circulaire pour demander à ses curés de prêcher le loyalisme envers le roi d'Angleterre. « Ce serait, disait-il, un malheur pour les Canadiens que de retomber sous la gouverne de la France parricide. » Le roi étant considéré comme le père de la patrie, les régicides étaient assimilés à des parricides, ce qui décuplait l'horreur du meurtre de Louis XVI. On ignore dans quelle mesure les prêtres ont transmis le message de l'évêque de Québec. Mais le poids politique du clergé était, de toute manière, plutôt faible. Comme le faisait remarquer l'historien Michel Brunet, « nos évêques ont perdu leurs crosses » à chaque fois qu'ils ont fait une sortie politique dans notre histoire. Les Canadiens français suivaient leur clergé en religion, mais pas nécessairement en politique.

Les « associations loyales », mises sur pied par le gouvernement, vont être le principal vecteur de la propagande contre-révolutionnaire, au Canada comme en Angleterre. Les notables canadiens étaient plus ou moins forcés d'y adhérer. À la fois club social et organisation politique, elles mobilisaient les esprits dans l'effort de guerre de l'empire britannique.

Le livre était une arme idéologique de premier choix. Les grands auteurs contre-révolutionnaires seront largement diffusés au Bas-Canada : Edmund Burke, Joseph de Maistre, l'abbé Augustin Barruel, René de Chateaubriand. On a imprimé dans la colonie huit ouvrages contre-révolutionnaires, dont deux aux frais de l'État. L'un d'entre eux, le livre d'Arthur Young, *L'exemple de la France : avis à la Grande-Bretagne* (1793), reflétait l'opinion de la classe dirigeante britannique envers la Révolution française, et même les idées personnelles du gouverneur de la colonie, Guy Carleton baron de Dorchester. Arthur Young était un « esprit éclairé », qui condamnait la Terreur de 1793 au nom des Droits de l'Homme de 1789. Il présentait la Révolution française dans une optique libérale, une optique qui s'est finalement imposée jusqu'à nos jours. Edmund Burke critiquait plus sévèrement les « Immortels Principes » de 1789. Il refusait de comparer la Révolution française de 1789 à la Révolution anglaise de 1689. Burke estimait que la Révolution française était intrinsèquement mauvaise parce que le principe de la souveraineté populaire ébranlait toutes les formes d'autorité, qu'elles soient politiques, sociales ou religieuses. Or c'est Young plutôt que Burke qui fut édité aux frais de l'État. Au fond, l'Angleterre continuait d'approuver la Révolution française, tout en condamnant ses prétendues « dérives ».

Les journaux canadiens servaient efficacement la propagande gouvernementale. Ils décrivait avec détails les crimes de la Révolution : la guillotine, les noyades, la déportation des prêtres. Ils exaltaient les victoires militaires anglaises et minimisaient celles des Français. Ils se moquaient de Napoléon Bonaparte en disant qu'« il était aussi solidement empereur en France que le Grand Arlequin est empereur dans la Lune ». Parfois, ils le qualifiaient d'« Antéchrist ». Mais ils reconnaissaient tout de même son génie militaire.



La rivalité entre William Pitt et Napoléon Bonaparte. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Pudding_en_danger).

«Le Pudding en danger, ou, des états épicuriens prenant un petit souper (en français dans le texte). William Pitt, portant un uniforme et un chapeau militaires, est assis à une table avec Napoléon. Les deux personnages se partagent un grand pudding aux fruits secs portant une carte du monde. La part de Pitt est bien plus grande que celle de Napoléon. Gravure coloriée à la main. Créée et publiée à Londres par H. Humphrey, les 26 février 1805. Le nouvel empereur, et son opposant le premier ministre anglais, se partagent le monde: Napoléon la terre, William Pitt, la mer. La caricature commente les propositions de réconciliation fait par Napoléon à l'Angleterre en janvier 1805.» 26 février 1805. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Pudding_en_danger).

Les plus efficaces propagandistes de la contre-révolution furent certainement les prêtres réfractaires français réfugiés au Canada¹¹. Durant la Révolution, l'Angleterre accueillit plus de 100 000 réfugiés politiques français, dont un bon nombre de prêtres catholiques. Depuis la Conquête, les Britanniques avaient interdit aux prêtres français de venir au Canada pour ne pas maintenir trop de liens entre la France et son ancienne colonie. Mais Londres a permis exceptionnellement à 45 prêtres réfractaires de s'établir dans la colonie, au déplaisir des autorités locales. Ces prêtres devaient naturellement faire preuve d'une loyauté indéfectible envers la Grande-Bretagne. Ils évitaient de fréquenter les Canadiens trop nationalistes. Néanmoins, ils furent une source d'information crédible sur la tyrannie républicaine. Les Canadiens se méfiaient un peu, et avec raison, de la propagande britannique. Certains pensaient même que l'exécution de Louis XVI était un bobard diffusé par les Anglais pour discréditer la France. Mais la présence de prêtres français, qui avaient vécu les terribles événements de la Révolution, a permis de confirmer les faits.

À cette époque, l'Église canadienne ne comptait que 120 prêtres. L'arrivée de 45 nouveaux prêtres français, dont 39 sont restés au pays, renforçait considérablement notre clergé. Ils ont été d'un grand secours pour l'embryonnaire système d'éducation du Bas-Canada. Une quinzaine d'entre eux ont enseigné, surtout au Séminaire de Montréal. Le gouverneur Dorchester a engagé l'abbé Pierre Gazel comme précepteur pour ses trois fils. On voit le prestige que la culture française avait aux yeux de l'aristocratie anglaise à la fin du XVIII^e siècle.

Le comte Joseph du Puisaye était un royaliste réfugié en Angleterre. Il voulait établir une colonie de plusieurs milliers de chouans dans le Haut-Canada¹². Il rêvait de fonder une société féodale de paysans-soldats, dont il aurait été le gouverneur de par l'autorité de Sa Majesté britannique. C'était farfelu. L'Angleterre n'avait pas arraché le Canada à la France pour le peupler ensuite de Français. Le comte de Puisaye reçut néanmoins l'appui de certaines personnalités influentes à Londres, mais aucun chouan n'a évidemment traversé l'Atlantique.

¹¹ N.-E. Dionne, *Les ecclésiastiques et les royalistes français réfugiés au Canada*, Québec, 1905, 447 p. Les révolutionnaires ont surnommé « réfractaires » les prêtres qui refusaient de prêter le serment d'allégeance à la Constitution de 1791 parce que le pape avait condamné le caractère schismatique de l'une de ses composantes essentielles, soit la Constitution civile du clergé de France.

¹² Maurice Hutt, « Un projet de colonie chouanne au Canada », *Les résistances à la Révolution*, Paris, Éditions Imago, 1987, p. 444-451. Les chouans étaient les combattants contre-révolutionnaires du nord-ouest de la France (Bretagne, Maine, Normandie et Anjou).

LES INTRIGUES FRANÇAISES AU CANADA



Edmond-Charles Genêt. Source : [Wikipédia](#).

La République française avait entrepris de libérer l'humanité du joug des princes et des prêtres. Elle s'intéressa donc au Canada, comme au reste du monde. Les autorités coloniales britanniques ne semblaient pas dans la paranoïa lorsqu'elles dénonçaient l'action subversive de la France au Bas-Canada, bien qu'elles aient eu tendance à surestimer la menace, peut-être pour montrer à Londres qu'elles avaient la « poigne » nécessaire.

En avril 1793, la République française nomma un militant jacobin comme ambassadeur aux États-Unis. Le « citoyen » Edmond-Charles Genêt essaya en vain d'obtenir l'alliance des États-Unis contre la Grande-Bretagne. Mais à force de vouloir soulever l'hostilité des Américains contre les Britanniques, il ne réussit qu'à soulever l'hostilité des Américains contre les Français. La solidarité anglo-saxonne était dure

à briser. Genêt recruta, sans l'accord du gouvernement, des corsaires américains pour combattre la marine britannique, et il fonda des « sociétés de citoyens » plus ou moins subversives. Le président George Washington entendait rester neutre dans le conflit européen. Il révoqua l'accréditation diplomatique de Genêt en décembre 1793, mais il lui accorda en même temps le statut de réfugié politique. Genêt passa le reste de sa vie aux États-Unis, car il craignait d'être guillotiné dès son retour en France.

L'ambassadeur Genêt fit des manœuvres subversives au Canada à partir de New-York. Il pouvait compter sur des agents locaux comme Henry-Antoine Mézière, qui était lié à Fleury Mesplet¹³. Mézière fit circuler une lettre intitulée « *Les Français libres à leurs frères du Canada* ». Le texte invitait les Canadiens à secouer le joug britannique pour former un État indépendant allié à la France. Il proposait d'instaurer un gouvernement démocratique, d'abolir le régime seigneurial, les corvées et les titres de noblesse, de proclamer la liberté de cultes, d'élire les curés au suffrage populaire, de supprimer la dîme, de répandre l'instruction et de favoriser la liberté de commerce la plus étendue. En voici quelques extraits :

¹³ Mason Wade, « Quebec and the French Revolution of 1789 », *Canadian Historical Review*, vol. 31, 1950, p. 345-368.

« Mais aujourd'hui, nous [Français] sommes libres (...) et forts de la justice de notre cause, de notre courage et des immenses moyens que nous avons préparés pour terrasser tous les tyrans, il est enfin en notre pouvoir de vous [Canadiens] venger et de vous rendre aussi libres que nous, aussi indépendants que vos voisins, les Américains des États-Unis. Canadiens, imitez leur exemple et le nôtre (...) Il dépend de vous de réimprimer sur vos fronts cette dignité première que la nature a placée sur l'homme et que l'esclavage a effacé. (...) Cette terre vous appartient. Elle doit être indépendante. Rompez donc avec un gouvernement qui dégénère de jour en jour et qui est devenu le plus cruel ennemi de la liberté des peuples. Partout, on retrouve des traces du despotisme, de l'avidité, des cruautés du roi d'Angleterre. (...) Ne craignez rien de George III, de ses soldats en trop petit nombre pour s'opposer avec succès à votre valeur. (...) Rappelez-vous qu'étant nés Français, vous serez toujours enviés, persécutés par les rois anglais, et que ce titre sera plus que jamais un motif d'exclusion de tous les emplois. (...) Aussi, quels avantages avez-vous retirés de la constitution qui vous a été accordée [en 1791]? (...) [Aucun] Parce que tous les moyens de corruption sont employés secrètement et publiquement dans vos élections pour faire pencher la balance en faveur des Anglais. (...) Les hommes ont le droit de se gouverner eux-mêmes (...) Et, cependant, on a osé vous imposer un odieux veto que le roi d'Angleterre ne s'est réservé que pour empêcher la destruction des abus et pour paralyser tous vos mouvements. (...) Canadiens, il est temps de sortir du sommeil léthargique dans lequel vous êtes plongés. Armez-vous, appelez à votre secours vos amis les Indiens, compter sur l'appui de vos voisins et des Français. Jurez de ne quitter vos armes que lorsque vous serez délivrés de vos ennemis. »

On ignore quel fut l'impact de ce pamphlet dans la population. Mais le gouverneur était nerveux, car les Canadiens semblaient croire à la possibilité d'une reconquête française. La rumeur de l'arrivée prochaine d'une flotte circulait à l'automne 1793, et cette rumeur était partiellement fondée. L'escadre française de Saint-Domingue s'était mutinée pour rejoindre le camp de la Révolution. Elle fit escale à New-York à l'été 1793. L'ambassadeur Genêt ordonna à l'amiral Sercey de se diriger vers le Saint-Laurent. Les Canadiens, assurait Mézière, se soulèveraient immédiatement contre les Anglais. Les bâtiments français levèrent l'ancre le 12 octobre 1793. Les Britanniques, informés par leurs espions, semblaient réellement croire à ce projet d'invasion. Mais rendu en haute mer, l'amiral Sercey décida de naviguer vers la France sans tenir compte de l'injonction du « citoyen Genêt ». Égalité oblige.

En soi, le plan n'était pas rocambolesque. La garnison britannique du Bas-Canada était peu nombreuse. Elle aurait facilement pu être neutralisée par une milice canadienne le moins organisé. L'arrivée surprise d'une flotte française aurait pu soutenir la rébellion. Les Américains en auraient peut-être profité pour arracher à l'empire britannique quelques territoires dans l'Ouest. Il fallait mener l'opération à l'automne pour que le gel du fleuve empêche la marine britannique d'amener des renforts. Mais la France aurait-elle pu conserver longtemps le Canada? Les Britanniques avaient toujours la supériorité

navale. Ils auraient pu entreprendre une Seconde Conquête. Ils auraient certainement récupéré le Canada après la défaite de Napoléon, en 1815. À moins que les États-Unis n'aient tiré les marrons du feu en annexant le Canada. Les Américains n'auraient sûrement pas toléré le retour du « péril français » au nord de leurs frontières. Les États-Unis et la Grande-Bretagne auraient sans doute fait alliance contre le nouvel empire français d'Amérique. Mais ce ne sont que de vaines spéculations historiques. En réalité, le soleil ne se couchera pas sur la portion canadienne de l'empire britannique.

LES TROUBLES DE 1794 ET 1796

Les historiens divergent d'opinion sur l'impact de la Révolution française au Canada. Selon Claude Galarneau, l'élite canadienne fut marquée par les idées nouvelles, mais la masse populaire est restée indifférente à ce qui se passait en France¹⁴. Michel Brunet affirme, au contraire, que les Canadiens se sont enthousiasmés pour la Révolution en espérant que la France profite de ses victoires militaires en Europe pour récupérer le Canada¹⁵. Jean-Pierre Wallot adopte une position mitoyenne : tout en rejetant le mythe d'un « Canada révolutionnaire », il estime que l'on ne saurait ramener l'agitation populaire des années 1790 à de simples incidents¹⁶.

Lord Dorchester et Henry Mézière exagéraient, l'un comme l'autre, quoique pour des raisons différentes, les sentiments révolutionnaires des Canadiens. Malgré tout, il y eut en ce temps une certaine agitation populaire à cause des lois de milice et de voirie.

La loi de milice, qui permettait de mobiliser pour un service militaire local tous les hommes valides entre 18 et 60 ans, fut adoptée en 1778, durant de la Guerre d'Indépendance américaine. Lord Dorchester la remit en vigueur dans le cadre des guerres de la Révolution française. Les Canadiens avaient connu la conscription sous le régime français, mais ils en avaient perdu l'habitude depuis la Conquête anglaise et ils n'étaient sûrement pas heureux de servir dans l'armée britannique contre la France ou les États-Unis. L'application de la loi de milice a provoqué une quasi-insurrection en 1794. Dans le district de Québec, seulement huit des quarante-deux paroisses ont suivi les ordres du gouverneur. Les shérifs qui tentaient d'appréhender les récalcitrants étaient tabassés par la population. Les discours prenaient des accents révolutionnaires.

L'agitation fut encore plus étendue en 1796. La résistance aux corvées imposées par la loi de voirie se superposait au problème de la loi de milice. En outre, les seigneurs avaient de la difficulté à percevoir les redevances seigneuriales à cause des mauvaises

¹⁴ Galarneau, *op. cit.*

¹⁵ Michel Brunet, « La Révolution française sur les rives du Saint-Laurent », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 11, 1957, p. 155-162.

¹⁶ Jean-Pierre Wallot, *Un Québec qui bougeait. Trame sociopolitique au tournant du XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, coll. 17/60, 1973, 345 p.

récoltes. Il y eut des émeutes dans plusieurs paroisses. Les campagnes étaient en pleine jacquerie. Le gouverneur dut envoyer deux régiments à Montréal pour rétablir l'ordre.

Ces troubles ne s'expliquent pas essentiellement par l'influence de la Révolution française. Ils découlent des conditions sociales propres à la colonie. Les sociétés rurales d'ancien régime étaient souvent agitées par des soulèvements populaires, qui s'opposaient généralement à de nouveaux droits fiscaux, comme la gabelle en France (taxe sur le sel). La paysannerie canadienne réagissait parfois de la même manière. Dans les années 1790, on avait bien des raisons de contester le gouvernement colonial britannique. Le discours subversif des partisans de la Révolution française jetait sûrement de l'huile sur le feu. Mais le mouvement de protestation des Canadiens reposait sur le nationalisme plutôt que le démocratisme.

Il ne faut pas surestimer l'ampleur de cette agitation populaire. Les autorités coloniales dénonçaient constamment les activités subversives des « agents » de la République française, mais ils ne réussissaient jamais à leur mettre la main au collet, ni même à saisir leurs pamphlets de propagande. En 1797, on a pendu à Montréal un prétendu agent français, David McLane. C'était un citoyen américain à l'esprit dérangé qui prétendait fomenter une révolution au Bas-Canada. Il fut condamné pour « tentative de régicide » (le roi d'Angleterre était pourtant loin) dans un procès injuste qui ne prouvait que la paranoïa d'un gouvernement en mal de « complot ». Les douze jurés qui ont trouvé le pauvre hère coupable ont été récompensés par des donations de terres.

La loyauté des Canadiens envers la couronne britannique s'est renforcée après 1800. Le gouverneur n'avait plus de mal à faire appliquer la loi de milice. Les Canadiens se battrent même avec enthousiasme contre les Américains en 1812-1814. La propagande des « associations loyales » avait été fructueuse. Mais les Canadiens avaient surtout pris conscience que la France n'avait plus ni l'intention ni les moyens de reconquérir son ancienne colonie. Certains rêvaient encore d'un retour de la France en Amérique. En 1805, des Canadiens ont adressé une pétition à l'empereur Napoléon pour le supplier de venir libérer le Canada. Mais l'on n'y croyait plus vraiment. Les Canadiens ont alors cessé de se considérer comme des Français sous occupation anglaise, et ils ont commencé à assumer leur nouvelle identité nationale : des sujets britanniques de langue française et de religion catholique. Désormais, le Canada était leur seule patrie. Et c'est en tant que « nation canadienne » qu'ils défendront leurs droits de sujets britanniques.

LE MYTHE DE LA CONQUÊTE PROVIDENTIELLE



Mgr Joseph-Octave Plessis. Source : [Wikipédia](#).

Le thème de la « conquête providentielle » a marqué la conscience collective des Canadiens français au XIX^e siècle. Nos élites religieuses et civiles affirmaient que la Divine Providence avait permis la conquête du Canada par l'Angleterre, en 1760, pour nous épargner les affres de la Révolution française de 1789. L'idée fut popularisée par des historiens anglophiles comme Thomas Chapais et l'abbé Arthur Maheux. Cette vision de l'histoire apparaît pour la première fois en 1791, dans un discours du juge en chef William Smith. Le Conseil législatif la reprend en 1793, dans une adresse de soutien à Sa Majesté britannique, en guerre contre la République française. Mgr Joseph-Octave Plessis lui donna tout son relief dans un discours dithyrambique prononcé lors d'un banquet tenu en l'honneur de la victoire navale anglaise d'Aboukir (1799). La

Conquête du Canada par la « noble et généreuse Angleterre », disait-il, nous avait libérés du « despotisme des Bourbons » et protégés des « horreurs de la Révolution française ». Les Anglais, disait-il, nous ont apporté la liberté civile et la liberté de commerce, qui caractérisent leurs sages institutions politiques. L'anglophilie de Mgr Plessis n'était pas sans rappeler certains accents de Montesquieu et de Voltaire.

Mgr Plessis a été évêque coadjuteur (1801-1806), puis évêque titulaire du diocèse de Québec (1806-1825). Le très nationaliste évêque de Montréal, Mgr Jean-Jacques Lartigue (1820-1840), lui reprochait son loyalisme excessif. Mgr Plessis fut nommé au Conseil législatif par le gouverneur en 1817. Il refusait de se prévaloir du titre d'archevêque, qui lui avait été décerné par Rome, en 1819, pour ne pas porter ombrage à l'évêque anglican de Québec. Mgr Plessis pouvait donner l'impression d'être un « lèche bottes des Anglais », mais il cherchait sans doute à libérer l'Église catholique de l'emprise du gouvernement anglo-protestant en « montrant patte blanche », par diplomatie plutôt que par conviction. En échange, le gouverneur reconnut officiellement son titre d'évêque catholique de Québec, au lieu de « surintendant de la religion romaine ». Mgr Plessis fut le premier évêque à obtenir des Anglais la permission de se rendre à Rome. Le loyalisme tonitruant des évêques de Québec choquait les nationalistes comme Lionel Groulx, mais dans le contexte politico-religieux de l'époque, cette stratégie politique pouvait se justifier.

Le mythe de la Conquête providentielle repose sur les traditionnels préjugés anti-français et anticatholiques de la culture anglaise, voire sur l'idée de la supériorité raciale des Germains sur les Latins : les Anglo-Saxons seraient, par nature, plus aptes à faire progresser la civilisation, sur les plans politique (parlementarisme) et économique (capitalisme). Mais il est contradictoire. En quoi l'annexion du Canada par l'empire britannique aurait-il pu nous protéger de la Révolution française, alors que les idées de la Révolution française étaient d'origine anglaise? Les Philosophes des Lumières, qui ont élaboré les funestes principes de 1789, s'inspiraient ouvertement du libéralisme politique et religieux de l'Angleterre du XVIII^e siècle. Et la couronne britannique approuvait la Révolution française, qu'elle finançait d'ailleurs secrètement. L'Angleterre n'a dénoncé les « horreurs de la Révolution » qu'après le début de la guerre contre la France. Ce n'était que de la propagande de guerre au service des intérêts stratégiques de l'empire britannique. Et comment pouvait-on affirmer du même souffle que la Conquête nous avait délivrés du despotisme des Bourbons et protégés de la Révolution qui renversa les mêmes Bourbons? Cette double affirmation n'est pas nécessairement contradictoire pour un Anglais, qui estime que la monarchie parlementaire s'oppose à la fois à l'absolutisme royal et à la démocratie républicaine; mais elle devient contradictoire pour un Canadien français catholique qui devrait admirer la Nouvelle-France et considérer comme un malheur le fait de tomber sous le joug d'un État protestant.

L'antinationalisme canadien-français s'est longtemps nourri du mythe de la Conquête providentielle, que l'on retrouve notamment, bien qu'exposé de manière différente, sous la plume de Pierre-Elliott Trudeau :

« Les Canadiens français sont peut-être le seul peuple au monde qui jouisse du régime démocratique sans avoir eu à lutter pour l'obtenir. Avant 1763, ce peuple n'avait connu que le gouvernement autoritaire, qui reposait implicitement sur la croyance dans le droit divin de la royauté. (...) C'est une force extérieure qui s'attaqua en 1760 à la structure politique ainsi décrite. C'est le colon anglais, et non le colon canadien, qui provoqua d'abord le remplacement graduel de cette structure par des formes de souveraineté destinées à faire une place de plus en plus grande aux principes du gouvernement responsable¹⁷. »

Notre historien national, le chanoine Lionel Groulx, a rehaussé notre fierté française en pulvérisant le mythe de la Conquête providentielle¹⁸. Un peuple colonisé ne doit jamais admirer son colonisateur. L'Angleterre, dit-il, n'a pas été un rempart pour la foi catholique au Canada :

¹⁷ Pierre-Elliott Trudeau, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p. 107-108.

¹⁸ Lionel Groulx, « La Providence et la Conquête anglaise », *Notre maître le passé*, tome 3, Ottawa, Alain Stanké, 1978, p. 125-164.

« Demandons-nous seulement si, le terrorisme de 93 excepté, l'Angleterre de l'époque vaut beaucoup mieux que la France, et pour les idées et pour les mœurs? "L'esprit du Siècle souffle jusque chez eux", écrit des Anglais, Albert Sorel dans L'Europe et la Révolution française. "C'est de leur île qu'est partie la philosophie des idées simples, celle de Locke, liqueur claire et fade que Voltaire distille et verse dans toute l'Europe." Les eaux troubles y coulent par tous les ruisseaux. Elles y engendrent "la fièvre de démolition et de reconstruction" qui agite le continent : "Déisme, athéisme, matérialisme, scepticisme, idéologie, retour à la nature, proclamation des droits de l'homme, toutes les témérités de Bolingbroke, Tindal, Mandeville, toutes les hardiesses de Hartley, Bentham, toutes les doctrines révolutionnaires¹⁹. »

UN PEU D'HISTOIRE-FICTION

Que serait-il arrivé si le Canada avait encore fait partie de l'empire français en 1789? Lionel Groulx s'amuse à faire de l'histoire-fiction :

« Rien de plus faux que de se représenter les colonies françaises d'Amérique dans une attitude passive ou dans un état de réceptivité absolue à l'égard du mouvement d'idées de la métropole vers 89. Nous connaissons l'état d'esprit aux Antilles, avant même la fin du XVIII^e siècle. Si l'on accueille avec ferveur les théories libérales des philosophes et les dogmes de la Révolution, c'est moins pour acclamer l'esprit nouveau de la mère-patrie que pour se fortifier contre elle, dans une volonté d'indépendance ou de séparatisme, volonté qui ira jusqu'à la pleine révolte. Un mouvement autonomiste s'ébauchait déjà au Canada avant la conquête. Est-il à croire que le temps ne l'eût pas fortifié et que, vers 1789, l'on eût pensé autrement à Québec qu'à Saint-Domingue, à la Martinique, à la Guadeloupe²⁰? »

Selon Groulx, les Canadiens auraient ainsi récupéré les Principes de 1789 dans un esprit nationaliste plutôt que démocratique, comme le firent les Allemands²¹. Ils auraient ensuite profité du chaos de la Révolution pour se séparer de la France. L'hypothèse peut se défendre. Mais un Canada français indépendant aurait-il pu, au XIX^e siècle, résister à la menace militaire britannique ou américaine? C'est peu probable. Il aurait fallu garder un lien avec la France à titre de protectorat, plus ou moins autonome, pour bénéficier de la puissance française. Toutefois, la France avait-elle une marine suffisamment forte pour maintenir sa présence en Amérique? Durant la Révolution et le Premier Empire, non; mais sous la Restauration, le Second Empire et la Troisième République, peut-être.

¹⁹ *Ibid.*, p. 155.

²⁰ *Ibid.*, p. 159.

²¹ Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, Berlin, 13 décembre 1807.

Imaginons que le Canada n'ait pas été conquis par l'Angleterre en 1760, mais après la chute de Napoléon en 1815. Paris aurait nommé à Québec un gouverneur jacobin qui aurait fait guillotiner quelques prêtres pour montrer son sérieux. Cela aurait renforcé l'Église canadienne en lui donnant de nouveaux martyrs²². Mais les Canadiens, qui étaient tous plus ou moins parents, auraient sans doute traversé la période révolutionnaire sans tomber dans la guerre civile. Ils auraient eu le temps de peupler toute la vallée du Saint-Laurent et même la péninsule du Niagara, avant la conquête anglaise de 1815. L'espace francophone canadien serait donc aujourd'hui plus vaste. Et si le Canada avait pu échapper à la conquête anglaise et à l'annexion américaine par les succès militaires ou par le jeu diplomatique, l'Église catholique aurait bénéficié du régime concordataire français (1801-1905), qui était finalement plus avantageux que le « libre exercice de la religion romaine », concédée par l'Angleterre « sous réserve de la suprématie du roi », et même que le régime de la neutralité religieuse de l'État prévu par la constitution américaine. Le Canada se serait éventuellement séparé de la France, que ce soit à la suite d'une évolution politique ou d'une insurrection armée. En quelle année? J'ose avancer une date. Disons 1931. C'est l'année où le *Dominion of Canada* devint légalement et pacifiquement un pays souverain par le Statut de Westminster. Au fond, l'histoire du Canada français aurait ressemblé à celle du Canada anglais, mais il y aurait aujourd'hui des francophones d'une mer à l'autre, avec peut-être une minorité anglaise... bien traitée.

CONCLUSION

Cessons de rêver et revenons à la réalité historique. La Révolution française eut un certain impact dans la vallée du Saint-Laurent, mais elle n'a pas affecté fondamentalement le cours de notre histoire. La Révolution deviendra néanmoins un enjeu symbolique entre les catholiques et les libéraux, au Québec comme ailleurs dans le monde. La droite dénoncera les erreurs de 1789 et les horreurs de 1793. La gauche s'enthousiasmera pour les « idéaux de 89 », en essayant d'excuser les « excès de 93 ». La Révolution française reste, aujourd'hui comme hier, un « signe de contradiction », à l'instar de Jésus-Christ, parce que la Souveraineté du Peuple ne peut que s'opposer à la Souveraineté de Dieu.

²² Rappelons que le Canada compte néanmoins un martyr de la Révolution française. L'abbé André Grasset est né à Montréal en 1758. Son père, qui était le secrétaire du dernier gouverneur de la Nouvelle-France, Pierre Rigaud de Vaudreuil, retourna en France avec sa famille après la Conquête. Son fils devint prêtre. Il était chanoine de la cathédrale de Sens au début de la Révolution. Ayant refusé de prêter le serment à la Constitution civile du clergé, il fut massacré avec 190 ecclésiastiques à la prison des Carmes, en septembre 1792. André Grasset a été béatifié par le pape Pie XI en 1926.

LES PATRIOTES DE 1837

Entrevue avec le site *Le Bonnet des Patriotes* (15 mai 2015)

Vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=hBm-pEzgUhs>

Monsieur Dupuis, en tant qu'historien, quel serait votre portrait de la nation canadienne-française du début du XVIII^e siècle jusqu'en 1837?

Au XVIII^e siècle, les Français du Canada se distinguaient déjà des Français de France. Montcalm disait que les Canadiens et les Français formaient «deux nations distinctes, ennemies même». Il y avait effectivement une certaine rivalité entre les deux groupes, notamment dans l'armée. Les miliciens canadiens et les soldats réguliers français combattaient dans des régiments séparés. Le commandant en chef Montcalm ne s'entendait pas avec le gouverneur Vaudreuil, qui était né dans la colonie, et qui était donc canadien. Mais il ne faut pas exagérer cette différence. Les «Canadiens», qui prendront le nom de «Canadiens français» après 1867 et de «Québécois» après 1960, ne formaient pas encore une nationalité distincte sous le régime français (1534-1760). Nous étions des Français parce que nous étions des sujets du roi de France. Et nos ancêtres se sont battus courageusement pour défendre les possessions du roi de France en Amérique. À cette époque, la nationalité se définissait en fonction d'une allégeance collective à la *personne* d'un roi, et non pas à un groupe ethnique ou à un territoire. L'identité canadienne n'était alors qu'un régionalisme français, parmi la quarantaine de régionalismes provinciaux qui constituaient alors la France. Le Canada était une province française d'outre-mer, mais ce n'était pas encore une nation. Si nous étions restés dans l'empire français, nous aurions sûrement fini par devenir une nation et par nous séparer de la France, comme l'ont fait les autres peuples des Amériques : Anglais, Espagnols, Portugais et Africains. Mais en 1760, nous n'avions pas atteint ce degré de maturité collective. Les Canadiens étaient encore un peuple colonial qui avait besoin de la mère patrie. Malheureusement, notre «ordon ombilical» a été coupé trop tôt, par la Conquête anglaise. Le Canada français est une sorte de «bébé prématuré». Il a été plutôt faible,

comme tous les enfants prématurés. Mais le seul fait qu'il ait survécu prouve qu'il possédait au départ une vigoureuse constitution physique et morale. En fait, si la politique de peuplement de Jean Talon (1665-1672) avait été poursuivie pendant cinquante ans, et si le Canada avait appartenu à la France pendant un siècle de plus, le premier homme qui aurait débarqué sur la Lune aurait parlé français et il y aurait planté un drapeau fleurdelisé!

La Conquête du Canada par l'Angleterre a tout changé (1760). Nos ancêtres ont d'abord continué à se considérer comme des Français. Ils espéraient que la France puisse un jour récupérer le Canada à la faveur d'une victoire militaire en Europe, surtout au temps de Napoléon Bonaparte. Le beau poème d'Octave Crémazie, *Le drapeau de Carillon* (1858), illustre ce rêve. Contrairement à une légende francophobe, d'ailleurs d'origine anglaise, la France n'a pas «abandonné» le Canada lors de la Guerre de la Conquête (1755-1760). Louis XV a bien défendu sa colonie, mais les forces britanniques étaient définitivement supérieures. Cependant, on peut reprocher à la France de ne pas avoir profité de la Guerre d'Indépendance des États-Unis (1775-1783) pour récupérer le Canada. Louis XVI a soutenu militairement la Révolution américaine, mais sans en tirer aucun profit. Le Traité de Versailles (1783) révéla que la France avait définitivement renoncé à toute ambition coloniale en Amérique. Les Canadiens ont été profondément déçus. C'est à ce moment qu'ils ont cessé de se considérer comme des «Français sous occupation» et qu'ils ont commencé à se percevoir comme des sujets britanniques, mais de religion catholique et de langue française. C'est le début de la lutte pour la survivance. Le débat sur les langues à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada (1793) est un événement significatif de l'émergence du nationalisme canadien-français. Ce fut la première étape de la reconnaissance d'un certain bilinguisme dans la colonie britannique. En 1800, on parlait couramment de la «nation canadienne», une nation qui n'était plus française, mais qui refusait de devenir anglo-protestante. Les Canadiens ont néanmoins été victimes d'une certaine acculturation par l'influence du droit et du parlementarisme anglais, de même que par la coexistence, pacifique mais redoutable, entre les catholiques et les protestants.

En 1837, les Canadiens formaient une nation d'esprit français sur le plan culturel, d'esprit anglais sur le plan politique et d'esprit américain sur le plan socio-économique. Ce beau mélange faisait de nous une société véritablement «distincte».

→

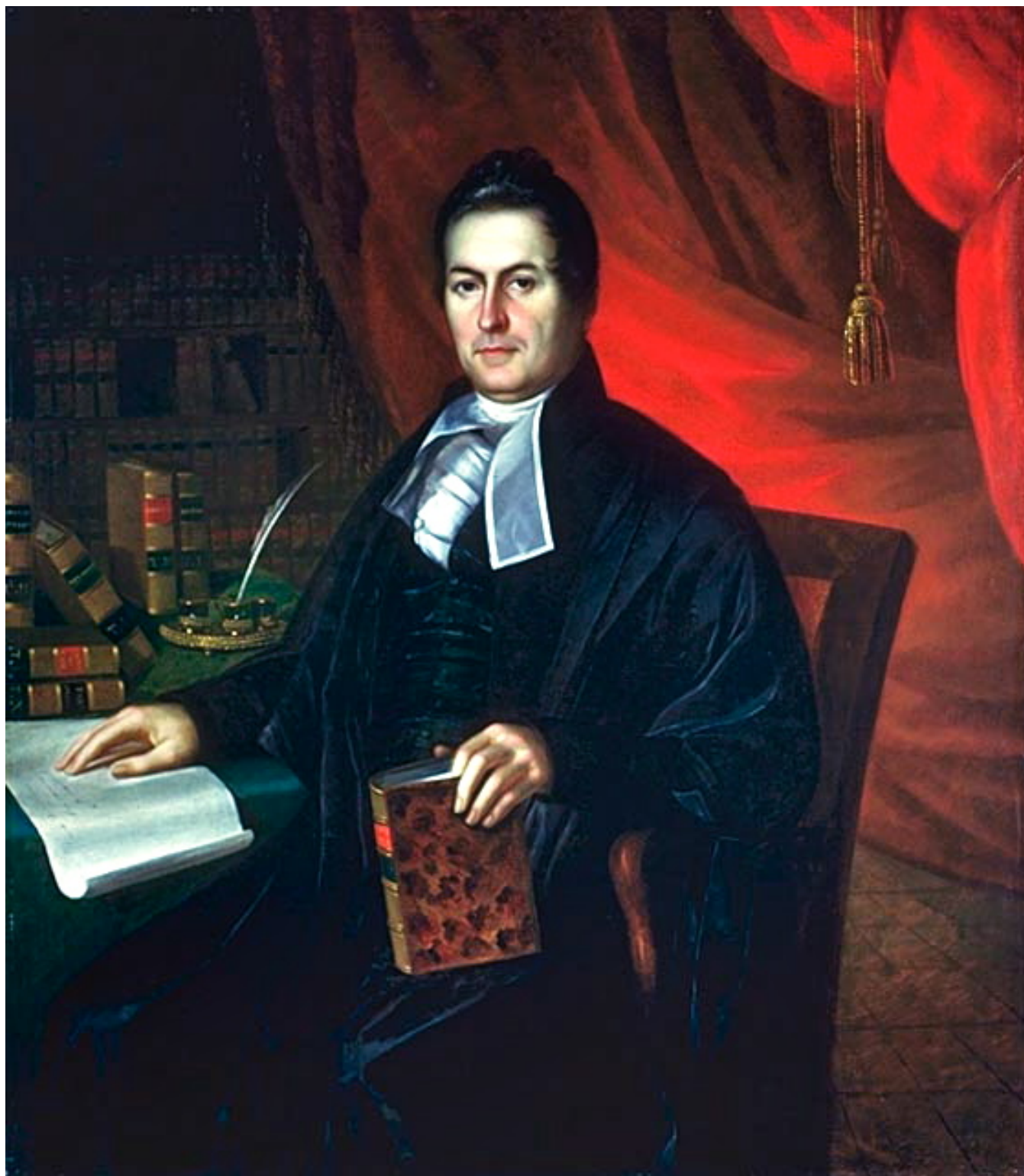


Émergence de la nation canadienne : le débat sur les langues (1793). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9bat_sur_les_langues_lors_de_la_premi%C3%A8re_Assembl%C3%A9e_l%C3%A9gislativ).

Tableau intitulé *Débat sur les langues lors de la première Assemblée législative du Bas-Canada le 21 janvier 1793* par Charles Huot

Parlez-nous un peu de Louis-Joseph Papineau

Louis-Joseph Papineau (1786-1871) a été la plus flamboyante personnalité politique canadienne-française du XIX^e siècle, mais le bilan de son œuvre me paraît plutôt négatif. C'était un «libéral» au sens anticlérical et antiroyaliste du XVIII^e siècle plutôt qu'au sens démocratique du XIX^e ou socialiste du XX^e. Papineau était un voltairien qui contestait toute autorité qui n'émanait pas de la «raison», entendue au sens de sa volonté propre. Il était à l'image de la noblesse européenne du Siècle des Lumières qui voulait renverser le Roi et l'Église pour être plus libre d'opprimer le peuple et de vivre dans l'immoralité. Papineau était un seigneur qui traitait durement ses censitaires. Son discours savant s'adressait aux élites, et non au peuple, qu'il méprisait au fond. Mais à cette époque, il suffisait de toucher les classes supérieures pour obtenir du succès politique. C'était le temps de l'écrit, et non pas du télévisuel. Dans les années 1820, Papineau était un libéral à l'anglaise (whig), plutôt modéré. Il se radicalisa vers 1830 pour devenir un libéral à l'américaine (jacksonien), et, dans les années 1840, un républicain à la française (laïciste). Sur le plan religieux, il était agnostique, anticatholique et peut-être même franc-maçon. Son ennemi juré n'était pas l'Anglais, c'était le Prêtre. Son épouse, Julie Brunet, était très pieuse, et l'un de ses beaux-frères était prêtre. Mais Louis-Joseph est mort en refusant les derniers sacrements et il a demandé à ne pas être enterré dans un cimetière chrétien. Par ailleurs, Papineau avait un caractère tyrannique et il souffrait peut-être d'un certain déséquilibre mental. Selon les historiens Lionel Groulx et Fernand Ouellet, il aurait été ce que l'on appelle, aujourd'hui, un maniaco-dépressif.



Louis-Joseph Papineau. Source : [Wikipédia](#).

Aujourd'hui, on présente Louis-Joseph Papineau comme un nationaliste canadien-français, voire un indépendantiste québécois. C'est une erreur de perspective historique. Papineau dénonçait la « Clique du Château », qui contrôlait à son profit le gouvernement colonial. Il réclamait plus d'autonomie pour le Bas-Canada dans le cadre de l'empire britannique. Il prônait la « responsabilité ministérielle », c'est-à-dire le choix des ministres par la Chambre d'Assemblée plutôt que par le gouverneur. Mais il proposait également d'unir toutes les provinces britanniques de l'Amérique du Nord dans une fédération bilingue et multiethnique (Anglais, Écossais, Français, Irlandais et Indiens). Papineau n'est pas le précurseur d'un Québec souverain, c'est plutôt un précurseur de la Confédération canadienne. Le drapeau des Patriotes prouve que l'idéologie de ce mouvement n'avait rien à voir avec le nationalisme ethnique canadien-français : un tricolore horizontal, qui symbolise le libéralisme, avec une bande rouge pour les Anglais, une blanche pour les Français et une verte pour les Irlandais. Ce n'est pas un drapeau national comme le Fleurdelisé, mais un drapeau démocratique et multiculturel.



Le drapeau des Patriotes de 1837. Source : [Wikipédia](#).

Cependant, il ne faut pas tracer un portrait unidimensionnel de Papineau et des Patriotes de 1837. Leurs revendications étaient généralement justes. Papineau a bien servi son peuple en faisant échouer le projet d'union de 1822. Les Patriotes furent poussés à la rébellion par le gouvernement impérial, qui était lui-même sorti de la légalité

constitutionnelle, et par la minorité anglaise du Bas-Canada, qui avait intérêt à ce que la crise politique tourne à la guerre civile. Les Canadiens français ont malgré tout profité de l'obtention de la responsabilité ministérielle en 1848. Louis-Joseph Papineau n'avait pas que du mauvais, mais les honnêtes patriotes de la base se sont fait avoir par ses idées libérales, un peu comme les honnêtes souverainistes de la base se sont fait avoir par la social-démocratie de René Lévesque.

Pourquoi Mgr Lartigue a-t-il condamné les Patriotes de 1837?



Mgr Jean-Jacques Lartigue. Source : [Wikipédia](#).

Mgr Jean-Jacques Lartigue (1777-1840), évêque de Montréal (1820-1840), est l'un des plus grands hommes d'Église de notre histoire. C'est lui qui incarne le véritable nationalisme dans les années 1830. C'était un «ultramontain» : un partisan de l'infaillibilité pontificale et de la primauté de l'Église sur l'État. Mgr Lartigue a défendu efficacement les droits de l'Église catholique contre le protestantisme de l'État colonial, contre le gallicanisme des Sulpiciens et contre le laïcisme du Parti Patriote. En défendant l'Église, il servait la Patrie, car l'identité nationale se définissait alors en fonction de la religion bien plus que de la langue. Mgr Lartigue savait tenir tête aux Anglais. Par exemple, il voulait que le pape érige le diocèse de Montréal sans attendre la permission du ministre des colonies à Londres. Il reprochait à l'évêque de

Québec, Mgr Plessis, d'être trop soumis aux Anglais et d'avoir accepté du gouverneur une nomination au Conseil législatif, qui était alors contrôlé par Jonathan Sewell, le pire ennemi des Canadiens français.

Mgr Lartigue était le cousin de Louis-Joseph Papineau. Il l'avait soutenu dans son combat contre le projet d'union en 1822. La nation canadienne formait alors un seul bloc politique face aux Anglais. Mais Papineau a malheureusement divisé son peuple à cause de son anticléricalisme. En 1831, les Patriotes ont présenté à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada le «Bill des Fabriques» pour que les marguilliers de paroisses soient élus par les notables (citoyens riches) plutôt que choisis par cooptation sous l'influence des curés. Le conseil de fabrique gérât les biens matériels de la paroisse : église, presbytère, école, cimetière, etc. Si les fonctions de marguilliers étaient devenues électives, les Patriotes auraient pris le contrôle des fabriques pour faire la guerre aux curés. Le conseil de fabrique avait notamment le pouvoir de nommer le maître ou la maîtresse de l'école paroissiale. Les Patriotes auraient choisi des anticléricaux pour enseigner dans les écoles fondées par le clergé. L'enjeu était de taille. Mgr Lartigue a dénoncé le Bill des Fabriques,

qui sera finalement rejeté par les Anglais du Conseil législatif. Jonathan Sewell profita de l'occasion offerte par Papineau pour diviser les Canadiens.



Papineau s'adressant à une foule. Crédit: [Bibliothèque et Archives Canada, no d'acc 1972-26-759a](#).

Dans les mêmes années, Papineau divisait également ses compatriotes à cause de son radicalisme politique. En 1832, le ministre des colonies, Lord Goderich, était prêt à concéder le contrôle du budget à la Chambre d'Assemblée. Papineau refusa cette concession parce qu'il voulait la responsabilité ministérielle. C'était la politique du «tout ou rien», ce qui est toujours une mauvaise politique. Si la Chambre avait contrôlé le budget, elle aurait fini par contrôler le gouvernement : celui qui paye, c'est celui qui commande. Il fallait être patient. Londres aurait accordé la responsabilité ministérielle dix ou quinze ans plus tard. Mais Papineau se laissait griser par sa popularité. Il se voyait déjà comme le Simon Bolivar du Nord. Il perdait contact avec la réalité, peut-être à cause de son déséquilibre mental. Les Patriotes lucides ont commencé à prendre leurs distances. Le brillant directeur du journal *Le Canadien*, Étienne Parent, craignait avec raison que Papineau ne provoque un conflit armé qui ne pouvait tourner qu'à l'avantage

des Anglais. Lorsque les coups de feu ont commencé à retentir, il n'y eut que Papineau qui ait été surpris. Le chef des Patriotes n'aurait jamais cru que les «bons libéraux anglais» puissent aller jusque là. Papineau s'est effondré psychologiquement et il a fui aux États-Unis, en laissant les jeunes patriotes, braves mais naïfs, se faire massacrer comme des poulets.

Mgr Lartigue avait publié, le 25 juillet 1837, un mandement pour condamner la campagne de désobéissance civile du Parti Patriote. L'évêque de Montréal n'était pas «vendu aux Anglais», contrairement à ce que certains historiens, peu professionnels, ont pu affirmer. Il sentait que cette affaire se terminerait dans un bain de sang, et au détriment de la nation canadienne. Il admettait la justesse des revendications politiques de la Chambre d'Assemblée, mais il condamnait l'usage de moyens illégaux, comme la contrebande, en vertu du principe catholique du devoir d'obéissance aux autorités



Les Insurgés, à Beauharnois, Bas-Canada. Novembre 1838.
 Artiste : Ellice, Katherine Jane, 1814-1864. Crédit :
[Bibliothèque et Archives Canada, Acc. No. 1990-215-24RC.](#)

légitimes. En fait, il se préparait déjà à réparer les pots cassés. Après la fuite de Papineau, Mgr Lartigue devint le chef politique naturel des Canadiens. Il avait décrété l'excommunication de tous ceux qui prendraient les armes contre le gouvernement, et il refusa la sépulture chrétienne aux Patriotes qui étaient morts au combat. Ce geste a été mal compris. Mgr Lartigue voulait frapper les morts pour sauver les vivants. Son loyalisme, plus apparent que réel, lui permit d'obtenir du gouverneur la remise en liberté des Patriotes qui croussaient dans les geôles. Quant aux peines d'excommunications, elles seront rapidement levées par les prêtres en confession.

Notons que la philosophie scolastique reconnaît aux catholiques le droit à la légitime révolte contre un État tyrannique. Saint Thomas d'Aquin et Francisco Suarez ont défini les conditions de ce droit. En 1837, on pouvait peut-être qualifier le gouvernement colonial britannique de «tyrannie» au sens théologique du terme. Mais

il manquait deux conditions essentielles à la mise en œuvre du droit à la légitime révolte : une possibilité raisonnable de succès et la certitude que le soulèvement ne produise pas un plus grand mal. Or les Rébellions de 1837-1838 n'avaient aucune chance de succès militaire et elles ont causé un dommage politique supérieur au mal qui pouvait les justifier.

Selon vous, quels sont les courants idéologiques qui sont à l'origine de la désinformation historique au sujet des Patriotes de 1837?

Papineau avait bonne réputation à la fin du XIX^e siècle parce que le parti conservateur et le parti libéral se considéraient tous deux comme les «descendants» du Parti Patriote. Le clergé lui-même semblait avoir oublié son anticléricalisme pour ne retenir que son combat en faveur de la démocratie et de l'autonomie. Vers 1930, Lionel Groulx a rappelé l'anticléricalisme de Papineau, dans le contexte d'une société québécoise où le libéralisme commençait à contester sérieusement l'ordre catholique. Dans les années

1960, les partisans de la laïcité scolaire aimaient souligner qu'après l'échec du Bill des Fabriques, les Patriotes avaient adopté la «Loi des écoles de la Chambre d'Assemblée», qui établissait un réseau d'écoles françaises non-confessionnelles, à côté de l'Institution royale (écoles anglo-protestantes) et des écoles paroissiales catholiques. Depuis les années 1990, c'est le Parti Québécois qui se réclame de 1837 parce qu'il a redécouvert l'aspect multiethnique du nationalisme des Patriotes, en oubliant que Papineau avait fini par prôner l'annexion du Canada aux États-Unis. Mais puisque Bernard Landry proposait d'adopter le dollar américain comme monnaie dans un Québec souverain, la filiation idéologique entre les Péquistes et les Patriotes paraît, au fond, assez cohérente.

Du point de vue de l'école de pensée catholique et nationaliste à laquelle je me rattache, l'école groulxienne, nous condamnons l'idéologie libérale des Patriotes parce qu'elle était d'esprit anglo-protestant et qu'elle ne pouvait qu'altérer l'identité ethno-culturelle du Canada français. Si Papineau avait remporté la victoire en 1837, il aurait établi dans le Bas-Canada une terrible dictature, il aurait persécuté violemment l'Église, et il aurait été renversé quelques années plus tard par une invasion militaire qui aurait fait du Québec un État américain.

Un nationaliste québécois peut-il, aujourd'hui, se réclamer des Patriotes de 1837?



Maurice Barrès (1862-1923).

Source : [Wikipédia](#).

J'apporterais une réponse nuancée à cette question. Je pense, comme Maurice Barrès (1862-1923), qu'un peuple doit intégrer spirituellement toutes les étapes de son histoire. Le nationalisme barrésien pouvait se réclamer de Napoléon, de Louis XIV et de saint Louis IX. Ces trois personnages incarnent des idéologies antinomiques, mais qui ont chacune marqué la France de leur empreinte. Or une nation est la fille de son passé, de tout son passé, bon et mauvais. Je n'aime pas déboulonner les statues. Les nationalistes qui veulent abattre le monument de Wolfe sur la façade de l'Assemblée Nationale sont puérils. J'aime voir la statue de Papineau sur le terrain de l'Hôtel du Parlement. Il faut connaître et aimer 1837. Louis-Joseph Papineau était un géant en comparaison de nos politiciens actuels. L'homme avait de la noblesse et de la culture. Il était foncièrement honnête. Il défendit pendant vingt ans les aspirations légitimes de son peuple. D'une certaine manière,

je me sens solidaire avec les Patriotes qui ont tenté noblement, mais sans succès, d'ébranler le joug colonial britannique. Le grand historien nationaliste Maurice Séguin (1918-1984) disait, au sujet des Rébellions de 1837-1838 : «Un prisonnier a le droit de secouer les barreaux de sa cellule, même s'il n'a aucune chance d'en sortir.» Toutefois, il

faut constater objectivement que les Patriotes s'appuyaient sur de mauvais principes et que leur soulèvement a été une catastrophe politique.

Vladimir Poutine emploie une belle formule : «Un Russe qui n'est pas nostalgique de l'Union soviétique n'a pas de cœur, mais un Russe qui veut retourner à l'Union soviétique n'a pas de tête.» Je dirais de la même manière : un Québécois qui n'aime pas les Patriotes n'a pas de cœur, mais un Québécois qui confond le libéralisme de Papineau avec le nationalisme canadien-français n'a pas de tête. Enfin, disons qu'il manque de connaissances historiques, pour être plus poli.

Quelle serait votre définition du véritable nationalisme canadien-français?

Une nation, c'est la Terre et les Morts, comme disait Maurice Barrès. J'entends le mot «Terre» dans un sens plus large que le simple territoire national. C'est l'ensemble des traits sociologiques communs d'un peuple : l'ethnie, la langue, la religion, le droit, les coutumes et le territoire. C'est une sorte de lien horizontal, qui fait que les contemporains voient bien qu'ils appartiennent à une même communauté. Les «Morts», c'est le lien vertical entre les générations de cette communauté. La nation, c'est le point de rencontre des deux liens, c'est la conjonction entre le peuple et l'histoire.

«Une nation, écrivait Ernest Renan, est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis.» (*Qu'est-ce qu'une nation?* 1882)

Le nationalisme, ce n'est pas seulement un instinct d'appartenance au groupe. C'est une vision cohérente et une défense consciente de la collectivité dont on fait partie. Charles Maurras (1868-1952) faisait une distinction entre le «patriotisme», qui concerne surtout la défense du territoire contre les ennemis extérieurs, et le «nationalisme», qui touche davantage à la défense de l'intégrité culturelle contre les «ennemis de l'intérieur», contre ceux qui peuvent être de la même race que nous, mais qui sont devenus des étrangers par leur idéologie antinationale.

À partir de ces concepts théoriques, essayons maintenant de définir la «nation québécoise», que je préfère appeler «canadienne-française» à cause du caractère multiculturel que l'on attache aujourd'hui au terme «Québécois». Les Canadiens français sont un peuple d'ethnie française, de langue maternelle française, de droit civil français, de religion catholique, de territoire laurentien et de coutumes nord-américaines. Ce sont les descendants des Français qui ont colonisé la vallée du Saint-Laurent, pour la plupart sous Jean Talon (1665). Ils ont assimilé quelques éléments culturels étrangers, comme le droit public anglais ou un certain égalitarisme à l'américaine. Mais les pôles historiques de leur identité restent l'Église catholique romaine et la France classique du Grand

Siècle (XVII^e). Le véritable nationalisme canadien-français, c'est la volonté de préserver ou de restaurer les traits fondamentaux de notre personnalité collective, de ce qui a fait ce que nous sommes. L'abbé Lionel Groulx a bien défini cette doctrine dans *L'Action française* (1921) :

«Notre doctrine, elle peut tenir en cette brève formule : nous voulons reconstituer la plénitude de notre vie française. Nous voulons retrouver, ressaisir dans son intégrité, le type ethnique qu'avait laissé ici la France et qu'avait modelé cent-cinquante ans d'histoire [avant 1760]. Nous voulons refaire l'inventaire des forces morales et sociales qui, en lui, se préparaient alors à l'épanouissement. Ce type, nous voulons l'émonder de ses végétations étrangères, développer en lui, avec intensité, la culture originelle, lui rattacher les vertus nouvelles qu'il a acquises depuis la conquête, le maintenir surtout en contact avec les sources vives de son passé pour ensuite le laisser aller à sa vie personnelle et régulière.»

Quelles sont les différences fondamentales entre l'esprit français et l'esprit anglais?

Il y en a plusieurs. Les Français sont déductifs et les Anglais inductifs. L'esprit français part du principe pour l'appliquer à un cas pratique. L'esprit anglais part d'un problème concret pour découvrir les règles générales. C'est la différence entre le raisonnement juridique français, issu du droit romain, et le raisonnement juridique anglais, issu des coutumes germaniques. Mais ces deux approches ont chacune leurs qualités. Le droit québécois les a bien amalgamées.

Je vais sans doute vous surprendre, mais je suis un nationaliste canadien-français plutôt anglophile. La présence anglaise a marqué notre histoire et nous devons l'assumer. Par exemple, je pense que la ville de Montréal n'aurait pas dû rebaptiser le boulevard Dorchester du nom de René-Lévesque. Lord Dorchester est un gouverneur britannique (1768-1796) qui a joué dans notre histoire un plus grand rôle, et peut-être même un meilleur rôle, que René Lévesque. On aurait pu honorer notre «Tit-Poil» national d'une autre manière, sans effacer un souvenir du passé. Quand je pense à ce député péquiste, dont j'ai heureusement oublié le nom, qui voulait rebaptiser la ville de Sherbrooke, autre gouverneur britannique, du nom de Cherbourg, une ville française inconnue au Québec. Quel esprit doublement colonisé : par la haine de l'Angleterre d'un côté et par l'idolâtrie de la France de l'autre!

Mais si l'on revient au nationalisme canadien-français traditionnel, il n'était pas anglophobe. Certes, l'école groulxienne reprochait aux anglo-saxons de «commercialiser le stock humain», et avec raison. Mais c'est le fait du capitalisme et du matérialisme, qui découlent tous deux du protestantisme, et non pas de la tradition nationale anglaise, qui a été elle-même victime de la modernité, et bien avant nous. Au Moyen Âge, l'Angleterre comptait plus de monastères que la France. C'est la Révolution protestante du XVI^e siècle qui l'a transformée en ogre impérialiste. Et je dirais la même chose des

États-Unis. Ce n'est pas la culture américaine qui opprime le monde : c'est la haute finance new-yorkaise et la sous-culture hollywoodienne. Les Américains forment un grand et noble peuple, mais ils ont été eux-mêmes acculturés par le matérialisme et le cosmopolitisme au tournant du XX^e siècle. Les États-Unis ont été la première victime de « l'américanisation » du monde, qui n'est, en réalité, que la « démocratisation » du monde, comme le remarquait déjà le philosophe espagnol José Ortega y Gasset dans *La révolte des masses* (1929). Je rêve d'un réveil nationaliste américain qui pourrait changer la face du monde. Mais je pense que ce réveil ne pourra se faire que dans le sillage d'une renaissance de l'Église catholique.

Pourquoi le libéralisme a-t-il fini par vaincre l'ultramontanisme au Québec?

L'ultramontanisme a structuré la vie nationale canadienne-français pendant un demi-siècle, de 1840 à 1890, pour prendre des chiffres ronds. Toutefois, l'ultramontanisme de Mgrs Bourget et Laflèche n'a pas été vaincu par le libéralisme de Wilfrid Laurier, mais par le catholicisme libéral de Mgr Taschereau, archevêque de Québec. L'explication ne se trouve pas au Québec, mais à Rome. Le pape Pie IX (1846-1878) combattait résolument le libéralisme, fondé sur la philosophie des droits de l'homme. Mais le pape Léon XIII (1878-1903) a voulu « pacifier » les relations entre l'Église et la Modernité. C'est le fameux *modus vivendi* catholique libéral. Or il ne peut pas y avoir de cohabitation, ni même de coexistence pacifique, entre la religion du Dieu qui se fait Homme et la religion de l'Homme qui se fait Dieu. Le catholicisme libéral du XIX^e siècle a débouché sur les hérésies modernistes au XX^e, et sur l'autodestruction de l'Église au Concile Vatican II (1962-1965). Le libéralisme athée a fini par balayer le libéralisme soi-disant catholique, car les vrais libéraux ne veulent pas plus du catholicisme libéral que du catholicisme tout court, comme disait Louis Veuillot dans *L'illusion libérale* (1866). Au Québec, c'est le cardinal Taschereau qui a mis en œuvre la désastreuse politique catholique libérale. Ce saint homme était sans doute bien intentionné, mais il n'avait pas saisi toute l'ampleur du conflit entre le catholicisme et le libéralisme, qui est, en définitive, une lutte entre Jésus-Christ et Satan.

→



Jules-Paul Tardivel. Source : [Wikipédia](#).

Que pensez-vous de Jules-Paul Tardivel et de son roman indépendantiste, *Pour la Patrie*⁶³?

Jules-Paul Tardivel (1851-1905) est l'une des grandes figures de notre histoire intellectuelle. Américain d'origine et Canadien français d'adoption, ce grand catholique a fondé à Québec le journal *La Vérité* (1881) pour combattre le libéralisme dans l'esprit du *Syllabus* de Pie IX. Il était à couteaux tirés avec Mgr Taschereau. Tardivel fut aussi un précurseur de l'idée d'indépendance du Québec. En 1895, il publia un roman d'anticipation politique, *Pour la Patrie*. L'histoire se passait en 1945. Satan avait fomenté un complot pour faire disparaître la nation canadienne-française, ce bastion de la foi en Amérique du Nord. La franc-maçonnerie anglaise, qui régnait à Ottawa, voulait supprimer l'autonomie provinciale en remplaçant la Confédération par une Union législative. Pendant ce temps, la franc-maçonnerie française fomentait au Québec une révolution laïciste. N'était-ce pas une remarquable anticipation de la centralisation fédérale et de la Révolution tranquille? Mais le héros du roman, Joseph Lamirande, réussira à séparer le Québec du Canada pour sauver l'Église et la Patrie. Le Canada anglais en profitera lui aussi, car le bon exemple du Québec l'amènera à se convertir au catholicisme. Après avoir accompli sa mission providentielle, Joseph Lamirande entra au monastère, en laissant la Présidence de la «République de Nouvelle-France» à un autre politicien, bon catholique mais plus «ordinaire».

Toutefois, le thème central du roman *Pour la Patrie* n'est pas l'indépendance du Québec. Tardivel voulait surtout dénoncer la franc-maçonnerie. Je recommande de lire cet ouvrage pour découvrir l'esprit du Québec de la fin du XIX^e siècle.

Peut-on comparer l'indépendantisme de Jules-Paul Tardivel avec celui du Parti Québécois?

Ça n'a évidemment rien à voir. L'indépendantisme de Tardivel reposait sur le nationalisme ethnique canadien-français, lui-même fondé sur la foi catholique. Tardivel voulait séparer le Québec du Canada pour en faire une société véritablement distincte en Amérique du Nord, une société française (pas seulement francophone), conservatrice et catholique. Son idéal de chef d'État était Garcia Moreno, le président de l'Équateur (1861-1865 et 1869-1875) qui est mort en martyr, assassiné par des francs-maçons à la sortie de la messe. Le projet indépendantiste du Parti Québécois repose, quant à lui, sur un soi-disant «nationalisme territorial», une vision multiculturelle, laïciste et social-

⁶³ [Consulter en ligne sur le site web Bibliothèque électronique du Québec.](#)

démocrate de l'identité québécoise. Le pays que nous propose le PQ ressemblerait finalement à un modèle réduit du Canada. Certains péquistes suggèrent même d'accorder à l'anglais un statut de langue officielle, question d'être plus «ouvert sur le monde». Cette «dénationalisation» de l'indépendantisme s'inscrit dans la logique de la Révolution tranquille, qui prétendait «moderniser» le Québec en assimilant les valeurs libérales anglo-américaines.

En 1904, Jules-Paul Tardivel et Henri Bourassa ont discuté de l'indépendance du Québec dans les journaux. Bourassa était aussi catholique et aussi nationaliste que Tardivel, mais il est toujours resté un partisan de l'unité canadienne. Il défendait l'idée d'un Canada binational, biconfessionnel et décentralisé. Le fédéralisme d'Henri Bourassa était aussi différent de celui de Pierre-Elliott Trudeau que l'indépendantisme de Jules-Paul Tardivel l'était de celui de René Lévesque. Mais ce qui est à remarquer dans la polémique Bourassa-Tardivel, c'est qu'ils n'abordaient pas la question nationale dans une optique économique. Aucun des deux ne s'est demandé si l'on avait les moyens financiers de faire l'indépendance ou si le fédéralisme était plus rentable. Les catholiques ne posent pas les questions politiques en termes d'argent, et ça fait toute une différence.

Quel fut l'impact de la Révolution tranquille sur notre identité nationale?

La Révolution tranquille a eu sur la nation canadienne-française un impact plus négatif que la Conquête de 1760. La Conquête avait soumis nos ancêtres à une puissance étrangère, ce qui pose évidemment une grave menace pour l'existence de toute nationalité. Mais ce n'était qu'une menace extérieure, d'ordre politique et économique. La Révolution tranquille s'est attaqué à «l'âme canadienne-française», à ce qui faisait sa spécificité en Amérique du Nord : la religion catholique et la culture française classique.

Le cœur de la Révolution tranquille, c'est la réforme scolaire de 1965. Cette révolution pédagogique a été surnommée «Réforme Parent», du nom de Mgr Alphonse-Marie Parent, qui avait présidé la commission royale d'enquête sur l'éducation. Mais elle fut en réalité l'œuvre du ministre libéral Paul Gérin-Lajoie et du haut-fonctionnaire Arthur Tremblay. Étaient-ils francs-maçons? C'est possible, mais nous ne le saurons jamais avec certitude.

Avant 1965, il n'y avait pas de ministère de l'éducation au Québec. Les évêques contrôlaient le Comité catholique du Conseil de l'instruction publique, qui gérât les écoles primaires et les écoles de métiers. L'Église avait aussi ses propres écoles privées: les collèges pour les garçons, les couvents pour les filles et les universités pour les professionnels. En créant le ministère de l'éducation, l'État prenait en charge tout le système scolaire, tant public que privé. Les écoles publiques sont restés juridiquement confessionnelles jusqu'en 1995, et certaines écoles privées le sont encore aujourd'hui. Mais elles relèvent depuis 1965 d'une structure administrative non-confessionnelle.

La déchristianisation de la société s'ensuivit rapidement dans les années 1970. L'épiscopat québécois n'a pas défendu l'éducation catholique, car il avait été anesthésié par le Concile Vatican II. Le clergé progressiste a même accéléré le processus de déchristianisation scolaire, y compris dans le secteur privé. Le cardinal-archevêque de Montréal, Paul-Émile Léger, porte une responsabilité aussi grande que Paul Gérin-Lajoie dans la funeste Révolution tranquille. On peut les accuser, l'un comme l'autre, de «haute trahison religieuse et nationale».

Le Rapport Parent recommandait de remplacer les collèges classiques par des instituts techniques de style américain. C'est ce qui a donné naissance aux cégeps (1968). On supprima l'éducation humaniste, issue du *ratio studiorum* des jésuites (1598), qui avait jusqu'alors formé les élites de la société canadienne-française : les prêtres, les juristes et les médecins. Le cours classique entendait développer l'intelligence par les lettres : d'abord le français, notre langue maternelle; ensuite le latin et le grec, les langues anciennes qui rattachaient l'Occident aux sources de sa civilisation; et finalement la philosophie thomiste, qui inculquait la rigueur intellectuelle et qui répondait aux questions essentielles de la vie. On enseignait aussi les mathématiques et les sciences dans les collèges classiques, et on les enseignait probablement mieux qu'aujourd'hui. Mais les sciences physiques étaient étudiées dans les dernières années du cursus, après que l'esprit de l'élève ait été formé par les sciences humaines, par les «humanités» comme on disait à l'époque. La pédagogie moderne entend, au contraire, former l'intelligence par les sciences, et surtout par les mathématiques, qui deviennent la discipline maîtresse. C'est un revirement de civilisation : le quantitatif prime désormais sur le qualitatif, le matériel sur le spirituel. Le Canadien français était un humaniste catholique. Le Québécois est un *homo technicus* à l'américaine.

Comment voyez-vous l'avenir du Québec?

La nation canadienne-française a été affaiblie par la Conquête et infectée par la Révolution tranquille, mais elle n'est pas encore morte. Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir. Pour reprendre la terminologie maurrassienne, je dirais qu'un certain pays réel survit sous le pays légal. Le multiculturalisme domine le discours public, mais les Québécois restent foncièrement français, voire catholiques si l'on creuse un peu. La jeunesse québécoise a perdu ses points de repères. Néanmoins, elle appartient encore à «cette race qui ne sait pas mourir» (*Menaud maître draveur*), ne serait-ce que sur le plan génétique. Elle pourrait rapidement retrouver son identité avec la puissance des moyens de communication modernes. Le problème n'est pas à la base, mais au sommet : dans l'État bien sûr, mais surtout dans l'Église.

Si je n'avais pas la foi, je serais très pessimiste. Mais en tant que catholique traditionaliste, je sais que la théologie de l'histoire annonce une renaissance miraculeuse de l'Église avant le règne de l'Antéchrist. Cette doctrine est confirmée par les messages de

la Sainte Vierge à La Salette (1846) et à Fatima (1917) : «À la fin, mon Cœur triomphera et le monde connaîtra un certain temps de paix.» La nation canadienne-française fut tellement liée à l'Église catholique au fil de son histoire, qu'elle renaitra sans doute avec l'Église.

En attendant, nous sommes en mode survie. Il faut d'abord sauver la foi dans l'Église, malgré la Révolution conciliaire. Mais il faut également sauver le nationalisme canadien-français, malgré la Révolution tranquille. Or le nationalisme ne peut être cohérent que s'il est lié et subordonné au catholicisme. Le défi d'un nationaliste québécois, c'est de redécouvrir la foi et l'esprit de ses ancêtres pour redevenir un Canadien français. S'il est présentement impossible de reconstruire dans la société le pays idéal dont nous rêvons, commençons au moins par le restaurer en nous-mêmes.



Mgr. Ignace Bourget, Evêque de Montréal.
Crédit : [Bibliothèque et Archives Canada, Acc. No. 1968-79](#)

MGR IGNACE BOURGET

Surnommé par ses contemporains le « saint évêque de Montréal », Mgr Ignace Bourget (1799-1885) a sûrement été l'une des plus brillantes figures de l'histoire religieuse du Canada¹. Chef de file de l'école ultramontaine, il a défendu courageusement les droits divins de l'Église contre la double agression du libéralisme politique et du catholicisme libéral². L'idéologie libérale ne s'est pas implantée au Canada français de manière violente, comme dans la France de 1789. Chez nous, le libéralisme pénétra par des voies plus douces, mais tout aussi efficaces : les institutions politiques anglaises, l'influence socio-économique américaine et le rayonnement intellectuel de la France républicaine. Au milieu du XIX^e siècle, le Québec semblait avoir été préservé du mouvement anticlérical qui balayait alors l'Europe. En ce temps, on parlait de la « Conquête providentielle » de 1760, qui aurait prétendument protégé le Canada contre les affres de la Révolution française de 1789³. Les Canadiens français formaient l'un des peuples les plus catholiques

¹ Nous reproduisons ici, avec quelques retouches, notre article « Mgr Ignace Bourget et l'ultramontanisme canadien-français (1799-1885) », *Le Sel de la Terre*, n° 38 (automne 2001), p. 136-166. Voir aussi : Roberto Perin, *Ignace de Montréal : artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, 303 p. ; Philippe Sylvain, « Ignace Bourget (1799-1885) », *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*; Léon Pouliot, *Mgr Bourget et son temps*, Montréal, Beauchemin-Bellarmin, 1955-1977, 6 vol.; Frédéric Langevin, *Mgr Ignace Bourget, deuxième évêque de Montréal*, Montréal, Imprimerie du Messenger, 1931, 298 p.; Adrien Leblond, *Mgr Ignace Bourget, archevêque de Martianopolis (ancien évêque de Montréal)*, Montréal, Librairie Saint-Joseph, Cadieux et Derome, 1880, 110 p.

² **Ultramontanisme** : école de pensée catholique du XIX^e siècle qui défendait l'infailibilité pontificale et qui combattait le libéralisme issu de la Révolution française.

Libéralisme : idéologie issue de la Philosophie des Lumières du XVIII^e siècle qui prône les droits de la personne, la démocratie politique et la laïcité de l'État.

Catholicisme libéral : école de pensée catholique du XIX^e siècle qui tentait de concilier la foi chrétienne et la philosophie libérale sur la base de l'autonomie et de la collaboration entre l'Église et l'État.

³ **Conquête providentielle** : Selon cette théorie politico-religieuse, le Bon Dieu aurait permis que l'Angleterre fasse la conquête du Canada en 1760 pour le protéger des effets de la Révolution française de 1789. L'historien Lionel Groulx a pourfendu ce mythe. Qu'est-ce que la Révolution française, sinon le triomphe en France des idées libérales élaborées dans l'Angleterre protestante du XVIII^e siècle? Comment les institutions libérales de l'empire britannique auraient-elles pu protéger le Canada du libéralisme? En réalité, le discours sur la « Conquête providentielle » ne visait qu'à démontrer le loyalisme des Canadiens français envers leurs maîtres anglais. Dans le contexte de l'époque, c'était un moyen sans doute habile, quoique peu glorieux, d'amadouer les autorités coloniales britanniques. Mais du point de vue intellectuel, ce n'était ni logique ni convaincant. Voir Lionel Groulx, « La providence et la conquête anglaise de la Nouvelle-France », *Notre maître le passé*, tome 3, Montréal, Alain Stanké, 1978, p. 125-164.

au monde. Leurs institutions religieuses prospéraient sous un régime parlementaire de type britannique, et leurs hommes politiques n'osaient guère s'opposer à l'Église.

Mais derrière la façade rassurante d'une société catholique, un libéralisme rampant, qui découlait de l'esprit des institutions anglaises, se propageait dans les classes supérieures de la nation canadienne-française⁴. En bon pasteur, Mgr Bourget perçut la menace et dénonça les ennemis de l'Église. Ce grand évêque incarnait l'esprit du *Syllabus*, la liste des « erreurs modernes » condamnées par le bienheureux pape Pie IX⁵. On l'a évidemment accusé de fanatisme, d'extrémisme, de donquichottisme et de passéisme moyenâgeux. Les politiciens libéraux et le clergé catholique libéral réussirent, avec l'aide de Rome, à museler ce prophète. Mais l'histoire donna raison à Mgr Bourget. La défaite de l'ultramontanisme canadien-français, à la fin du XIX^e siècle, déboucha, dans la première moitié du XX^e siècle, sur un catholicisme libéral pratique, qui préparait lui-même le triomphe du laïcisme québécois dans la seconde moitié du XX^e siècle⁶.

Ignace Bourget est né en 1799, à Saint-Joseph-de-Lévy, dans une modeste famille paysanne, semblable à toutes celles qui produisaient alors le meilleur clergé. Il étudia au Séminaire de Québec de 1811 à 1821, et il fut ordonné prêtre en 1822. L'abbé Bourget devint ensuite le secrétaire de Mgr Jean-Jacques Lartigue, le premier évêque de Montréal (1820-1840). Il lui succéda en 1841. Le zèle apostolique de Mgr Bourget se manifesta par de nombreuses fondations religieuses, mais plus encore par ses combats épiques contre les ennemis de l'Église : gallicanisme, libéralisme, laïcisme et, surtout, catholicisme libéral⁷. Désavoué par Rome dans sa lutte contre Mgr Taschereau, l'archevêque de Québec de tendance catholique libérale, il présenta sa démission au pape en 1876⁸. Sa douloureuse retraite lui conféra l'étole du martyr et renforça sa réputation de sainteté. Il passa les dernières années de sa vie dans le silence et la prière. Il mourut en odeur de sainteté, en 1885, à la suite d'une longue maladie.

⁴ Les Français nés au Canada avaient déjà adopté le nom de « Canadiens » au temps de la Nouvelle-France et ils ont continué à s'appeler « Canadiens », par opposition aux « Anglais », après la Conquête. Le nom de « Canadiens français » ne s'imposera qu'au début du XX^e siècle. Il sera remplacé par « Québécois » dans les années 1960, et même par « Québécois francophone » de nos jours. Dans notre texte, nous employons le mot « Canadien » dans le sens qu'il avait au XIX^e siècle, c'est-à-dire dans le sens de « Canadien français » ou de « Québécois francophone ».

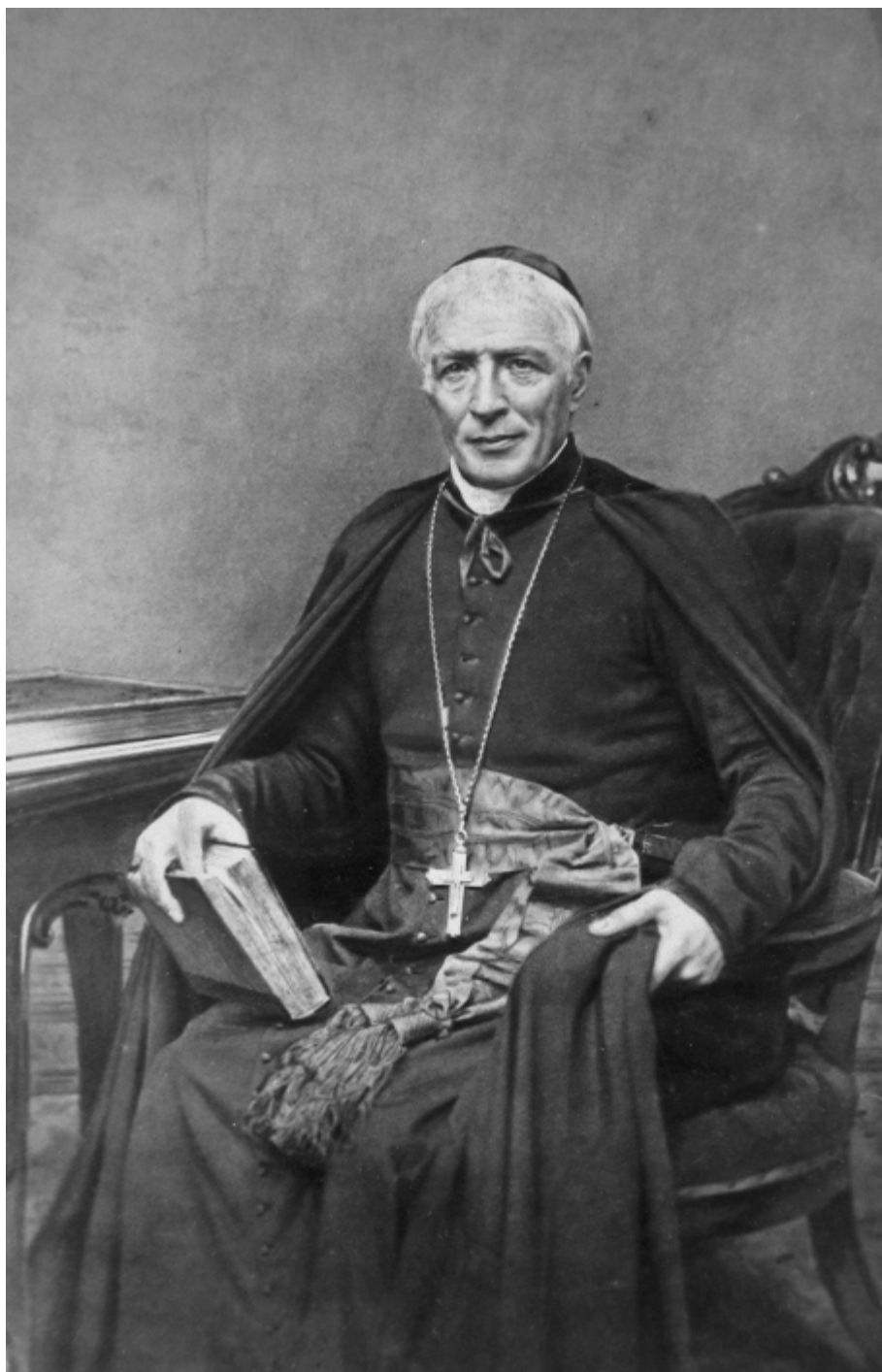
⁵ Pie IX, *Quanta cura*, 8 décembre 1864.

⁶ Le rapide effondrement du catholicisme québécois lors de la Révolution tranquille (1960-1970) se préparait depuis 1930, d'après l'ouvrage de Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Saint-Laurent, Fides, 2008, 457 p. Mais à notre avis, la déchristianisation progressive de la société québécoise débute plutôt avec le triomphe du catholicisme libéral de Mgr Taschereau, bien que le brave archevêque de Québec n'ait pas été conscient du processus de laïcisation qu'il enclenchait.

⁷ **Gallicanisme** : tendance de l'État à diriger l'Église (gallicanisme politique) ou tendance des évêques à se soustraire à l'autorité disciplinaire du pape (gallicanisme ecclésiastique).

Laïcisme : neutralité religieuse de l'État et des institutions sociales, notamment de l'école publique.

⁸ Jean-Claude Dupuis, *Le cardinal Taschereau et le catholicisme libéral (1820-1898)*, Lévis, Fondation littéraire Fleur de Lys, 2014, 318 p. Téléchargement gratuit : <http://www.manuscritdepot.com/a/jean-claude-dupuis.2.htm>



Le saint évêque Ignace Bourget. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ignace_Bourget).

Photographie, Monseigneur Ignace Bourget, Montréal, QC, copie réalisée en 1862, William Notman (1826-1891), Sels d'argent sur papier monté sur papier - Papier albuminé - 8 x 5 cm

LE DISCIPLE DE MGR LARTIGUE



Mgr Jean-Jacques Lartigue. Source : [Wikipédia](#).

Mgr Bourget a dit un jour qu'il ne faisait que compléter l'œuvre de son prédécesseur. Mgr Jean-Jacques Lartigue fut le père de l'ultramontanisme canadien-français⁹. Il combattit avec succès le gallicanisme des sulpiciens de Montréal et du Séminaire de Québec, les prétentions césaro-papistes des gouverneurs britanniques et le libéralisme révolutionnaire des Patriotes de 1837. Au début de son épiscopat, Mgr Lartigue avait pourtant été séduit par le catholicisme libéral de Félicité de Lamennais¹⁰. Mais après la condamnation du mennaisisme par le pape Grégoire XVI¹¹, il se rallia à l'ultramontanisme.

⁹ Gilles Chaussé, *Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal*, Montréal, Fides, 1980, 275 p.

¹⁰ **Félicité de Lamennais** (1782-1854) : prêtre et écrivain français qui est généralement considéré comme le « père » du catholicisme libéral, et qui fut excommunié en 1834 à cause de la publication des *Paroles d'un Croyant*, une sorte d'hymne à la Liberté et à la Démocratie rédigé dans un style biblique.

¹¹ Grégoire XVI, *Mirari vos* (1832) et *Singulari nos* (1834).

Depuis 1657, les Prêtres de Saint Sulpice exerçaient une juridiction ecclésiastique exclusive sur l'île de Montréal. Fiers de leurs privilèges, ils rejetaient l'autorité de Mgr Lartigue qui n'avait, de 1820 à 1836, que le titre d'évêque auxiliaire de Québec responsable du district de Montréal. Une longue et lamentable querelle de clercs s'ensuivit. Elle s'atténua avec la création du diocèse de Montréal en 1836, mais elle ne se termina véritablement qu'en 1874, sous l'épiscopat de Mgr Bourget. Des aspects doctrinaux, culturels et politiques sous-tendaient ce conflit. Dans un esprit d'Ancien Régime, les sulpiciens invoquaient le droit gallican pour soustraire leur communauté à l'autorité de l'ordinaire¹². Ils n'hésitaient pas à recourir à la procédure judiciaire dite « appel comme d'abus » pour contester devant les tribunaux civils certaines décisions de l'évêque. Mgr Lartigue prônait au contraire une centralisation épiscopale caractéristique de l'ultramontanisme du XIX^e siècle. En outre, les sulpiciens étaient des « Français de France » qui manifestaient souvent un certain mépris pour le clergé « colonial ». Peu sensibles aux aspirations nationales canadiennes, qu'ils assimilaient trop rapidement aux principes révolutionnaires de 1789, ils avaient tendance à soutenir inconditionnellement les autorités britanniques. Mgr Lartigue réussit néanmoins à mettre les sulpiciens au pas, sans se priver des services de ces prêtres, remarquables par ailleurs.

L'ultramontanisme de Mgr Lartigue s'exprimait notamment au Séminaire Saint-Jacques, qui ne comptait qu'un seul professeur, l'abbé Ignace Bourget. Celui-ci enseignait la doctrine de l'infaillibilité personnelle du pape, bien avant qu'elle ne soit élevée au rang de dogme par le Premier Concile du Vatican (1869-1870), tandis que le Séminaire de Québec continuait d'enseigner la vieille thèse gallicane sur la nécessaire concorde du pape et du concile dans la proclamation d'un dogme de foi.

Mgr Lartigue s'est surtout illustré dans la défense des droits de l'Église contre les empiètements du gouvernement colonial britannique. Après la Conquête, Londres ne ménagea pas ses efforts pour protestantiser et angliciser le Canada. La Proclamation royale de 1763 éleva l'anglicanisme au rang de religion d'État et elle restreignit sévèrement la liberté de l'Église catholique : interdiction d'avoir un évêque, de communiquer avec Rome, de recruter des prêtres en France, de percevoir la dîme, etc. Tous les fonctionnaires de la *Province of Quebec* devaient prêter le fameux « serment du test », qui consistait à nier l'autorité du pape, le culte de la Sainte Vierge et le dogme de la transsubstantiation¹³. Ce serment visait à exclure les catholiques de l'administration publique. La Compagnie de Jésus n'avait pas le droit de recruter de nouveaux membres et le siège épiscopal de Québec resta vacant de 1760 à 1766.

¹² **Ordinaire** : Évêque en charge d'un diocèse.

¹³ **Transsubstantiation** : Transformation du pain et du vin en Corps et Sang du Christ dans la messe catholique. Ce dogme est rejeté par les protestants.

Cependant, un simple texte de loi ne peut pas faire disparaître un peuple. Le gouvernement impérial espérait noyer rapidement les Canadiens sous une forte immigration britannique. Mais cette immigration ne vint jamais¹⁴. Les Anglais ne comptaient que pour 4% de la population dans la *Province of Quebec* vers 1770. Ils ne seront encore que 7% vers 1830. La situation démographique et la crainte de voir les Canadiens se joindre à la Révolution américaine de 1776 obligèrent les autorités britanniques à faire des concessions au peuple conquis. En 1766, Londres accorda à Rome la permission de nommer Mgr Jean-Olivier Briand sur le siège épiscopal de Québec, quoique sous le titre méprisant de « surintendant de la religion romaine ». En 1774, l'Acte de Québec alla plus loin en abolissant le serment du test et en accordant à l'évêque le droit de percevoir la dîme, ce qui revenait à reconnaître l'existence légale de l'Église catholique au Canada. C'était un précédent dans l'empire britannique. Mais les gouverneurs anglo-protestants continuèrent d'opprimer la religion catholique par le moyen habituel du gallicanisme politique, c'est-à-dire en exigeant la permission de l'État pour la moindre initiative de l'Église. Le gouvernement colonial exerçait un droit de regard sur toutes les communications entre l'évêque de Québec et Rome ou Paris, sur la nomination des évêques auxiliaires et des curés, sur la fondation des paroisses et des écoles, et même sur l'admission des candidats au sacerdoce. Le gouverneur prétendait avoir le droit de nommer les curés et il voulait rémunérer les prêtres pour les réduire au rang de fonctionnaires de l'État. De plus, il faisait venir de France des pasteurs pour faire de la propagande protestante dans les campagnes. L'Église catholique du Canada vécut de 1760 à 1840 sous ce régime de constantes tracasseries administratives. L'objectif du gouvernement colonial britannique était de subordonner l'Église à l'État pour favoriser un « schisme tranquille », qui transformerait imperceptiblement le clergé catholique canadien en clergé anglican.

¹⁴ La cause de la faible immigration anglaise dans les cinquante premières années du régime britannique (1760-1810) est la même que celle du sous-peuplement français du Canada au temps de la Nouvelle-France (1608-1760). L'économie canadienne reposait essentiellement sur le commerce des fourrures. Or cette activité exigeait peu de main-d'œuvre. Les Indiens fournissaient le produit, les coureurs de bois canadiens le transportaient, les marchands français de Montréal et de Québec l'exportaient dans la métropole. Une simple agriculture de subsistance suffisait pour le reste. Le Canada attirait peu d'immigrants, qu'ils soient français ou anglais, parce qu'il n'offrait pas beaucoup d'emplois, au contraire d'une colonie comme la Virginie où la culture du tabac exigeait beaucoup de main-d'œuvre. Après 1810, l'industrie du bois remplaça la traite des fourrures comme moteur de l'économie canadienne. L'immigration britannique (Anglais, Écossais et Irlandais) arriva alors en masse. Mais ce délai d'un demi-siècle avait laissé aux Canadiens français le temps d'occuper toutes les terres arables de la vallée du Saint-Laurent. Les Britanniques s'installeront donc dans les régions inhabitées des Maritimes et du Haut-Canada (Ontario). Le Bas-Canada (Québec) restera aussi français qu'au temps de la Nouvelle-France, si l'on excepte les villes de Québec et de Montréal, ainsi que la région des Cantons de l'Est. Vers 1830, la population du Bas-Canada comptait 93% de francophones et 7% d'anglophones. Ce facteur économique explique en grande partie ce que l'écrivain nationaliste français Maurice Barrès appelait, au tournant du XX^e siècle, le « miracle de la survivance canadienne ».

Les évêques de Québec défendirent, tant bien que mal, la liberté de l'Église¹⁵. Mais ils finirent par adopter un certain esprit de soumission, un loyalisme excessif envers les autorités coloniales¹⁶. Mgr Lartigue était plus volontaire. Il critiquait la prudence excessive de l'évêque de Québec. Il n'hésitait pas à fonder des paroisses ou des écoles sans demander de permission à l'État. Les Anglais, disait-il, finissent toujours par reconnaître le fait accompli. Il souhaitait que le Saint-Siège érige le diocèse de Montréal et qu'il élève Québec au rang d'archevêché sans attendre l'autorisation du ministre des colonies à Londres. Mais l'évêque catholique de Québec craignait de froisser l'évêque anglican de Québec en obtenant le titre d'archevêque. L'audace de Mgr Lartigue eut cependant plus de succès que la « diplomatie » du clergé de Québec. L'État colonial anglo-protestant finit par concéder une pleine liberté pratique à l'Église catholique. Le diocèse de Montréal fut créé en 1836 et l'archidiocèse de Québec en 1844, avec la permission du gouvernement impérial. Mais par la suite, l'épiscopat canadien-français ne consultera plus les autorités civiles avant de prendre des décisions majeures, comme la création de nouveaux diocèses. La fermeté de Mgr Lartigue avait permis à l'Église catholique du Canada de reconquérir sa pleine liberté face à l'État anglo-protestant.

Sur un autre front, l'évêque de Montréal dut combattre le libéralisme canadien-français. Le chef du Parti Patriote, Louis-Joseph Papineau (1786-1871) était le leader politique incontesté du peuple canadien au tournant des années 1830. C'était le cousin de Mgr Lartigue. Papineau défendait avec éloquence les droits de ses compatriotes contre les abus de la « Clique du Château », qui contrôlait le gouvernement colonial. Mais il était imbu d'un anticléricalisme voltairien. Libéral en religion autant qu'en politique, il était peut-être franc-maçon¹⁷. Sa pensée s'inscrivait dans le mouvement révolutionnaire occidental des années 1830. Son nationalisme était subordonné à son libéralisme. Papineau finira même par promouvoir l'annexion du Bas-Canada aux États-Unis au nom des valeurs démocratiques de la République américaine, et surtout du principe de la séparation de l'Église et de l'État. Il mourut en refusant les derniers sacrements et il ne se fit pas enterrer dans un cimetière catholique.

¹⁵ Durant la période couverte par notre étude, le siège épiscopal de Québec fut occupé par Jean-Olivier Briand (1766-1784), Louis-Philippe Mariauchau d'Esgly (1784-1788), Jean-François Hubert (1784-1797), Pierre Denaut (1797-1806), Joseph-Octave Plessis (1806-1825), Bernard-Claude Panet (1825-1833), Joseph Signay (1833-1850), Pierre-Flavien Turgeon (1850-1867), Charles-François Baillargeon (1867-1871) et Elzéar-Alexandre Taschereau (1871-1898).

¹⁶ Le discours de Mgr Plessis sur la « conquête providentielle », prononcé à l'occasion de la victoire navale anglaise d'Aboukir (1799), est un bel exemple de flagornerie loyaliste. D'après lui, la Conquête avait délivré le Canada de la tyrannie des rois de France, en plus de le protéger de la Révolution de 1789. La noble et généreuse Angleterre, disait-il, nous avait donné la liberté de commerce et le régime parlementaire. En 1817, le gouverneur récompensa le loyalisme de l'évêque de Québec en le nommant au Conseil législatif. L'abbé Lartigue reprocha à Mgr Plessis d'avoir accepté cette nomination.

¹⁷ **Franc-maçonnerie** : société secrète anticatholique fondée à Londres, en 1717, et condamnée à plusieurs reprises par les papes, notamment Léon XIII dans l'encyclique *Humanum genus* (1884).



Portrait de Louis-Joseph Papineau (1872).

Crédit: [Bibliothèque et Archives Canada, Acc. No. 1978-39-6](#). Source: Mrs. John O'Neil, Ottawa, Ontario. Artiste : Boisseau, Alfred W, 1823-1901.

Mgr Lartigue appuya Papineau tant que celui-ci se contentait de revendiquer légalement, pour les Canadiens, les droits constitutionnels normaux des sujets britanniques, comme la responsabilité ministérielle¹⁸. En 1822, l'évêque de Montréal a soutenu son cousin dans le combat contre le projet d'union des deux Canadas¹⁹. Le nationalisme de Jean-Jacques Lartigue était aussi ardent que celui de Louis-Joseph Papineau, mais il était lié au catholicisme plutôt qu'au libéralisme.

Vers 1830, le Parti Patriote se radicalisa en adoptant un discours révolutionnaire de tendance républicaine et anticléricale. En 1831, Papineau présenta le « bill des fabriques » qui stipulait que les marguilliers de paroisse devaient être élus au suffrage censitaire des notables, plutôt que cooptés sous l'influence du curé. Les Patriotes espéraient prendre le contrôle des conseils de fabrique, qui géraient les biens matériels d'une paroisse (église, presbytère, école et autres biens immobiliers). Ils auraient pu ainsi mener une guerre permanente contre le curé et, surtout, nommer dans les écoles paroissiales des maîtres ou des maîtresses d'esprit anticléricale. En d'autres mots, le bill des fabriques visait à laïciser indirectement le système scolaire catholique du Bas-Canada. Mgr Lartigue combattit vigoureusement ce projet de loi, qui fut adopté par la Chambre d'Assemblée (majoritairement canadienne), mais rejeté par le Conseil législatif (majoritairement anglais). L'anticléricisme de Papineau et de ses soi-disant « patriotes » n'avait réussi qu'à diviser les Canadiens sur la question religieuse, à la joie des Britanniques.

Louis-Joseph Papineau n'était guère plus lucide en politique qu'en religion. Son radicalisme conduisit aux désastreuses rébellions de 1837-1838. Cette mini-révolution fut rapidement écrasée par l'armée britannique. Les Canadiens perdirent dans cette aventure de précieux droits constitutionnels. L'Acte d'Union de 1840 réunit les deux Canadas en une seule province, et les Canadiens furent injustement mis en minorité à la Chambre d'Assemblée du Canada-Uni, même s'ils formaient encore la majorité démographique. L'anglais fut proclamé seule langue officielle au pays. On fusionna les dettes des deux provinces, au détriment du Bas-Canada qui n'avait aucune dette et qui dut payer celles du Haut-Canada. La situation était tellement désespérante qu'un bon nationaliste comme Étienne Parent en vint à prôner l'assimilation à la langue anglaise²⁰.

¹⁸ **Responsabilité ministérielle** (*self government*) : Principe constitutionnel anglais en vertu duquel la Chambre basse, élue démocratiquement, doit approuver le choix des ministres par le roi ou le gouverneur. La responsabilité ministérielle fut reconnue en Angleterre en 1840, et au Canada en 1848.

¹⁹ En 1822, le gouverneur Dalhousie fit présenter à la Chambre des Communes de Londres un projet de loi pour unir le Bas-Canada et le Haut-Canada en une seule province dans le but de mettre les Canadiens français en minorité au Parlement du Canada-Uni. Papineau se rendit à Londres pour dénoncer ce projet d'union, qui fut finalement rejeté par la Chambre des Communes.

²⁰ Étienne Parent, « L'échec d'un rêve d'indépendance », *Le Canadien*, 23 octobre 1839.



La bataille de Saint-Eustache (14 décembre 1837).

Vue de la façade arrière de l'église de Saint-Eustache et dispersion des insurgés. Crédits: [Bibliothèque et Archives Canada, Acc. No. 1992-566-6](#). Artiste : Beauclerk, Charles, 1813-1861. Lord, Graveur : Hartnell, Nathaniel, fl. 1829-1864.

L'Église catholique sauva encore une fois la nation canadienne-française. Un mandement de Mgr Lartigue condamna le mouvement révolutionnaire de 1837. L'évêque de Montréal rappelait le principe catholique du devoir d'obéissance aux autorités légitimes, en l'occurrence le gouverneur britannique, et il dénonçait la dérive idéologique des Patriotes. Il menaçait d'excommunier tous ceux qui prendraient les armes contre le gouvernement. Il refusa la sépulture ecclésiastique à ceux qui étaient morts au combat. Les Patriotes le qualifièrent de « traître » et plusieurs historiens le présentent encore comme « vendu aux Anglais ». Mais la position de Mgr Lartigue était fondée en théologie et habile en politique. Elle lui permit de se présenter en médiateur entre les Anglais et les Canadiens après les Rébellions de 1837-1838. Papineau avait fui aux États-Unis dès les premiers coups de feu. Mgr Lartigue combla le vide politique en devenant le chef naturel du peuple canadien. Le refus de la sépulture ecclésiastique pouvait choquer à première vue puisque la plupart des Patriotes étaient d'honnêtes gens, victimes du discours exalté de Papineau. Mais il faut comprendre que l'évêque de Montréal entendait

frapper les morts pour sauver les vivants, car il obtint ensuite du gouverneur la remise en liberté des nombreux Patriotes incarcérés lors des événements.

Pendant ce temps, l'abbé Ignace Bourget restait le fidèle secrétaire du controversé Mgr Lartigue. Il le conseillait et le soutenait dans toutes ses décisions. Mgr Bourget avait appris de son prédécesseur que la fermeté était plus efficace que les concessions pour défendre l'Église contre l'État. Le deuxième évêque de Montréal s'inscrivit donc résolument dans l'école de pensée ultramontaine, qui entendait rétablir un régime de chrétienté dans la société moderne.

L'historien Gilles Chaussé disait à la blague que si Mgr Bourget était un jour canonisé, ce serait entre autres pour avoir enduré avec patience le tempérament irascible de Mgr Lartigue. Le premier évêque de Montréal semblait avoir effectivement un mauvais caractère. Mais rappelons-nous que les saints sont parfois difficiles à supporter pour ceux qui ne le sont pas. Devrait-on élever Mgr Lartigue sur les autels? Il faudra un jour étudier son cas, ne serait-ce que pour sa remarquable défense des droits de l'Église contre l'intolérance religieuse de l'État colonial britannique. Mais la sainteté de son fils spirituel, Ignace Bourget, pourrait également militer en faveur de la canonisation du père de l'ultramontanisme canadien-français.

LA RENAISSANCE CATHOLIQUE DE 1840

Mgr Bourget consacra les dix premières années de son épiscopat à organiser le diocèse de Montréal et à ranimer la vie spirituelle de ses ouailles. Depuis la Conquête, la vie religieuse des Canadiens laissait à désirer. Non pas qu'ils eussent perdu la foi, loin de là. Aucun Canadien ne semble avoir prêté l'ignominieux serment du test, et la propagande protestante ne fit que peu d'adeptes. Mais un certain relâchement religieux se faisait sentir. Une grave pénurie de prêtres affecta l'Église canadienne de 1760 à 1840. Le pays produisait peu de vocations et le gouvernement interdisait aux prêtres français de venir au Canada. Londres permit exceptionnellement à une cinquantaine de prêtres réfractaires de s'établir au Bas-Canada durant la Révolution française, mais ceux-ci devaient faire preuve de sur-loyauté envers l'empire britannique en évitant de fréquenter les Canadiens trop nationalistes²¹. Cet apport donna un souffle nouveau à l'Église canadienne, mais le tiers des paroisses n'avaient toujours pas de curés résidents au tournant du XIX^e siècle. Par ailleurs, la classe supérieure canadienne fréquentait trop les milieux anglo-protestants. Les mariages mixtes entre catholiques et protestants étaient monnaie courante.

²¹ On appelait « réfractaires » les prêtres qui refusaient de prêter serment à la République, et donc d'endosser le caractère antichrétien de la Révolution française, notamment la Constitution civile du clergé, condamnée par le pape Pie VI en 1791. Ces prêtres risquaient la guillotine. Plusieurs se réfugièrent en Angleterre. Notons que le gouverneur Dorchester confia l'éducation de ses trois fils à un prêtre réfractaire, ce qui montre le prestige qu'avait la culture française au Siècle des Lumières.

La littérature anticléricale de l'Europe était largement diffusée. Les *Paroles d'un croyant*, de Félicité de Lamennais, se sont bien vendues au Québec, malgré la condamnation de ce pamphlet par le pape Grégoire XVI. Un certain indifférentisme religieux se répandait parmi les élites sociales, et c'est ce qui explique en partie le succès du discours libéral de Louis-Joseph Papineau.

Le climat intellectuel et moral changea sous l'action énergique de Mgr Bourget. En 1841, Mgr Charles-Auguste de Forbin-Janson, qui avait été chassé du diocèse de Nancy par la Révolution française de 1830, fit une remarquable tournée de prédication au Bas-Canada²². Sa mission provoqua un véritable réveil religieux²³. Le nombre de communions pascales, qui avait fléchi dans les décennies précédentes, remonta jusqu'à atteindre un niveau de presque 100% vers 1850. Toutefois, ce progrès ne découlait pas seulement des prédications de Mgr Forbin-Janson, mais surtout du travail pastoral de Mgr Bourget.

L'évêque de Montréal fit un voyage en Europe (1841-1842) pour inviter plusieurs communautés religieuses à s'établir dans son diocèse. En France, il réussit à recruter des Sœurs de Saint Vincent de Paul, des Dames du Sacré-Cœur, des Religieuses du Bon Pasteur, des Oblats de Marie Immaculée et, surtout, des Pères de la Compagnie de Jésus.

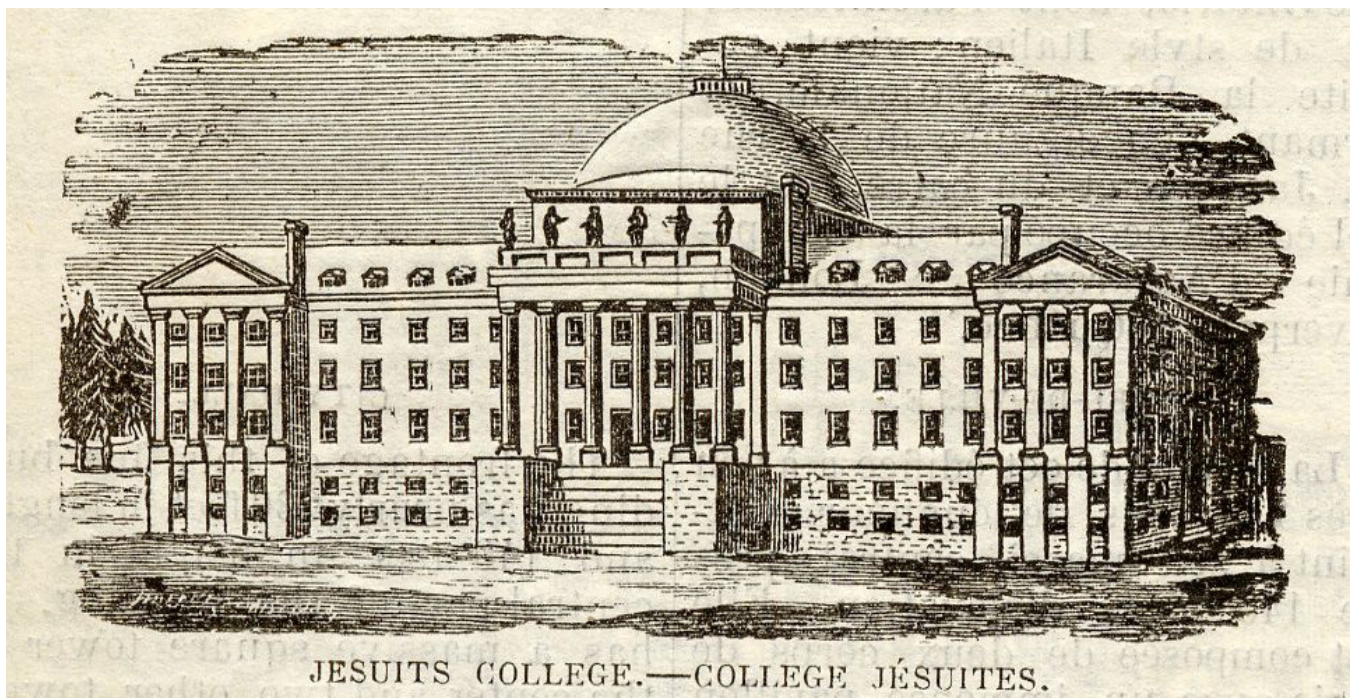
Mgr Bourget avait obtenu du gouverneur Charles Bagot la permission de ramener des jésuites au Canada. C'était un exploit étant donné l'anti-jésuitisme traditionnel des anglo-protestants. Mgr Bourget admirait la spiritualité combative des jésuites. Il suivit à Rome les exercices de saint Ignace prêchés par le Père Roothan, le supérieur-général de la Compagnie de Jésus²⁴. Plein d'enthousiasme, il demanda au Saint-Père la permission de quitter son diocèse pour entrer dans l'ordre des jésuites. Mais Grégoire XVI lui ordonna de rester à son poste pour le plus grand bien de l'Église canadienne-française. Mgr Bourget demanda aux jésuites de fonder à Montréal le Collège Sainte-Marie, qui sera pendant longtemps l'un des plus beaux fleurons du système d'éducation catholique au Québec.

Mgr Bourget ne se contentait pas d'attirer des communautés religieuses françaises dans son diocèse. Il fonda également plusieurs communautés proprement canadiennes : les Sœurs de la Charité, les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie, les Sœurs de la Providence. Il améliora la formation du clergé diocésain en confiant le Grand Séminaire de Montréal aux sulpiciens. Il put compter sur l'aide de religieuses remarquables, aujourd'hui béatifiées, comme Émilie Gamelin, Eulalie Durocher et Aurélie Caouette. Le saint Frère André du Mont-Royal ne put lui-même entrer en religion qu'à la suite d'une intervention de Mgr Bourget. Les Pères de la Sainte-Croix ne voulaient pas accepter le

²² Abbé N.-E. Dionne, *Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy et de Toul, primat de Lorraine : sa vie et son œuvre en Canada*, Québec, Laflamme et Proulx, 1910, 211 p.

²³ Léon Pouliot, *La Réaction catholique à Montréal (1840-1841)*, Montréal, Imprimerie du Messenger, 1940, 119 p.

²⁴ **Exercices de saint Ignace** : célèbre méthode de retraite spirituelle de 30 jours conçue par saint Ignace de Loyola (1491-1556), le fondateur de la Compagnie de Jésus.



Le Collège Sainte-Marie à Montréal. Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).
 Artiste : Walker, John Henry, 1831-1899. 1879



Le Collège Sainte-Marie à Montréal. Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).
 Studio of Inglis (Montréal, Québec), 1875.

pauvre Alfred Bessette dans leur communauté à cause de sa faible santé. Mais l'évêque de Montréal, qui savait discerner les vocations, exigea que l'on fasse une exception : « Si ce frère s'avérait incapable de travailler, il serait au moins capable de prier. »

S'inspirant du mouvement de restauration liturgique de dom Guéranger, Mgr Bourget introduisit dans son diocèse le rite romain intégral. Jusqu'alors, l'Église canadienne conservait la liturgie gallicane, héritée de France. Le Séminaire de Québec ne manifestait pas beaucoup d'enthousiasme pour ce mouvement de romanisation liturgique, pourtant encouragé par le pape Pie IX. Mais il finit par emboîter le pas de l'énergique évêque de Montréal. L'ultramontanisme de Mgr Bourget se manifestait même dans l'architecture des églises. La cathédrale de Montréal, construite entre 1874 et 1897, était un modèle réduit de la basilique Saint-Pierre-de-Rome. Mgr Bourget semblait vouloir faire de Montréal la « Rome » de l'Amérique du Nord!



La cathédrale Marie-Reine-du-Monde. À l'avant-plan une statue de Mgr Bourget.

Source : Wikipédia. Auteur : [Jeangagnon](#).

→



Statue de Mgr Bourget à l'avant-plan de la cathédrale Marie-Reine-du-Monde.

Tiré de la photographie précédente.

Source : Wikipédia. Auteur : [Jeangagnon](#).

→



Cathédrale Marie Reine du Monde. Crédit: [Bibliothèque et Archives Canada / PA-](#)

→



Tombeau de Mgr. Ignace Bourget, second évêque de Montréal dans la Basilique-Cathédrale Marie-Reine-du-Monde, Montréal, Québec, Canada et dont le rêve conduisit à la construction de cette somptueuse cathédrale complétée seulement plusieurs années après son décès. . Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Tango7174](#).

L'ALLIANCE POLITIQUE AVEC LAFONTAINE



Louis-Hippolyte Lafontaine. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Louis-Hippolyte_Lafontaine).

Sur le plan politique, Mgr Bourget établit une sorte d'alliance entre l'Église et le nouveau leader canadien, Louis-Hippolyte Lafontaine (1807-1864). Ce jeune lieutenant de Louis-Joseph Papineau avait tiré les leçons de la désastreuse aventure de 1837. Il délaissa le discours républicain et anticlérical du Parti Patriote pour former un nouveau parti national canadien, libéral en politique mais conservateur en religion. Lafontaine était un *whig*, un libéral modéré à l'anglaise²⁵. Il avait une foi catholique sincère, qu'il savait concilier avec un certain opportunisme électoral. Profitant des divisions politiques du Haut-Canada, il s'allia avec le parti réformiste canadien-anglais de Robert Baldwin pour réclamer la responsabilité ministérielle. En 1848, les autorités impériales accordèrent le « gouvernement responsable » (*self government*). Le gouverneur du Canada-Uni devait désormais choisir ses ministres parmi les députés qui avaient la confiance de la Chambre d'Assemblée. Le Canada passait du statut de colonie à celui de « dominion » : autonomie en politique intérieure, mais subordination à l'empire en politique extérieure²⁶. Louis-Hippolyte Lafontaine devint *de facto* le premier ministre du Canada-Uni de 1848 à 1851²⁷. C'était un revirement spectaculaire. L'Acte d'Union de 1840 visait à réduire le poids politique des Canadiens français, et c'est un Canadien français qui dirigeait le pays quelques années plus tard. Louis-Hippolyte Lafontaine mérite le titre de « sauveur de la patrie ». Sa force reposait sur l'union de tous les députés canadiens-français dans un seul parti, alors que la députation canadienne-anglaise était divisée en six factions. Mais il n'aurait pas réussi à former ce bloc national sans l'appui tacite de Mgr Bourget.

En France, les ultramontains étaient résolument monarchistes. Leurs homologues du Canada avaient les mêmes sentiments. L'abbé Louis-François Laflèche, futur évêque de Trois-Rivières (1869-1898), affirmait, en s'appuyant sur saint Thomas d'Aquin, que la

²⁵ En Angleterre, on surnommait les libéraux « *whigs* » et les conservateurs « *tories* ». Ces mots, issus du vieil irlandais, signifient l'un et l'autre « *bandit* », ce qui illustre bien la valeur du bipartisme britannique.

²⁶ Le Canada devint un pays pleinement souverain, maître de sa politique extérieure, par le Statut de Westminster, en 1931.

²⁷ Le terme de « premier ministre » ne sera officiellement employé qu'après la Confédération de 1867.

monarchie tempérée était le meilleur régime politique²⁸. Mgr Bourget était probablement royaliste pour la France, bien qu'il ne l'ait jamais dit publiquement. Certains de ses collaborateurs manifestaient ouvertement leur sympathie pour le comte de Chambord²⁹. Le sénateur ultramontain, F.-X.-A. Trudel, faisait flotter le drapeau blanc à fleurs de lys d'or, symbole du roi de France, sur l'édifice de son journal, *L'Étendard*.

Mgr Bourget appuya néanmoins la politique réformiste de Louis-Hippolyte Lafontaine, non pas dans un esprit démocratique, mais simplement parce que la responsabilité ministérielle permettait à ses compatriotes de participer au gouvernement du pays. Notons que l'Église ne s'est jamais prononcée sur la forme idéale du gouvernement temporel. À ses yeux, l'État peut être monarchique, aristocratique ou démocratique, en autant qu'il soit officiellement catholique et qu'il respecte l'autorité morale de l'Église sur les matières spirituelles et mixtes (spirituelles et temporelles)³⁰. D'après Mgr Bourget, ces principes pouvaient s'accorder avec une monarchie parlementaire de type britannique dans le cadre d'une société conservatrice, encadrée par des institutions catholiques. De toute manière, le Canada français ne pouvait pas espérer mieux tant qu'il resterait sous la couronne britannique³¹.

L'alliance tacite entre Mgr Bourget et Louis-Hippolyte Lafontaine permit à l'Église de développer, en collaboration avec l'État, un bon système d'éducation catholique. La loi de l'instruction publique de 1846 créait des commissions scolaires confessionnelles, catholiques ou protestantes. Le curé avait un droit de regard sur la gestion des écoles primaires de sa paroisse. L'enseignement secondaire était entièrement confié aux communautés religieuses. On développa un réseau de collèges classiques de grande qualité. Dans les années 1840, il y eut un certain affrontement entre Mgr Bourget et le surintendant de l'instruction publique, Jean-Baptiste Meilleur³². Mais l'Église remporta ce bras de fer contre l'État et les évêques finirent par avoir une influence prépondérante au Département de l'instruction publique, et ce jusqu'à la Réforme Parent de 1965.

²⁸ Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal, 1866, 268 p.

²⁹ Le comte Henri d'Artois de Chambord (1820-1883), était le petit-fils du roi Charles X, qui avait été renversé par la Révolution de 1830. Chef de la Maison de Bourbon, il était le prétendant « légitimiste » au trône de France et ses partisans l'appelaient « Sa Majesté Henri V ». Il avait une réputation de sainteté.

³⁰ Nous présentons ici la doctrine sociale de l'Église telle qu'elle était au temps de Mgr Bourget, car depuis le Second Concile du Vatican (1962-1965), l'Église prône plutôt la forme démocratique et laïque de l'État, en autant que l'État respecte les droits de la personne et la liberté religieuse.

³¹ Le journaliste ultramontain Jules-Paul Tardivel prônait l'indépendance du Québec pour instaurer une république catholique et autoritaire sur le modèle de l'Équateur de Garcia Moreno. Voir son roman d'anticipation politique, *Pour la Patrie* (1895).

³² Marcel Lajeunesse, « L'évêque Bourget et l'instruction publique au Bas-Canada », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 23, n° 1 (1969), p. 35-52.



Un zouave pontifical. Crédit: [Bibaud, M. / Bibliothèque et Archives Canada / PA-074140](#).

Le mouvement des zouaves pontificaux marqua symboliquement l'apogée de l'épiscopat de Mgr Bourget³³. Sous la direction de Benjamin Testard de Montigny, qui avait combattu dans un régiment de zouaves français à la bataille de Mentana (1867), on forma un bataillon de 500 zouaves canadiens-français. Les campagnes de recrutement et de financement donnèrent lieu à un vaste déploiement de cérémonies religieuses et de propagande ultramontaine en faveur des États temporels du pape, qui étaient menacés par l'unification italienne³⁴. On dénonçait allégrement les dangers du libéralisme, qu'il soit européen ou canadien. L'enthousiasme des Canadiens français pour la défense du pape laissait croire que Rome était devenue pour eux une sorte de mère-patrie de remplacement. Finalement, 388 zouaves canadiens se sont rendus en Italie entre 1868 et 1870. Ils n'ont participé à aucun combat. Ils durent se contenter de mener la vie de garnison et d'accomplir quelques opérations de police contre des bandes de pillards. En 1870, les troupes françaises, qui

protégeaient les États pontificaux depuis 1864, furent rappelées à cause de la guerre contre la Prusse. Le gouvernement italien en profita pour annexer Rome. Les zouaves canadiens ont déposé les armes à la demande du pape. Sur le plan militaire, ils n'avaient rien accompli de glorieux. Mais le mouvement des zouaves pontificaux avait renforcé la position idéologique de l'Église au Québec. La presse libérale canadienne-française n'osait guère critiquer le mouvement. Les anglo-protestants gardaient prudemment le silence, bien que l'Angleterre ait soutenu l'unification italienne. Les zouaves canadiens furent accueillis triomphalement à leur retour à Montréal, le 9 novembre 1870. On fonda dans les Cantons de l'Est le village de « Piopolis » pour y établir les vétérans de l'armée pontificale. Quelques anciens zouaves s'illustrèrent ensuite dans la presse et la carrière politique.

³³ René Hardy, *Les zouaves : une stratégie du clergé québécois au XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1980, 312 p.

³⁴ Avant 1870, les revenus de la papauté provenaient essentiellement de la fiscalité des États pontificaux. Les anticléricaux voulaient supprimer le pouvoir temporel du pape pour le ruiner financièrement. L'Église déjoua cette stratégie maçonnique en mettant sur pied l'œuvre du « denier de Saint Pierre », qui obligeait (et qui oblige encore) tous les diocèses à envoyer 10% de leurs revenus à Rome. Ce sont surtout les diocèses américains qui ont sauvé financièrement le Saint-Siège.

Le bilan des dix premières années de l'épiscopat de Mgr Bourget est impressionnant. Son dynamisme se fit sentir même dans les autres diocèses. Vers 1850, l'Église occupait la première place dans tous les aspects de la vie sociale et culturelle du Canada français. Son poids politique était considérable et son autorité morale incontestable. Les vocations sacerdotales et religieuses abondaient. Ce fut l'âge d'or du catholicisme au Québec (1840-1940), une époque d'ordre, de progrès et de piété que l'on pourrait surnommer « le Siècle de Mgr Bourget ».

LA CONDAMNATION DE L'INSTITUT CANADIEN

Louis-Joseph Papineau s'était réfugié aux États-Unis lors des troubles de 1837. Il s'exila ensuite à Paris où il fréquenta les républicains les plus anticléricaux, notamment Félicité de Lamennais. En 1845, le gouvernement canadien accorda une amnistie générale aux rebelles de 1837-1838. Papineau revint au Canada et il se fit réélire au Parlement en 1848. Ses épreuves ne l'avaient guère assagi. Papineau était encore plus radical que dans les années 1830. Il prônait maintenant l'annexion du Canada aux États-Unis et une complète séparation entre l'Église et l'État. Jaloux de l'autorité de Lafontaine, il s'efforça de diviser le parti national canadien-français en deux factions hostiles : le parti bleu (conservateur) et le parti rouge (libéral). Les jeunes épigones de Papineau publièrent le journal *L'Avenir* pour combattre « l'obscurantisme clérical³⁵ ».



Louis-Antoine Dessaulles.
Source : [Wikipédia](#).

L'émergence du « rougisme » rapprocha le clergé du parti conservateur. Les candidats de ce parti aimaient rappeler aux électeurs que « le ciel est bleu et l'enfer rouge! » Certains curés reprenaient parfois la formule. Toutefois, Mgr Bourget incitait plutôt ses prêtres à ne pas s'engager dans les luttes électorales. Il préférait enseigner la doctrine sociale de l'Église en laissant aux hommes politiques le soin de l'appliquer en pratique. Mais les attaques de la presse libérale contre le clergé obligèrent l'évêque de Montréal à prendre des positions politiques qui pouvaient sembler « partisans ».

En 1848, les Rouges prirent le contrôle de l'Institut canadien de Montréal, une société littéraire qui possédait une bonne bibliothèque et qui présentait des conférences publiques. Sous l'influence de Louis-Antoine Dessaulles, le neveu de Louis-Joseph Papineau, l'Institut canadien devint un foyer d'anticléricalisme³⁶. On y répétait à satiété tous les clichés voltairiens : les

³⁵ Jean-Paul Bernard, *Les Rouges : libéralisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971, 395 p.

³⁶ Yvan Lamonde, *Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895), un seigneur libéral et anticlérical*, Montréal, Fides, 1994, 372 p.

horreurs de l'Inquisition, l'affaire Galilée, la tyrannie cléricale, l'intolérance de l'Église, le caractère rétrograde de l'éducation catholique, les complots jésuitiques, les méfaits du gouvernement pontifical de Rome³⁷. Louis-Antoine Dessaulles affirmait que l'annexion du Canada aux États-Unis favoriserait la « démocratisation » de l'esprit du clergé canadien-français³⁸.

Aux élections de 1854, le parti rouge remporta 12 des 50 comtés du Bas-Canada. L'Institut canadien de Montréal comptait alors 450 membres, issus principalement de la jeune bourgeoisie instruite. En province, 12 autres sociétés littéraires se réclamaient de l'Institut canadien, sans être nécessairement aussi anticléricales. L'Institut canadien de Québec, par exemple, restait dans le sillage de l'Église. Mais l'anticléricalisme semblait néanmoins avoir le vent dans les voiles.

La réaction énergique de Mgr Bourget stoppa le progrès des idées subversives. Le Concile provincial de 1854 condamna les sociétés littéraires qui diffusaient des ouvrages contre la foi, mais sans nommer spécifiquement l'Institut canadien³⁹. En 1857, les sulpiciens ouvrirent à Montréal un cabinet de lecture pour contrer l'influence de l'Institut. L'année suivante, Mgr Bourget exigea que l'Institut canadien expurge sa bibliothèque des livres à l'Index⁴⁰. Les libéraux modérés craignaient qu'une condamnation formelle de l'Institut ne nuise à leur parti, et ils étaient prêts à se soumettre à la directive de Mgr Bourget. Les membres de l'Institut se divisèrent sur cette question et les radicaux l'emportèrent. Le 13 avril 1858, l'assemblée générale adopta par 110 voix contre 88 une résolution qui affirmait que la direction de l'Institut canadien était seule compétente pour juger la valeur morale des livres de sa bibliothèque. C'était une déclaration de guerre à l'évêque de Montréal.

La réponse de Mgr Bourget ne se fit pas attendre. Le 30 avril 1858, l'évêque condamna nominalement l'Institut canadien et ordonna aux catholiques de le quitter sous peine d'excommunication⁴¹. Les libéraux modérés, comme Wilfrid Laurier, démissionnèrent immédiatement de l'Institut, par opportunisme politique plutôt que par conviction religieuse. Les radicaux furent excommuniés, mais la plupart d'entre eux se réconcilièrent ensuite avec l'Église entre 1858 et 1863. Un petit groupe d'irréductibles résista jusqu'en 1885. L'Institut fit appel à Rome, pour la forme, mais le Saint-Siège approuva, comme prévu, la décision de Mgr Bourget. « Si Rome ne nous donne pas raison, avertit Gonzalve Doutre, nous irons chercher justice en Angleterre. »

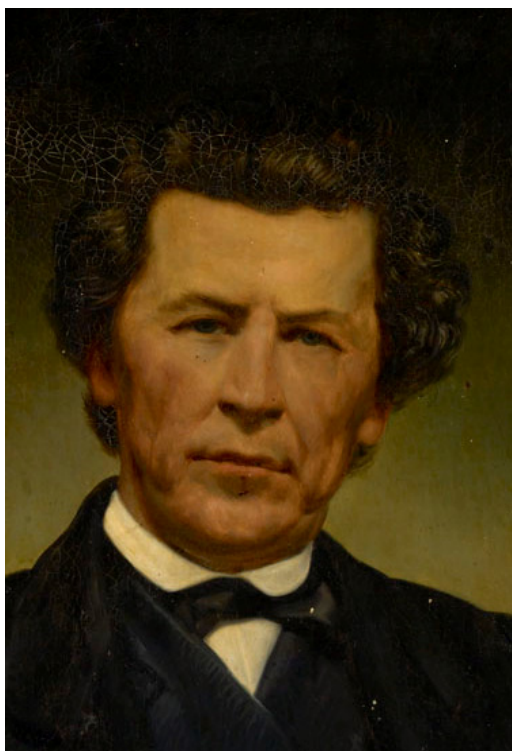
³⁷ Louis-Antoine Dessaulles, *La Grande Guerre ecclésiastique*, Montréal, A. Doutre, 1873, 130 p.

³⁸ Louis-Antoine Dessaulles, *Six lectures sur l'annexion du Canada aux États-Unis*, Montréal, P. Gendron, 1851, 199 p.

³⁹ **Concile** : réunion de tous les évêques d'une province ecclésiastique (concile provincial), d'un pays (concile national) ou du monde entier (concile œcuménique). On a réuni sept conciles provinciaux à Québec au XIX^e siècle. Jacques Gris  , *Les conciles provinciaux de Québec et l'  glise canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, 155 p.

⁴⁰ **Index** : liste des livres et des auteurs condamnés par l'  glise. La Congrégation de l'Index, instituée en 1571, fut supprimée en 1966.

⁴¹ **Excommunication** : sanction spirituelle prévue par le droit canon qui consiste à mettre un catholique « en dehors de l'  glise » pour une hérésie ou une grave faute disciplinaire.



Joseph Guibord. Crédit : [Bibliothèque et Archives Canada, R13854-1](#).

L'affaire Guibord donna à l'Institut canadien l'occasion de prendre sa revanche sur Mgr Bourget⁴². En 1869, Joseph Guibord était décédé en état d'excommunication en tant que membre de l'Institut canadien. Cet imprimeur était un anticlérical convaincu qui avait même servi de garde du corps au controversé prédicateur protestant, Charles Chiniquy⁴³. Après avoir consulté l'évêché, le curé Rousselot proposa à veuve Guibord d'inhumer son époux dans la partie non bénite du cimetière de la Côte-des-Neiges, qui était réservée, en vertu du droit canon de ce temps, aux enfants morts sans baptême, aux pécheurs publics impénitents et aux excommuniés. Madame Guibord, qui n'avait jamais apprécié l'irrégion de son mari, aurait sans doute accepté cette solution. Mais les dirigeants de l'Institut canadien voulaient transformer le cadavre du malheureux Guibord en étendard politico-religieux. Ils intentèrent une action devant les tribunaux civils pour forcer le curé Rousselot à enterrer

l'excommunié dans la partie normale du cimetière, et ce à l'encontre des règles canoniques. Selon Louis-Antoine Dessaulles, il fallait prouver qu'au Canada, « c'est l'Église qui est dans l'État, et non l'État dans l'Église ». En 1874, Le Conseil privé de Londres, le plus haut tribunal de l'empire britannique, trancha en faveur de feu Guibord. C'était un net empiètement de l'autorité de l'État sur la liberté de l'Église. Mais si la loi civile donnait raison à l'Institut canadien, l'opinion publique soutenait, quant à elle, Mgr Bourget. Une émeute populaire empêcha le transfert des restes de Guibord du cimetière protestant, où il reposait depuis cinq ans, au cimetière catholique. Il fallut recourir à la protection de la troupe pour recommencer l'opération quelques jours plus tard. Mgr Bourget demanda alors aux catholiques de ne pas recourir à la violence, mais il désacralisa ensuite le terrain où l'apostat avait été enseveli.

⁴² Théophile Hudon, *L'Institut canadien de Montréal et l'affaire Guibord : une page d'histoire*, Montréal, Beauchemin, 1938, 172 p.

⁴³ Charles Chiniquy (1809-1899) était un prêtre catholique qui s'était illustré dans la « croisade de tempérance » par ses vigoureuses prédications contre l'alcoolisme. Mais il perdit la foi et devint pasteur protestant. Il déploya ensuite avec succès son talent d'orateur contre l'Église catholique. Chiniquy était très provocateur. Il allait jusqu'à piétiner publiquement des hosties consacrées. Il avait besoin de gardes du corps parce que les Irlandais de Montréal venaient parfois à ses conférences pour défendre la foi catholique de manière « musclée ». Pour casser son influence néfaste, Mgr Bourget fut obligé de dévoiler que Chiniquy avait été chassé des diocèses catholiques de Québec, Montréal et Chicago pour des scandales de mœurs avec des femmes. Après sa conversion au protestantisme, il fut également expulsé de l'Église presbytérienne des États-Unis pour la même raison. Marcel Trudel, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1955, 339 p.; Richard Loughheed, *La conversion controversée de Charles Chiniquy*, Québec, Éditions La Clairière, 1999, 322 p.

Les historiens estiment que l'affaire Guibord marque l'apogée de l'ultramontanisme canadien-français. Ce fut certainement le chant du cygne de l'Institut canadien. Le parti libéral cherchera ensuite à se démarquer du « rougisme » et à se réconcilier avec l'Église sous l'influence des Louis-Amable Jetté, Honoré Mercier et Wilfrid Laurier. L'anticléricalisme ne relèvera plus la tête avant le milieu des années 1890. Mais l'intrépide évêque de Montréal devra désormais affronter un adversaire beaucoup plus redoutable : le catholicisme libéral de l'archevêque de Québec, Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau.

QUÉBEC CONTRE MONTRÉAL



Le cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau.

Source : [Wikipédia](#).

À partir de 1865, Mgr Bourget dut combattre deux puissantes institutions ecclésiastiques imprégnées de gallicanisme et de libéralisme, le Séminaire de Saint-Sulpice à Montréal et l'Université Laval à Québec. Au départ, ces conflits ressemblaient à de simples « chicanes de clercs », de nature institutionnelle et régionale. Mais ils prirent une tournure politique avec l'accession de Mgr Taschereau au siège archiepiscopal de Québec en 1871. Pendant vingt-cinq ans, le clergé canadien-français sera divisé en deux camps : les ultramontains, qui prônaient la suprématie de l'Église sur l'État, et les catholiques libéraux, qui acceptaient en pratique une certaine séparation entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle⁴⁴.

Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898) provenait d'une famille aristocratique de tendance libérale⁴⁵. Son père, Jean-Thomas, était seigneur de Sainte-Marie-de-Beauce, et il avait été membre de la Chambre d'Assemblée et du Conseil législatif du Bas-Canada entre 1800 et 1832. Son frère, Jean-Thomas fils, a été juge à la Cour Suprême du Canada de 1875 à 1878. Son neveu, Louis-Alexandre, sera premier ministre du Québec de 1920 à 1936. Après avoir obtenu à Rome un doctorat en droit canon, l'abbé Taschereau enseigna au Séminaire de Québec et il devint recteur de l'Université Laval. Sa forte personnalité, sa bonne formation académique et sa profonde piété en faisaient un candidat idéal à l'épiscopat. Il fut sacré archevêque

⁴⁴ Les théologiens de ce temps appelaient l'Église la « puissance spirituelle » et l'État la « puissance temporelle ». Dans la bulle *Unam Sanctam* (1303), le pape Boniface VIII écrivait que le « glaive spirituel » était tiré par la main du prêtre et que le « glaive temporel » était tiré par la main du prince, mais à la demande du prêtre. Ce langage imagé exprimait la doctrine catholique de la primauté de l'Église sur l'État.

⁴⁵ Nive Voisine, « Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898) », *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*.

de Québec en 1871, et il devint le premier cardinal canadien en 1886. Mgr Bourget reconnaissait la valeur d'Elzéar-Alexandre Taschereau. L'évêque de Montréal avait même recommandé à Rome de le nommer au siège métropolitain de Québec, malgré sa réputation de libéralisme et d'autoritarisme. Mgr Taschereau était effectivement, à l'instar de tous les prélats catholiques libéraux du XIX^e siècle, très « tolérant » avec les ennemis de l'Église et très « autoritaire » avec les défenseurs de la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Bourget et Taschereau divergeaient d'opinion sur la nature du fondement juridique de la liberté de l'Église au Canada. Selon Bourget, le droit au libre exercice de la religion catholique était inscrit dans la constitution canadienne⁴⁶. L'Église catholique n'avait donc pas le même statut au Canada qu'en Angleterre et elle pouvait, en conséquence, se montrer plus revendicatrice. Selon Taschereau, la liberté de la religion catholique ne reposait que sur une simple tolérance des autorités anglo-protestantes, au Canada comme en Angleterre⁴⁷. Il fallait donc défendre les droits de l'Église avec prudence et modération pour ne pas perturber le « concordat tacite » qui avait été progressivement établi depuis la Conquête de 1760.

Le conflit entre l'ultramontanisme de Mgr Bourget et le catholicisme libéral de Mgr Taschereau s'explique en grande partie par cette vision différente du rapport de forces entre les puissances spirituelle et temporelle au Canada. L'évêque de Montréal croyait possible d'instaurer dans la province de Québec un véritable régime de chrétienté fondé sur le principe de la suprématie de l'Église sur l'État. L'archevêque de Québec estimait plus réaliste d'établir entre les deux puissances un régime d'autonomie et de collaboration fondé sur une sorte de *modus vivendi* entre le catholicisme et le libéralisme. En principe, Mgr Taschereau adhérait à « l'esprit du *Syllabus* », qui prônait la constitution d'une société intégralement chrétienne. Mais en pratique, il reléguait ce projet politico-religieux dans le domaine de l'utopie, en s'appuyant sur une distinction, typiquement catholique libérale, entre la thèse (idéal) et l'hypothèse (réalité)⁴⁸. Plusieurs litiges découleront concrètement de cette divergence d'opinion.

⁴⁶ Pour la thèse ultramontaine, voir Siméon Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, 400 p.

⁴⁷ Pour la thèse catholique libérale, voir Joseph-Ubald Beaudry, *Code des curés, marguilliers et paroissiens accompagné de notes historiques et critiques*, Montréal, La Minerve, 1870, 303 p.

⁴⁸ Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France (1828-1908)*, Paris, Slatkin, 1979, 312 p.; C. Constantin, « Libéralisme catholique », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 9, Paris, Letourzey et Ané, 1926, col. 506-629.

LE DÉMEMBREMENT DE LA PAROISSE NOTRE-DAME

Les relations entre les sulpiciens et l'évêque de Montréal restaient tendues. Le conflit s'était un peu atténué à la fin de l'épiscopat de Mgr Lartigue, mais il reprit de plus belle lorsque Mgr Bourget décida en 1865 de démembrer la paroisse Notre-Dame de Montréal. Depuis l'époque de la Nouvelle-France, il n'y avait qu'une seule paroisse sur l'île de Montréal, et le supérieur de Saint-Sulpice en était le curé d'office. Les sulpiciens desservaient plusieurs églises annexes sur le territoire de la paroisse, mais ces succursales n'avaient pas de prêtres résidents. Les sulpiciens étaient tenus à la vie commune par leur règle et ils devaient retourner dans leur maison-mère à chaque soir, après avoir fait du ministère dans les églises annexes. De plus, ils ne devaient obéissance qu'au supérieur de leur communauté, et non à l'ordinaire. Ainsi, la majorité des prêtres du diocèse de Montréal ne relevaient pas de l'évêque de Montréal. Le Séminaire de Saint-Sulpice constituait une sorte de diocèse dans le diocèse. Cette situation anormale ne répondait plus aux besoins d'une ville industrielle en pleine expansion. Mgr Bourget voulait abroger les privilèges des sulpiciens pour diviser Montréal en plusieurs paroisses, suivant les règles communes du droit canon.



Le Vieux Séminaire de Saint-Sulpice, au 116 Notre-Dame Ouest, à Montréal.
Construit en 1684 sur des plans de François Dollier de Casson. Source : [Wikipédia](#).
Auteur : Jean Gagnon

Saint-Sulpice fit appel à Rome pour défendre son statut particulier, hérité de l'ancien régime français. N'ayant pas obtenu gain de cause, les sulpiciens ont recouru aux tribunaux civils pour empêcher le démembrement de la paroisse Notre-Dame. Leur avocat était nul autre que George-Étienne Cartier, le lieutenant québécois du premier ministre canadien, John A. Macdonald. Cartier plaidait que le droit gallican était encore en vigueur au Canada, malgré la Conquête anglaise, et qu'une requête en « appel comme

d'abus » était recevable. L'appel comme d'abus était une procédure juridique gallicane qui permettait à un clerc ou à un laïc de contester devant un tribunal civil une décision de l'autorité ecclésiastique. Cette procédure était condamnée par la proposition 41 du *Syllabus* de Pie IX parce qu'elle constituait un empiètement du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel. L'affaire du démembrement de la paroisse Notre-Dame soulevait une importante question de principe : en cas de conflit entre le droit canon et le droit civil, lequel des deux devait l'emporter? Derrière cette querelle, apparemment anodine, entre un évêque et une congrégation, se profilait un véritable rapport de forces entre l'Église et l'État.

Mgr Bourget défendit vigoureusement la primauté du droit canon sur le droit civil. L'état du droit canadien n'était pas clair : un tribunal donna raison à l'évêque et un autre aux sulpiciens. Le Saint-Siège désigna Mgr Taschereau comme médiateur. L'archevêque de Québec prit position en faveur de la thèse sulpicienne sur la réception du droit gallican au Canada parce qu'il voulait démontrer à Rome que l'Église canadienne ne disposait pas d'une liberté aussi grande que le prétendait Mgr Bourget. Selon Taschereau, le droit canon était subordonné au droit civil dans la procédure d'érection des paroisses. Les sulpiciens avaient donc raison de soutenir que l'évêque ne pouvait pas créer de nouvelles paroisses sans l'accord du gouvernement.

Ce litige se termina en 1874 par une entente qui permit à Mgr Bourget de créer des paroisses en échange de quelques concessions aux sulpiciens⁴⁹. Sur le plan pratique, c'était une victoire de l'évêque de Montréal contre une congrégation trop attachée à son autonomie. Mais sur le plan politique, c'était plutôt une victoire de l'archevêque de Québec. Mgr Taschereau avait réussi à convaincre le Saint-Siège que l'Église catholique était en position de faiblesse au Canada, et qu'il fallait, en conséquence, freiner le militantisme ultramontain pour éviter un ressac anglo-protestant.

LA QUERELLE UNIVERSITAIRE

L'Université Laval a été fondée à Québec en 1852, à l'initiative de Mgr Bourget. L'évêque de Montréal n'avait pas les moyens financiers d'ériger une maison d'enseignement universitaire dans son propre diocèse. Le Séminaire de Québec était alors la seule institution capable de mettre sur pied une université française et catholique en Amérique du Nord. Dans l'esprit de Mgr Bourget, l'Université Laval devait être une institution provinciale plutôt que diocésaine. Elle devait donc relever de l'ensemble des évêques de

⁴⁹ Pour connaître tous les détails de l'affaire du démembrement, voir Roberto Perin, *Ignace de Montréal, artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, 312 p.

la province ecclésiastique de Québec, et non du seul archevêque de Québec⁵⁰. Mais le Séminaire de Québec entendait garder la main haute sur une institution qu'il avait, après tout, érigée avec ses seules ressources. À l'origine, l'Université Laval n'était qu'une émanation du Séminaire de Québec. Le recteur, les professeurs, les locaux et le budget étaient communs aux deux établissements. L'Université Laval resta donc, dans les faits, sous l'autorité exclusive de l'archevêque de Québec.



Le Séminaire de Québec. Source : [Wikipédia](#). Auteur : Gilbert Bochenek

En 1862, Mgr Bourget demanda à Rome la permission de fonder une université à Montréal. La jeunesse étudiante de son diocèse préférait fréquenter l'Université McGill, l'institution anglo-protestante de Montréal, plutôt que de « s'expatrier » à Québec pour étudier à l'Université Laval. De plus, Mgr Bourget craignait que l'Institut canadien n'ouvre bientôt une université française, laïque et anticléricale. L'abbé Taschereau, alors recteur de l'Université Laval et supérieur du Séminaire de Québec, s'opposa résolument

⁵⁰ **Province ecclésiastique** : division territoriale de l'Église qui regroupe plusieurs diocèses ou évêchés sous l'autorité d'une métropole ou archevêché. Le siège archiépiscopal de Québec était la métropole de la province ecclésiastique de Québec, qui comptait, en 1875, sept diocèses : Québec, Montréal, Trois-Rivières, Rimouski, Saint-Hyacinthe, Sherbrooke et Ottawa.

au projet de Mgr Bourget sous prétexte que la population canadienne-française n'était pas assez nombreuse pour faire vivre deux universités catholiques. La Propagande demanda à Mgr Bourget de renoncer temporairement à son projet. Mais l'évêque de Montréal revint à la charge en 1864 et 1865, sans plus de succès.

À l'origine, la querelle universitaire découlait d'une simple rivalité régionale entre Québec et Montréal. Mais elle prit bientôt une tournure idéologique en opposant l'ultramontanisme de Montréal au catholicisme libéral de Québec. Mgr Bourget souhaitait établir une université catholique militante, capable de tenir tête au protestantisme de McGill, à l'anticléricalisme de l'Institut canadien, et même au libéralisme de l'Université Laval. Il l'aurait baptisée « Université Pie », en l'honneur du pape du *Syllabus*.

Les ultramontains se méfiaient des tendances gallicanes et libérales du Séminaire de Québec et de l'Université Laval. La petite publication étudiante du Séminaire de Québec, *L'Abeille*, louangeait la Révolution française de 1848, le journal catholique libéral *Le Correspondant*, les discours politiques de Charles de Montalembert, de même que « l'ouverture d'esprit » et « la saine doctrine du libéralisme chrétien » du Collège de Saint-Hyacinthe, alors marqué par l'influence intellectuelle de Félicité de Lamennais. Au début des années 1860, le Séminaire de Québec expulsa tous les professeurs « gaumistes », qui soutenaient la thèse de la nocivité des classiques païens. Selon l'écrivain contre-révolutionnaire français, Mgr Jean-Joseph Gaume (1802-1879), l'étude des auteurs latins de l'Antiquité, prise par le *ratio studiorum* des jésuites, avait inculqué aux élites européennes une tournure d'esprit naturaliste qui avait imperceptiblement préparé la Révolution de 1789 et la déchristianisation du monde moderne⁵¹. Il suggérait aux collèges d'enseigner le latin ecclésiastique du Moyen Âge plutôt que le latin classique de l'Antiquité. Les ultramontains étaient généralement gaumistes. L'abbé Alexis Pelletier militait en faveur de la « réforme chrétienne des études » proposée par Mgr Gaume. Il fut chassé pour cette raison du Séminaire de Québec et du Collège Sainte-Anne-de-la-Pocatière, mais il fut accueilli à bras ouverts par Mgr Bourget dans le diocèse de Montréal où il devint un fameux polémiste antilibéral⁵². L'abbé Taschereau rédigea le texte du mandement de Mgr Baillargeon contre le gaumisme et il procéda à la « purge » du Séminaire de Québec. Mgr Dupanloup, le chef de file des catholiques libéraux français, félicita le Séminaire de Québec d'avoir « délivré le Canada de ces thèses qui pouvaient nous ramener à la barbarie ». Le Séminaire de Québec avait, par ailleurs, diffusé la brochure de Mgr Dupanloup sur l'inopportunité de la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale à l'occasion du Concile Vatican I (1869-1870). La presse ultramontaine

⁵¹ Mgr Jean-Joseph Gaume, *Le vers rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation*, Paris, Gaume et Frères, 1851, 416 p.; Daniel Moulinet, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume (1802-1879)*, Paris, Cerf, 1995, 496 p.

⁵² Alexis Pelletier, *La méthode chrétienne considérée dans ses avantages et sa nécessité, et réponses à certaines difficultés*, Ottawa, G.-E. Desbarats, 1866, 51 p.; *La réforme chrétienne des études classiques*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1875, 194 p.; Thomas Charland, « Un gaumiste canadien : l'abbé Alexis Pelletier », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 1, n° 2 (septembre 1947), p. 195-237.

reprochait également à la Faculté de droit de l'Université Laval d'enseigner la thèse gallicane de Robert-Joseph Pothier (1699-1772) sur la subordination du sacrement de mariage au contrat civil de mariage, et d'une manière générale de ne pas suffisamment dénoncer les incompatibilités entre le droit civil et le droit canon au Canada.

Les ultramontains affirmaient que si la plupart des juristes et des politiciens canadiens-français avaient été formés à Laval, très peu d'entre eux soutenaient, en pratique, la thèse de la suprématie de l'Église sur l'État. Ils en concluaient que l'Université Laval propagait une sorte de « libéralisme catholique », opposé à l'esprit du *Syllabus*.

LE PROGRAMME CATHOLIQUE DE 1871

Pour combattre le libéralisme catholique, qui infiltrait le parti conservateur autant que le parti libéral, les ultramontains publièrent en 1871 un « programme catholique » qui affirmait le principe de la subordination de l'État à l'Église dans les matières mixtes, à la fois spirituelles et temporelles. Mgrs Bourget et Laflèche avaient inspiré discrètement la rédaction de ce manifeste. Les ultramontains avaient soutenu jusqu'alors le parti conservateur, qui leur paraissait moins dangereux pour l'Église que le parti libéral. Mais les catholiques faisaient maintenant moins confiance aux « bleus ». Son leader québécois, George-Étienne Cartier, avait plaidé en faveur des sulpiciens contre l'évêque de Montréal; il n'avait rien fait pour défendre les écoles catholiques du Nouveau-Brunswick, abolies par le *Common School Act* de 1871; il refusait d'harmoniser le droit civil au droit canon en matière matrimoniale. Cartier avait la réputation d'être un libre-penseur. Les « programmistes » continuaient d'appuyer le parti conservateur, qu'ils présentaient comme « le meilleur garant de nos droits religieux et nationaux ». Mais ils encourageaient les électeurs à n'accorder leurs suffrages qu'à des candidats conservateurs qui s'engageaient publiquement à suivre les directives des évêques sur toutes les questions qui touchaient aux rapports entre l'Église et l'État. Le programme catholique souleva naturellement l'hostilité des libéraux canadiens-français et des anglo-protestants, qui dénonçaient les « tendances théocratiques » du clergé ultramontain. Mais le parti conservateur se sentait également menacé. Il craignait que les ultramontains n'en viennent à créer un parti catholique sur le modèle du *Zentrum* allemand de Ludwig Windthorst, ce qui aurait divisé l'électorat conservateur au profit du parti libéral.

Mgrs Bourget et Laflèche pensaient que le clergé ne devait pas hésiter à s'engager dans les campagnes électorales lorsque les intérêts de l'Église étaient en jeu. En 1871, le conservateur programmiste, F.-X.-A. Trudel, se fit élire dans le comté provincial de Champlain. En 1872, les ultramontains aidèrent Louis-Amable Jetté, libéral mais bon catholique, à battre George-Étienne Cartier dans le comté fédéral de Montréal-Est. Mais l'archevêque de Québec estimait que le clergé devait rester politiquement neutre parce qu'à ses yeux, les deux partis politiques étaient aussi bons catholiques l'un que l'autre. Mgr Taschereau craignait que la formation d'un parti catholique canadien-français n'entraîne

la formation d'un parti protestant canadien-anglais, ce qui provoquerait une « guerre de race et de religion » dont les premières victimes seraient les minorités franco-catholiques des provinces anglaises.



George-Étienne Cartier. Crédit:
[Notman/Bibliothèque et Archives
Canada/PA-74102](#).

Le raisonnement de Mgr Taschereau pouvait se défendre du point de vue de la prudence humaine, mais il démontrait un certain manque de confiance en la Providence, un certain manque de combativité chrétienne. La fausse prudence humaine est le fondement du catholicisme libéral. Mgr Taschereau voulait établir au Canada une paix religieuse fondée sur l'abandon de certains droits de l'Église dans des domaines qu'il jugeait secondaires⁵³. Il oubliait que le Christ n'était pas venu sur terre pour apporter la paix, mais le glaive⁵⁴. Mgr Bourget était plus audacieux. Il croyait que l'affirmation intégrale de la foi chrétienne et des droits de l'Église apporteraient les grâces suffisantes pour triompher des erreurs modernes, suivant l'esprit de la maxime : « Par ce signe (la croix), tu vaincras. »

D'après les ultramontains, le libéralisme canadien se rattachait à la philosophie libérale condamnée par l'Église⁵⁵. Le « libéralisme politique à l'anglaise », dont se réclamait Wilfrid Laurier, n'était, à leurs yeux, qu'une forme modérée des « funestes principes de 1789⁵⁶ ». Mgr Taschereau pensait, au contraire, que le libéralisme canadien, de type britannique, n'était pas de la même nature que le libéralisme anticlérical de l'Europe continentale⁵⁷. Il estimait que les « ultramontés » se battaient contre des moulins à vent, car le libéralisme, au sens du

Syllabus, était quasiment inconnu au Canada.

⁵³ Le maître livre de Mgr Dupanloup, le chef de file des catholiques libéraux en France, s'intitulait significativement *De la pacification religieuse* (1845). Montalembert employait quant à lui l'expression « l'Église libre dans l'État libre », qui ouvrait finalement la porte au laïcisme. Les catholiques libéraux prônaient une sorte de « pacte de non-agression » entre le catholicisme et le libéralisme. Leur premier objectif était d'éviter les persécutions violentes. Marcel Prélôt, *Le libéralisme catholique* (recueil de textes), Paris, Armand Colin, 1969, 480 p.

⁵⁴ Matthieu 10, 34.

⁵⁵ Alexis Pelletier, *Coup d'œil sur le libéralisme européen et le libéralisme canadien : démonstration de leur parfaite identité*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1876, 79 p.

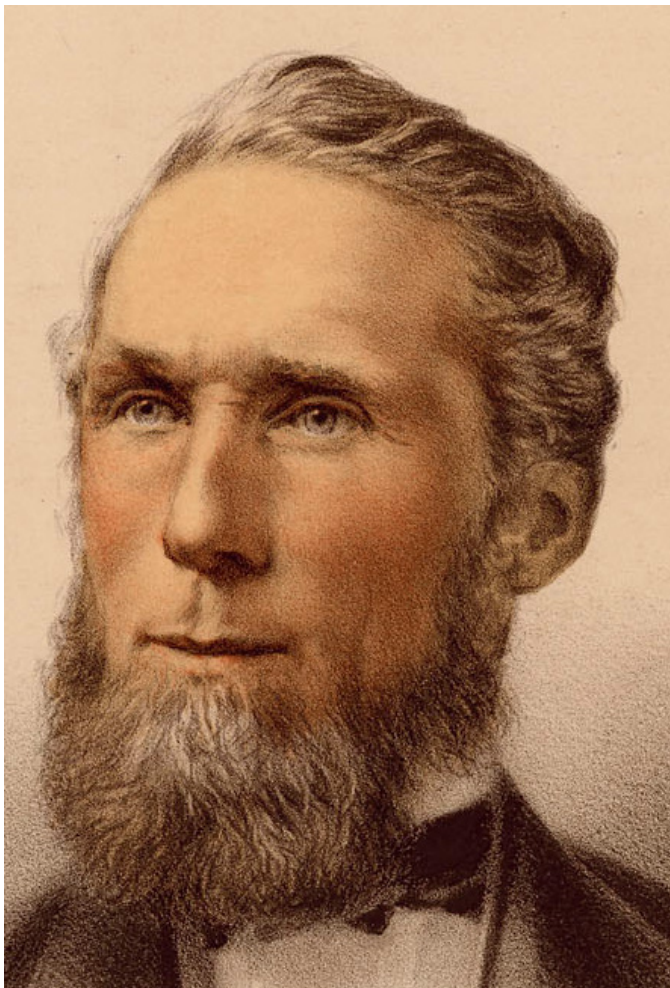
⁵⁶ Wilfrid Laurier, *Discours sur le libéralisme politique*, Québec, L'Événement, 1877, 32 p.; réfuté par Alexis Pelletier, *Le libéralisme dans la province de Québec*, 1897, 95 p.

⁵⁷ Benjamin Pâquet, *Le libéralisme : leçons données à l'Université Laval*, Québec, Le Canadien, 1872, 103 p. L'abbé Pâquet, tête de turc des ultramontains, était le doyen de la Faculté de théologie de l'Université Laval et l'un des principaux collaborateurs de Mgr Taschereau.

L'archevêque de Québec rédigea pour le clergé une circulaire qui ne condamnait pas directement les principes du programme catholique, mais qui reprochait à ce document d'avoir été rédigé en dehors de toute participation de l'épiscopat. C'était un désaveu implicite du militantisme ultramontain. Une vive polémique s'ensuivit dans la presse. Le Saint-Siège ordonna finalement aux journaux catholiques de ne plus aborder la question, mais ce n'était que partie remise.

LA LETTRE PASTORALE DE 1875

Le parti libéral d'Alexander Mackenzie remporta les élections fédérales de 1874. Trois ministres du nouveau gouvernement avaient été membres de l'Institut canadien, dont Rodolphe Laflamme, l'avocat qui avait intenté le procès Guibord. Pour une fois, Mgrs Bourget et Taschereau étaient d'accord : ils craignaient tous deux un retour en force du « vieux rougisme ».



Alexander Mackenzie. Crédit: [Bibliothèque et Archives Canada, Acc. No. 1938-210.](#)

Les conservateurs ont resserré les rangs et remporté les élections provinciales de 1875. L'ultramontain Pierre Boucher de Boucherville, surnommé le « jésuite laïc » par la presse anglo-protestante, devint premier ministre du Québec. Les libéraux accusaient le clergé d'être responsable de leur défaite parce que certains curés avaient déclaré en chaire qu'il était « péché » de voter pour le parti libéral. La loi électorale stipulait qu'un tribunal pouvait invalider l'élection d'un député s'il était prouvé qu'un électeur avait subi une « influence indue » de la part du candidat ou de l'un de ses agents. Le texte de loi laissait entendre que l'influence indue devait se comprendre au sens d'une contrainte matérielle, comme dans le cas d'un patron qui aurait menacé ses employés de congédiement s'ils ne votaient pas pour tel candidat. Mais les libéraux voulaient étendre la portée de cet article à « l'influence spirituelle indue », c'est-à-dire aux directives électorales du clergé aux fidèles.

L'enjeu était de taille. La loi civile pouvait-elle restreindre la liberté de prédication d'un prêtre? L'État pouvait-il empiéter à ce point sur l'autonomie de l'Église? Imposer le silence politique au clergé ne revenait-il pas à séparer la religion de la politique et à « reléguer le prêtre à la sacristie », comme le réclamaient les anticléricaux?

Mgr Bourget dénonça vigoureusement les procès pour influence spirituelle indue, et, d'une manière plus générale, la tendance de l'État à soumettre l'Église au droit commun. Mgr Taschereau se rallia alors temporairement à son collègue de Montréal. Le 22 septembre 1875, les évêques de la province ecclésiastique de Québec publièrent une lettre pastorale commune qui condamnait le libéralisme catholique :

« Le libéralisme catholique, dit Pie IX, est l'ennemi le plus acharné de la divine constitution de l'Église. (...) Les partisans de cette erreur subtile (...) applaudissent à l'autorité civile chaque fois qu'elle envahit le sanctuaire, (...) ils favorisent les doctrines les plus perverses, que Pie IX a si bien caractérisées en les appelant "*une conciliation chimérique de la vérité et de l'erreur*". (...) En présence de cinq brefs apostoliques qui dénoncent le libéralisme catholique comme absolument incompatible avec la doctrine de l'Église, quoiqu'il ne soit pas encore formellement condamné comme hérétique, il ne peut plus être permis en conscience d'être un libéral catholique⁵⁸. »

Cette lettre pastorale souleva une tempête politico-religieuse. L'épiscopat canadien-anglais se dissocia de la « croisade antilibérale » des évêques du Québec. Le clergé catholique anglophone, généralement d'origine irlandaise, était plus libéral que le clergé francophone. L'archevêque de Toronto, Mgr John Joseph Lynch, appuyait publiquement Alexander Mackenzie⁵⁹. Le chef de file des conservateurs anglo-québécois, A. T. Galt, évoquait un « nouveau 1837 » pour contrer les « ambitions théocratiques » de Mgr Bourget⁶⁰. Le ministre libéral Lucius Seth Huntingdon entendait défendre les « *British Civil Liberties* » contre l'oppression ultramontaine. De son côté, l'abbé Alexis Pelletier faisait l'éloge du radicalisme religieux⁶¹. On employait de part et d'autre un véritable discours de guerre de religion.

Pendant ce temps, les tribunaux de première instance rendaient des décisions contradictoires sur la règle de l'influence spirituelle indue. Dans le procès du comté de Charlevoix, le juge Adolphe-Basile Routhier (l'auteur des paroles d'*Ô Canada*) statuait que la clause de l'influence indue ne pouvait pas s'appliquer à un conseil politique donné dans le cadre d'un sermon parce que la constitution canadienne reconnaissait le libre exercice de la religion catholique. Mais dans l'affaire du comté de Bonaventure, le

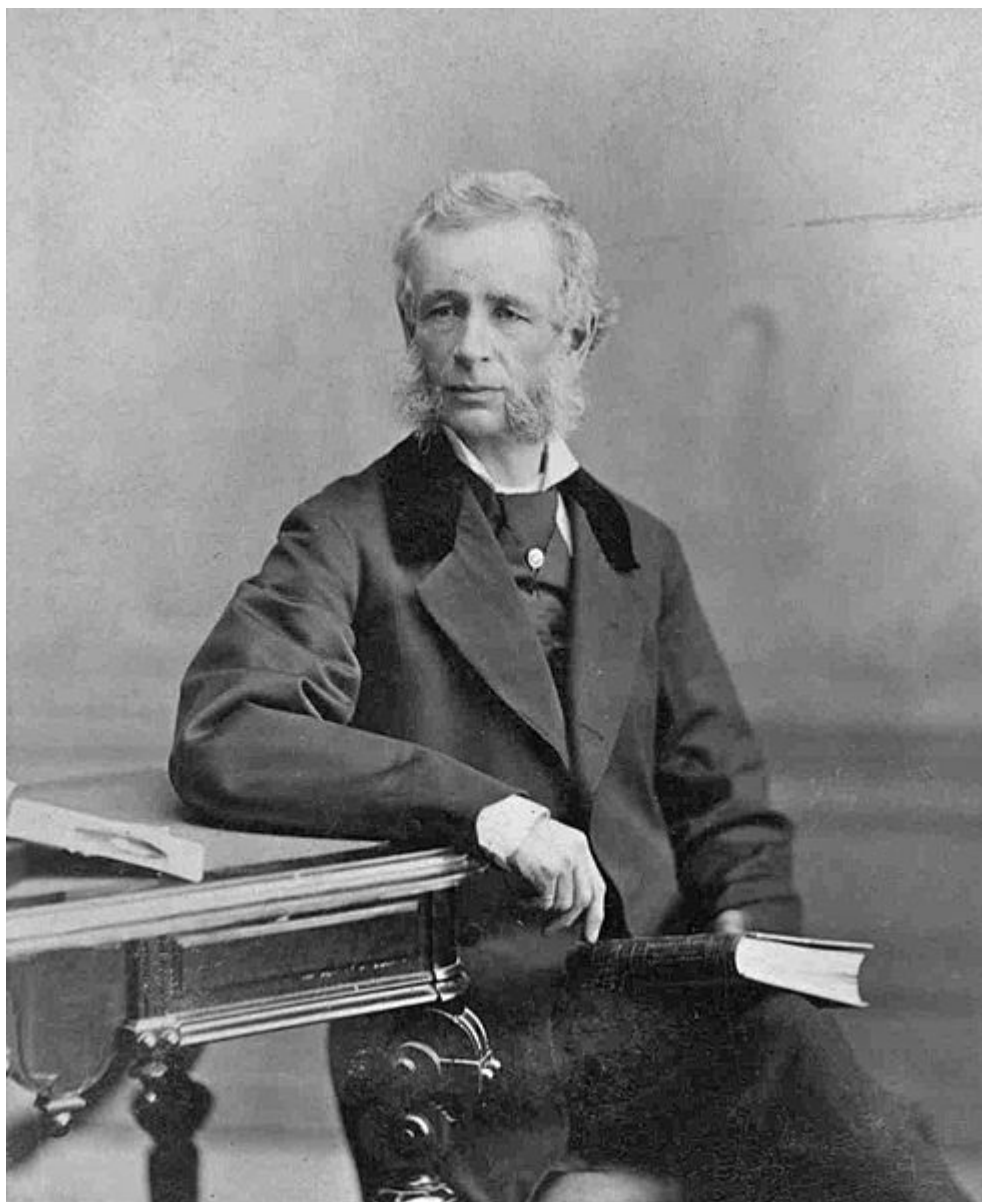
⁵⁸ Lettre pastorale de Mgrs Taschereau (Québec), Bourget (Montréal), Laflèche (Trois-Rivières), Langevin (Rimouski), Fabre (coadjuteur de Montréal), Racine (Sherbrooke), Duhamel (Ottawa) et Moreau (Saint-Hyacinthe), 22 septembre 1875, *Mandements des évêques de Québec*, vol. V, p. 323-324.

⁵⁹ Notons qu'en Ontario, les libéraux (*whigs*) étaient moins anticatholiques que les conservateurs (*tories*), qui étaient souvent liés à la Ligue d'Orange, une société politico-religieuse rattachée à la franc-maçonnerie. John A. Macdonald était un orangiste notoire.

⁶⁰ Alexander Tilloch Galt, *Civil Liberty in Lower Canada*, Montréal D. Bentley, 1876.

⁶¹ Alexis Pelletier, *Du modérantisme ou de la fausse modération*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873.

juge Napoléon Casault décida, au contraire, d'appliquer cette clause au discours d'un prêtre parce que les droits de l'Église restaient soumis au principe de la primauté du Parlement, au Canada comme en Angleterre. Cette décision embarrassa Mgr Taschereau, car le juge Casault était également professeur de droit à l'Université Laval. Mais l'archevêque de Québec fut encore plus embarrassé par l'arrêt de la Cour Suprême du Canada, qui fut rendu en 1877 par son frère, le juge Jean-Thomas Taschereau, et qui allait dans le sens des libéraux en statuant que la loi civile pouvait sanctionner l'enseignement du clergé en matière politique.



Jean-Thomas Taschereau. Source : [Wikipédia](#).

LE MANDEMENT DIOCÉSAIN DE 1876

Mgr Taschereau craignait que le militantisme ultramontain ne provoque un ressac anglo-protestant et ne fasse perdre à l'Église les droits qu'elle avait patiemment obtenus depuis la Conquête. Le rôle du clergé en politique lui semblait être la pierre de touche de l'ensemble des rapports entre l'Église et l'État. En principe, Mgr Taschereau condamnait les procès pour influence spirituelle induite, et tous les empiètements de l'autorité civile sur les droits divins de l'Église. Mais en pratique, il considérait ces empiètements comme une « réaction normale » de l'État libéral devant les prétentions excessives des ultramontains. D'après lui, Mgr Bourget allait trop loin en revendiquant la suprématie de l'Église sur l'État dans un pays à majorité protestante, comme le Canada, et même dans la province de Québec, qui, bien que majoritairement catholique, restait soumise aux autorités fédérales et impériales.

L'archevêque de Québec voulut pacifier les relations entre l'Église et l'État en se dissociant de la position commune des évêques sur la question politique. Le 25 mai 1876, il publia, pour son seul diocèse, un mandement qui affirmait, d'un côté, que « la grande erreur des temps modernes était de bannir Dieu de la société civile », mais qui ajoutait de l'autre « qu'aucun parti politique canadien n'était formellement condamné par l'Église ». Cela revenait à dire que le libéralisme, au sens philosophique et non politique du terme, était certes dangereux, mais qu'il était en pratique inexistant au Canada. L'idée fera du chemin. Les libéraux déclaraient sur toutes les tribunes que Mgr Taschereau avait confirmé « l'orthodoxie doctrinale » de leur parti.

La majorité des évêques de la province restaient néanmoins fidèles à l'esprit anti-libéral de la lettre pastorale de 1875. Mais les interventions du Saint-Siège renverseront le rapport de forces en faveur de la politique de pacification religieuse de l'archevêque de Québec.

L'INTERVENTION DE ROME

Lorsque l'épiscopat d'un pays est aussi divisé que l'était celui du Québec, il appartient au Saint-Siège de rétablir l'unité. Mais dans ce genre de situation, les interventions de Rome ne sont pas toujours fondées sur des motifs doctrinaux. On pourrait même dire qu'elles sont rarement fondées sur des motifs doctrinaux. Le Saint-Siège approuva définitivement Mgr Taschereau contre Mgr Bourget. Mais il ne faut pas en conclure que c'était une approbation du catholicisme libéral contre l'ultramontanisme, bien que la plupart des contemporains et des historiens l'aient interprétée de cette manière. Notons que Mgr Bourget fut désavoué par Rome sous le pontificat de Pie IX (1846-1878), de tendance nettement ultramontaine, et non pas sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903),

réputé plus libéral. En fait, la Propagande cherchait surtout à éviter, d'une part, un conflit ouvert entre l'Église catholique et l'État canadien, et, d'autre part, une scission entre l'épiscopat canadien-anglais et l'épiscopat canadien-français⁶². Or elle estimait que la politique de conciliation de Mgr Taschereau avait plus de chance d'atteindre ces deux objectifs que la politique de revendication de Mgr Bourget. Au fond, Rome et Québec s'entendait sur une stratégie de pacification politico-religieuse pour le Canada.

En 1874, le Saint-Siège finit par reconnaître que la croissance de Montréal justifiait la fondation d'une seconde université catholique dans la province de Québec. Mais le cardinal Franchi, préfet de la Propagande, demanda à Mgr Bourget d'établir dans son diocèse, et aux frais de son diocèse, une Succursale de l'Université Laval au lieu d'ouvrir sa propre université. La Propagande avait donc retenu la solution proposée dès 1870 par le recteur Taschereau. Aux yeux de Mgr Bourget, cela revenait à introduire un foyer de catholicisme libéral dans le diocèse de Montréal. Le 19 septembre 1876, il présenta sa démission au Saint-Siège pour ne pas « constituer un obstacle » à la décision de la Propagande. Le saint évêque de Montréal acceptait humblement sa défaite, mais il ne voulait pas contribuer lui-même à la diffusion d'une doctrine qu'il estimait déviante, voire hérétique. La suite de l'histoire lui donna raison, car les ultramontains seront systématiquement évincés de la Succursale de l'Université Laval à Montréal. En accord avec l'archevêque de Québec, le préfet de la Propagande craignait qu'une université ultramontaine ne vienne perturber les « bonnes relations relatives » entre l'Église catholique et l'État canadien.

Le pape accepta la démission de Mgr Bourget et lui accorda le titre honorifique d'archevêque *in partibus* de Martianopolis. Le nouvel évêque de Montréal, Mgr Édouard-Charles Fabre (1827-1896), était ultramontain en principe, mais il avait un tempérament moins batailleur que son prédécesseur et il finit par se rallier à la politique modérée de l'archevêque de Québec.

Mgr Louis-François Laflèche (1818-1898), évêque de Trois-Rivières, prit alors la tête du mouvement ultramontain, mais il sera également désavoué par Rome sur la question politique. En 1877, le Saint-Siège envoya au Canada un délégué apostolique, officiellement pour étudier la situation de l'Église, mais en réalité pour imposer une série de décisions déjà prises par la Propagande sous l'influence prédominante des prélats catholiques libéraux, Mgrs Taschereau et Lynch⁶³. Dès son arrivée à Halifax, et avant même d'avoir mené la moindre enquête, Mgr George Conroy déclara que « les principes pervers qui ravageaient l'Europe n'avaient heureusement pas traversé l'Atlantique ». Cette affirmation,

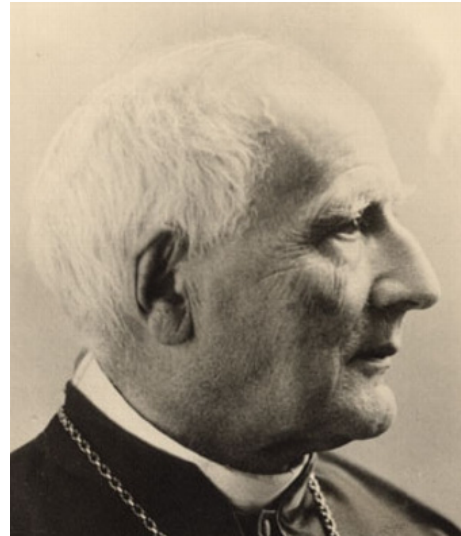
⁶² À cette époque, l'Église catholique du Canada relevait de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi, communément appelée « Propagande », car le Canada était considéré comme un pays protestant en tant que membre de l'empire britannique. Ce n'est qu'à partir de 1903 que le Canada sera considéré par le Saint-Siège comme un pays catholique normal, avec l'ouverture à Ottawa d'une nonciature apostolique (ambassade du Vatican).

⁶³ Nive Voisine, « Rome et le Canada : la mission de Mgr Conroy », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 33, n° 4 (mars 1980), p. 499-519.

très discutable, confortait l'opinion des archevêques de Québec et de Toronto qui soutenaient depuis longtemps que le libéralisme politique canadien ne devait pas être assimilé au libéralisme doctrinal européen, condamné par le *Syllabus*. Mgr Conroy obligea les évêques du Québec à publier une lettre pastorale collective qui prétendait compléter celle de 1875, mais qui semblait plutôt la contredire :



Mgr Édouard-Charles Fabre.
Source : [Wikipédia](#).



Mgr Louis-François Laflèche.
Source : [Wikipédia](#).

« Malheureusement, et contre notre intention, quelques-uns ont cru voir dans ce document [la pastorale de 1875] un abandon de la région des principes pour descendre sur le terrain des personnes et des partis. (...) nous suivons l'exemple du Saint-Siège, qui, en condamnant les erreurs du libéralisme catholique, s'est abstenu de signaler les personnes ou les partis politiques. Il n'existe en effet aucun acte pontifical condamnant un parti politique quelconque; toutes les condamnations émanées jusqu'à présent de cette source vénérable se rapportent seulement aux catholiques-libéraux et à leurs principes (...) nous laissons à la conscience de chacun de juger, sous le regard de Dieu, quels sont les hommes que ces condamnations peuvent atteindre, quel que soit d'ailleurs le parti politique auquel ils appartiennent⁶⁴. »

En d'autres mots, aucun des deux grands partis politiques canadiens n'était entaché plus que l'autre de la philosophie libérale condamnée par l'Église. La pastorale ne disait pas que le libéralisme catholique était inexistant au Canada, mais elle laissait entendre qu'il était peu répandu. En conséquence, le clergé ne devait pas s'engager sur le terrain électoral au nom de la foi.

⁶⁴ Lettre pastorale de Mgrs Taschereau (Québec), Laflèche (Trois-Rivières), Langevin (Rimouski), Fabre (Montréal), Racine (Sherbrooke), Duhamel (Ottawa) et Moreau (Saint-Hyacinthe), 11 octobre 1877, p. 4-5.

LA VRAIE NATURE DU LIBÉRALISME CANADIEN



Sir Wilfrid Laurier. Crédit : [Bibliothèque et Archives Canada / C-147256](#).

La mission Conroy réjouit au plus haut point le parti libéral du Canada. Mais le délégué apostolique avait-il raison de penser que le libéralisme canadien ne se rattachait pas à la philosophie libérale? La distinction, qui deviendra classique, entre le « libéralisme doctrinal », anticatholique par essence, et le « libéralisme politique », qui prétendait pouvoir se concilier avec le catholicisme, était-elle vraiment fondée? Un célèbre discours de Wilfrid Laurier, prononcé à la Chambre des Communes en 1896 lors du débat sur l'abolition des écoles catholiques du Manitoba, nous laisse croire que non. Le premier ministre précisait sa conception du libéralisme:

« Je ne fais pas partie de cette école qui a longtemps dominé en France et dans d'autres pays de l'Europe continentale, qui refuse aux ecclésiastiques le droit de se mêler des affaires publiques. Non, je suis un libéral de l'école anglaise. (...) Tant que j'occuperai le poste que j'occupe, chaque fois qu'il sera de mon devoir de prendre une position sur une question quelconque, cette position, je la prendrai non pas au point de vue du catholicisme, non pas au point de vue du protestantisme, mais je la prendrai pour des motifs qui peuvent s'adresser aux

consciences de tous les hommes, indépendamment de leur foi, pour des motifs qui peuvent animer tous les hommes aimant la justice, la liberté et la tolérance⁶⁵. »

Après avoir soutenu, en 1877, que le libéralisme canadien ne s'opposait pas à l'Église catholique, Laurier précisait, en 1896, que ce fameux « libéralisme à l'anglaise » reposait sur le principe de la neutralité confessionnelle de l'État. Et c'est en vertu de ce principe qu'il toléra la suppression des écoles catholiques au Manitoba. Or le *Syllabus* condamnait formellement les propositions suivantes :

- Des catholiques peuvent approuver un système d'éducation en dehors de la foi catholique et de l'autorité de l'Église... (N° 48)
- L'Église doit être séparée de l'État, et l'État séparée de l'Église. (N° 55)

⁶⁵ Cité par Laurent-Olivier David, *Le clergé canadien, sa mission, son œuvre*, Montréal, 1896, p. 83.

Mgr Bourget avait donc raison d'affirmer que le libéralisme canadien tombait sous le coup des censures du *Syllabus*. Les ultramontains canadiens-français ne se sont jamais laissés prendre au piège de la distinction entre le « bon libéralisme à l'anglaise » et le « méchant libéralisme à la française ». Il n'y avait, au Canada comme en Europe, qu'un seul libéralisme. Et ce libéralisme était fondé sur des principes philosophiques incompatibles avec la foi catholique, des principes qui conduisent inéluctablement à une société sans Dieu, soit :

- La primauté de l'État sur l'Église en vertu de l'omnipotence du parlement.
- La neutralité confessionnelle de l'État, et donc de l'école publique.
- Le primat des libertés individuelles, y compris de la liberté de religion.
- L'agnosticisme et l'indifférentisme religieux.

Le libéralisme d'un Wilfrid Laurier pouvait certes paraître moins redoutable que l'anticléricalisme d'un Gambetta, mais il reposait en définitive sur la même vision du monde, une vision rationaliste inspirée par la franc-maçonnerie. Les méthodes différaient, mais le but restait le même : affirmer l'indépendance morale de l'homme par rapport à la Loi de Dieu. La déchristianisation progressive du Québec l'a ultérieurement prouvé au cours du XX^e siècle. Au fond, le radicalisme de Mgr Bourget était sans doute plus sage que le modérantisme de Mgr Taschereau. Les ultramontains avaient raison, bien que les catholiques libéraux aient eu raison des ultramontains.

LE SAINT ÉVÊQUE

Après 1876, Mgr Bourget se retira dans une maison des Sœurs de la Providence réservée aux prêtres âgés et malades, au Sault-aux-Récollets dans le nord de l'île de Montréal. Il passa les dernières années de sa vie dans la prière, le silence et la souffrance. Il encourageait et conseillait discrètement les ultramontains qui poursuivaient le combat, mais il préférait recevoir des âmes simples en quête de direction spirituelle. Respectueux de la hiérarchie, il évita de nuire à son successeur. Sa réclusion forcée accentua sa réputation de sainteté. On parlait de miracles obtenus par ses prières. Mgr Bourget comparu devant son Créateur le 8 juin 1885, après avoir reçu l'extrême-onction des mains de Mgr Fabre. Ses dernières paroles furent : « Encore de la douleur, ô bon Jésus!

Encore pour que mon cœur soit tout semblable au vôtre, et à vous sans partage, pour qu'il meure en vous servant sans regret⁶⁶. »

Le lendemain, le journal *L'Étendard* (Montréal) faisait l'éloge de « l'évêque de l'Immaculée Conception, l'évêque du *Syllabus*, l'évêque de l'Infaillibilité papale ». L'abbé Henri Têtu écrivait dans *La Vérité* (Québec) : « Lorsque la mort et le temps auront imposé le silence à la passion, l'histoire fera à cet homme illustre une place grande et belle (...) Ses luttes pour l'Église, pour l'intégrité de la foi lui ont valu le titre d'*Athanase du Canada*. » Aux funérailles, le supérieur des sulpiciens, Monsieur Colin, l'appela « un champion de l'orthodoxie, un saint dans ses œuvres et ses épreuves », et Mgr Alexandre Taché (Saint-Boniface) parla des « deux oliviers plantés par le Maître dans son Église », soit Mgrs Lartigue et Bourget. Le 24 juin 1903, la Société Saint-Jean-Baptiste dévoila devant la cathédrale de Montréal une belle statue de Mgr Bourget, réalisée par Louis-Philippe Hébert. On inscrivit ces mots sur le socle : « Mes enfants, gardez le dépôt sacré des traditions : souvenez-vous de mes labeurs⁶⁷. »

L'Église canonisera-t-elle un jour Mgr Bourget? Il faudrait d'abord que le Vatican rejette les erreurs libérales et modernistes qui détruisent la foi chrétienne depuis le funeste Concile Vatican II, ces mêmes erreurs qui avaient été condamnées par le *Syllabus* et combattues par Mgr Bourget. Mais en attendant que la Sainte Église ne restaure la Tradition, nous pouvons nous recueillir sur le gisant du vénérable prélat, à la cathédrale Marie Reine du Monde, et réciter cette prière autorisée par l'Ordinaire de Montréal dans les maisons des Sœurs de la Providence :

« Ô Dieu tout puissant et infiniment bon, qui, dans votre miséricordieuse Providence, avez suscité votre serviteur Ignace Bourget pour être le second pasteur de ce diocèse, daignez nous accorder la grâce que nous sollicitons aujourd'hui par son intercession, afin qu'il soit glorifié sur la terre et que nous-mêmes, imitant ses vertus, nous puissions vous glorifier dans le ciel. Ainsi soit-il⁶⁸. »

⁶⁶ Cité par Frédéric Langevin, *Mgr Ignace Bourget, deuxième évêque de Montréal*, Montréal, Imprimerie du Messenger, 1931, p. 286.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 287-290.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 292.

DÉFENSE DE L'INQUISITION

Les prétendues horreurs de l'Inquisition viennent habituellement en tête de liste des arguments des ennemis de l'Église¹. La légende noire de l'Inquisition imprègne les esprits à un point tel que la plupart des catholiques sont maintenant incapables de défendre cet aspect de l'histoire de l'Église². Au mieux, ils la justifient en invoquant les mœurs du temps, qui étaient tellement plus barbares que celles de notre époque « éclairée ». Le plus souvent, ils s'unissent au chœur des anticléricaux pour condamner le tribunal du Saint-Office. Dans sa lettre sur le Jubilé de l'An 2000, le pape Jean-Paul II dénonçait lui-même « le chapitre douloureux sur lequel les fils de l'Église ne peuvent pas revenir sans esprit de repentir : le consentement donné, surtout en certains siècles, à des méthodes d'intolérance et même de violence dans le service de la vérité³. »

Pourtant, les saints qui ont vécu à l'époque de l'Inquisition ne l'ont jamais critiquée, sinon pour lui reprocher de ne pas réprimer assez sévèrement les hérésies. Le Saint-Office a examiné les écrits spirituels de sainte Thérèse d'Avila pour voir s'il ne s'agissait pas d'un cas de fausse mystique, comme il y en avait alors beaucoup parmi les *allumbrados* (illuminés) d'Espagne. Loin d'y voir une « méthode d'intolérance », la sainte s'en remit en toute confiance au jugement du tribunal, qui ne trouva d'ailleurs rien de condamnable dans ses écrits. Or les saints n'ont jamais craint de dénoncer les abus du clergé. C'est même là une de leurs principales fonctions. Comment expliquer que les saints n'aient jamais rien dit contre l'Inquisition? Comment expliquer que l'Église ait canonisé pas moins de quatre grands inquisiteurs : Pierre Martyr, Jean de Capistran, Pierre Arbuès et Pie V? Saint Dominique fut lui-même adjoint au tribunal de l'Inquisition.

¹ Article publié sous le même titre dans *Le Sel de la Terre*, n° 29, été 1999, p. 154-169.

² Voltaire, « Inquisition », *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, tome VII, Éditions, Th. Desoer, 1818, p. 1309-1319.

³ Jean-Paul II, *Tertio millennio adveniente*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 43.

Les saints inquisiteurs : Pierre Martyr, Jean Capistran, Pierre Arbuès et le pape Pie V



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Iconographie chrétienne](#).



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).

En fait, la critique de l'Inquisition par des auteurs catholiques n'apparaît qu'au XIX^e siècle, et seulement sous la plume des catholiques libéraux puisque les ultramontains défendaient vigoureusement le Saint-Office⁴. Avant la Révolution française, le discours anti-inquisitorial était l'apanage des protestants. L'historien catholique Jean Dumont, qui est actuellement l'un des meilleurs défenseurs de l'Inquisition, fait remarquer que les gravures du XVI^e siècle qui présentent des scènes d'autodafé montrent en arrière-plan des édifices à pignons⁵. Ce type d'architecture se retrouvait alors aux Pays-Bas et dans la vallée du Rhin, mais pas en Espagne. Ce détail révèle l'origine protestante de ces gravures. En fait, la légende noire de l'Inquisition est le fruit de la propagande protestante du XVI^e siècle, qui fut relayée par la Philosophie des Lumières au XVIII^e, par l'anticlérisme maçonnique au XIX^e et par la démocratie-chrétienne au XX^e.

Toutefois, les plus sérieuses études historiques reconnaissent désormais que l'Inquisition fut un tribunal honnête qui cherchait à convertir les hérétiques plutôt qu'à les punir, qui condamnait relativement peu de gens au bûcher et qui n'employait qu'exceptionnellement la torture⁶. Pourtant, la légende noire de l'Inquisition circule toujours dans l'opinion publique. Un mensonge mille fois répété devient une vérité, disait Voltaire. Mais la raison fondamentale de la persistance de ce mythe est d'un autre ordre. Les historiens professionnels auront beau démontrer que l'Inquisition ne fut pas ce que l'on en dit, cela ne convaincra jamais les esprits modernes puisque c'est le principe de l'intolérance religieuse qui leur paraît intolérable. Pourtant, la censure, voire la répression, des idées politiquement incorrectes ne les scandalisent guère : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté. »

⁴ Par exemple : Joseph de Maistre, « Lettre à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole », dans *Œuvres complètes*, tome VII, Bruxelles, Éditions Société nationale, 1838, p. 283-391.

⁵ Jean Dumont, *L'Église au risque de l'Histoire*, Limoges, Critérion, 1984, p. 171-231 et 343-413; *L'incomparable Isabelle la Catholique*, Paris, Critérion, 1992, p. 79-110.

⁶ Guy et Jean Testas, *L'Inquisition*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1966, 126 p. Jean Giraud, *L'Inquisition médiévale*, Paris, Librairie Jules Tallandier, 1978, 238 p. Bartolomé Bennassar, *L'Inquisition espagnole (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Hachette, 1979, 397 p.

LE POUVOIR DE CONTRAINTE RELIGIEUSE

Pour comprendre l'histoire de l'Inquisition, il faut d'abord connaître la doctrine traditionnelle de l'Église sur la liberté religieuse. Le Concile Vatican II a proclamé le principe de la liberté religieuse :

« Cette liberté consiste à ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part, soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres⁷. »

En regard de cette doctrine, il est évident que le principe même de l'Inquisition, qui assimilait l'hérésie à un crime de droit commun, est inacceptable. Cependant, le Concile Vatican II était sur ce point, comme sur bien d'autres, en rupture avec la doctrine traditionnelle de l'Église. Le *Syllabus des erreurs modernes* du pape Pie IX (1864) condamnait, au contraire, les propositions suivantes :

- L'Église n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect (proposition 24).
- À notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de toutes les autres (proposition 77).
- Il est faux que la liberté civile de tous les cultes, et que le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions, jette plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs, de l'esprit, et propage le fléau de l'indifférentisme (proposition 79).

Or la doctrine du *Syllabus*, qui reconnaissait à l'Église et à l'État un pouvoir de contrainte en matière religieuse, était en accord avec la tradition de l'Église. Le pape Léon X (1513-1521) a spécifiquement condamné la proposition de Martin Luther selon laquelle l'Église n'avait pas le droit de brûler les hérétiques. Bellarmin et Suarez ont également défendu le droit de l'Église d'imposer la peine de mort pour des motifs religieux, à condition que la sentence soit exécutée par le « bras séculier », c'est-à-dire par l'État⁸. Saint Thomas d'Aquin approuvait l'usage de la contrainte, même physique, pour combattre l'hérésie. Saint Augustin fit appel à l'autorité impériale pour réprimer par la force le schisme donatiste. L'Ancien Testament punissait de mort les idolâtres et les blasphémateurs.

⁷ « La liberté religieuse », *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal-Paris, Fides, 1967, p. 558.

⁸ L. Choupin, « Hérésie », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, 1911, col. 442-457.

Le pouvoir de contrainte en matière religieuse repose sur le principe des devoirs de l'État envers la vraie religion. La loi de Dieu ne s'applique pas seulement aux individus; elle doit encadrer toute la vie sociale. Le cardinal Ottaviani résumait ainsi les conséquences de cette doctrine⁹ :

1. La profession sociale, et non seulement privée, de la foi catholique.
2. L'inspiration chrétienne de la législation.
3. La défense du patrimoine religieux du peuple catholique contre les attaques de ceux qui voudraient lui arracher le trésor de sa foi et de la paix religieuse.

Les partisans de la liberté religieuse invoquent toujours la charité évangélique pour s'opposer à la doctrine traditionnelle de l'Église sur le devoir d'intolérance des fausses religions. Mais cet argument n'est qu'un sophisme. Jésus-Christ fut certes indulgent avec les pécheurs, mais il s'est montré d'une rigueur implacable contre les hérétiques de son temps, soit les pharisiens. Les modernistes évitent de citer les passages de l'Évangile qui montrent la fermeté du Christ. La damnation éternelle, qui est le salaire de l'incroyance (Mc 16, 16), n'est-elle pas une peine plus effroyable que le pire des supplices que pourrait imposer un tribunal humain? Saint Jean interdit de saluer les hérétiques (2 Jn, 10). Saint Paul rend aveugle le magicien et faux prophète Barjésu (Ac 13, 8-12). Saint Pierre n'hésite pas à faire mourir Ananie et Saphire, qui volaient la communauté chrétienne de Jérusalem (Ac 5, 1-11).

Le véritable Évangile n'a rien à voir avec le laxisme moral et doctrinal que les modernistes qualifient de « tolérance » ou de « liberté de conscience ». Le Christ fut patient et miséricordieux avec les pécheurs repentants, mais il n'a jamais reconnu aucun droit aux fausses doctrines et il a voué aux gémonies les propagateurs obstinés de l'erreur. Or l'Inquisition adopta envers les hérétiques une attitude comparable à celle de Notre-Seigneur.

Le discours contre l'Inquisition repose également sur une confusion entre la liberté de conscience et la liberté religieuse. L'acte de foi doit être librement consenti puisqu'il constitue en définitive un geste d'amour envers Dieu. Or l'amour contraint n'est pas un véritable amour. C'est pourquoi l'Église s'est toujours opposée aux conversions forcées. L'image d'Épinal du moine espagnol qui tend un crucifix à l'Indien pendant que le conquistador le menace de l'épée est encore un fruit de la propagande protestante. Si quelques princes ont parfois forcé la conversion des peuples conquis, comme Charlemagne en Saxe (780), ce fut contre la volonté de l'Église.

Mais si l'Église reconnaît la liberté de conscience de l'individu au for interne, si l'individu reste libre de refuser la foi, au risque de sa damnation éternelle, il ne s'ensuit pas que les hérétiques, les infidèles ou les athées puissent enseigner publiquement leurs

⁹ Alfredo Ottaviani, *L'Église et la Cité*, Rome, Imprimerie polyglotte vaticane, 1963, 309 p. Le cardinal Ottaviani fut le préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi de 1959 à 1968.

erreurs et entraîner ainsi d'autres âmes en enfer. L'Église respecte la liberté de conscience des individus, mais pas la liberté d'expression des fausses doctrines.

L'État catholique peut employer la force pour défendre ses sujets catholiques contre les fausses religions, mais pas pour convertir les adeptes des religions non-chrétiennes. Le pouvoir de coercition religieuse est d'ordre défensif et non offensif, pourrait-on dire. Ce n'est pas comme le djihad, la « guerre sainte » des musulmans, qui vise à conquérir les peuples païens ou rous (chrétiens) pour les convertir de force à l'islam. La croisade ne peut pas davantage être assimilée au djihad, car elle visait à reconquérir le Moyen-Orient, qui était chrétien avant les invasions mahométanes et qui restait encore majoritairement chrétien au XIII^e siècle. C'était donc une opération défensive, ou du moins une opération de contre-offensive.

Cependant, un État catholique peut, avec l'accord de l'Église, tolérer le libre exercice d'une fausse religion pour éviter un plus grand mal, comme la guerre civile. Ce n'est pas parce que l'Église nie en principe la liberté d'expression des fausses doctrines qu'elle les prohibera en pratique. Un exemple classique est l'édit de Nantes (1598), qui concéda le libre exercice de la religion protestante en certaines villes de France, tout en faisant du catholicisme la religion d'État pour l'ensemble du royaume. Le roi Henri IV voulait mettre un terme à la longue guerre de religion qui avait épuisé la France (1562-1598). Mais c'était une mesure temporaire. Lorsque le roi Louis XIV se sentit assez fort pour rétablir l'unité religieuse du royaume, il révoqua l'édit de Nantes (1685) et il expulsa les protestants qui refusaient de se convertir. Le pape approuva la politique religieuse du Roi-Soleil, bien qu'il ait blâmé la rudesse excessive et le caractère inefficace des méthodes employées, notamment les fameuses « dragonnades¹⁰ ».

Naturellement, la doctrine de l'Église sur l'intolérance religieuse n'est applicable que dans les pays où l'État est officiellement catholique. L'union du trône et de l'autel est le régime normal des sociétés chrétiennes. À cet égard, l'Inquisition fut un modèle de collaboration entre les deux puissances, car ce tribunal exerçait une juridiction mixte, à la fois religieuse et civile.

Le principe qui justifie l'Inquisition, c'est que la propagation de l'hérésie est un crime public, assimilable à un crime de droit commun¹¹. La religion est le fondement de la morale, et la morale est à la base de l'ordre social. En conséquence, une altération de la foi constitue à terme une attaque contre l'ordre social. Saint Thomas d'Aquin comparait les hérétiques à des faux-monnayeurs. Or au Moyen Âge, les faux-monnayeurs étaient passibles du bûcher. En tant que gardien de l'ordre public, l'État avait le devoir de combattre

¹⁰ Les protestants qui refusaient de se convertir devaient accueillir dans leurs maisons les soldats des régiments de dragons (cavalerie), avec tous les abus que cela entraînait, comme s'ils étaient un peuple conquis. Cette mesure était aussi cruelle qu'inefficace, car les protestants faisaient semblant de se convertir, tout en continuant de pratiquer leur culte en secret. Les dragonnades nuisaient finalement au travail des missionnaires catholiques en régions protestantes. Et elles provoquèrent une autre guerre civile, la « guerre des camisards » (1702-1715).

¹¹ Jean Giraud, « Inquisition », *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, tome II, 1911, col. 823-890; Elphège Vacandard, « Inquisition », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome VII, col. 2016-2068.

l'hérésie. Mais en tant que puissance temporelle, il n'avait pas la compétence requise pour juger des questions religieuses. Il devait donc s'appuyer sur un tribunal ecclésiastique. Toutefois, il faut bien comprendre que l'Inquisition ne se préoccupait pas des opinions privées des hérétiques, mais seulement de la diffusion publique des hérésies. Ce n'était pas un tribunal de la conscience, mais un tribunal de l'ordre public.

Pour saisir la logique de l'Inquisition, il faut sortir de l'esprit naturaliste de notre époque, marquée par l'idée de séparation entre la vie spirituelle et la vie temporelle. Dans les sociétés chrétiennes du Moyen Âge, la vie surnaturelle était plus importante que la vie naturelle. Si l'on pouvait condamner à mort l'assassin qui tuait le corps, à plus forte raison pouvait-on condamner à mort l'hérétique qui tuait l'âme en l'entraînant en enfer, car la perte de la vie céleste était considérée comme un bien plus grand mal que la perte de la vie terrestre.

L'Inquisition se justifiait par une vision du monde qui est devenue étrangères à nos contemporains, une vision du monde qui admettait la réalité objective du vrai et du faux, qui considérait que l'Église était l'unique voie de salut et qui croyait en l'existence de l'enfer. Ces notions sont incompréhensibles pour les esprits modernes, imprégnés de relativisme. En fait, un relativiste ne pourra jamais comprendre le phénomène de l'Inquisition. Il se scandalisera de la « barbarie médiévale » et il condamnera « l'obscurantisme clérical ». Il se contentera de porter des jugements anachroniques. Mais l'historien doit comprendre et expliquer. Pour ce faire, il doit se détacher des modes de pensée actuels et se placer dans l'état d'esprit de l'époque qu'il étudie¹². Il pourra ainsi comprendre la logique de l'Inquisition, ce qui l'amènera alors à justifier l'action de ce tribunal.

On distingue généralement deux sortes d'Inquisition : l'Inquisition médiévale ou pontificale (1233- XVIII^e siècle) et l'Inquisition espagnole ou royale (1480-1834). Mais cette distinction est mal fondée, car l'Inquisition était toujours un tribunal mixte, à la fois religieux (pontifical) et civil (royal). Ce sont des auteurs catholiques libéraux, bien intentionnés, mais mal informés, qui établirent cette distinction au XIX^e siècle pour dissocier l'Église des prétendues « horreurs » de l'Inquisition espagnole¹³. Ils opposaient la « bonne » Inquisition médiévale, qui ne visait qu'à protéger la foi, à la « méchante » Inquisition espagnole, qui cherchait surtout à renforcer l'absolutisme royal. Mais cette distinction ne tient pas la route. L'Inquisition espagnole ne fut ni plus violente ni plus politique que l'Inquisition médiévale. Les deux Inquisitions ne se distinguent pas par leurs méthodes, mais par la nature des ennemis qu'elles eurent à combattre : les cathares en France et les marranes en Espagne.

¹² Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001, 408 p.

¹³ Par exemple : Carl Joseph Hefele, *Le cardinal Ximenès et l'Église d'Espagne à la fin du XV^e au commencement du XVI^e siècle*, Paris, Librairie Poussielgue-Rusand, 1856, 588 p.

LE PÉRIL CATHARE

Le catharisme s'est répandu dans toute l'Europe du XI^e au XIII^e siècle. Il s'implanta particulièrement en Occitanie, dans le sud de la France. Le mot « cathare » vient du grec *katharos*, qui signifie « pur ». Ces hérétiques étaient aussi surnommés « albigeois » parce que leur centre spirituel était situé dans la ville d'Albi. Mais le catharisme n'est pas à proprement parler une hérésie chrétienne. C'est en fait une autre religion, qui ressemble un peu au bouddhisme et qui est probablement d'origine orientale, à moins qu'elle n'ait été une survivance du vieux fond païen de l'Europe¹⁴. Certains historiens ont rattaché le catharisme aux philosophies gnostiques et manichéennes qui circulaient au Moyen-Orient, aux III^e et IV^e siècles. Notons que la franc-maçonnerie prétend avoir conservé les mystères initiatiques des cathares par l'intermédiaire des Templiers, mais ce n'est sans doute qu'une légende.



L'hérésie albigeoise en France méridionale (XIII^e siècle)

Source : <http://michel.voilque.pagesperso-orange.fr/photo.html>

Selon les cathares, deux principes divins composaient l'univers. Le Bon Principe avait créé le monde des esprits, et le Mauvais Principe le monde de la matière. L'homme était à la jonction des deux principes. C'était un ange déchu, emprisonné dans un corps. Son âme procédait du Bon Principe, mais son corps du Mauvais. L'homme devait donc se libérer de la matière par une purification spirituelle, qui exigeait souvent plusieurs réincarnations. Comme tous les hérétiques, les cathares prétendaient que leur doctrine était le « véritable christianisme ». Ils employaient la terminologie chrétienne, tout en déformant l'essence des dogmes. Les cathares soutenaient que l'Église était corrompue depuis l'époque de Constantin à cause de l'alliance du trône et de l'autel. Ils enseignaient que Jésus-Christ était le plus grand des anges et que l'Esprit-Saint était une créature

¹⁴ F. Vernet, « Albigeois » et « Cathares », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome I, col. 1987-1999.

inférieure au Fils. Ils opposaient l'Ancien Testament, œuvre du Mauvais Principe, au Nouveau Testament, œuvre du Bon Principe. Ils ne croyaient ni à l'Incarnation, ni à la Passion, ni à la Résurrection du Fils de Dieu. Ils affirmaient que la Rédemption découlait de l'enseignement de Jésus, et non de sa mort sur la croix. En définitive, le catharisme était une sorte de philosophie orientale à verni chrétien.

Partant du principe que le monde matériel était intrinsèquement mauvais, la morale cathare condamnait tout contact avec la matière. Le mariage et la procréation étaient interdits, car il ne fallait pas collaborer à l'œuvre de Satan, qui cherchait à détacher les âmes de la divinité pour les emprisonner dans les corps. Le suicide était encouragé puisque la mort libérait l'âme du corps. On appliquait l'*endura* aux malades, et parfois même aux enfants, pour accélérer la réunification de leur âme à Dieu. C'était une forme d'euthanasie par privation de nourriture. Les cathares refusaient de prêter tout serment sacré, sous prétexte que Dieu ne devait pas être mêlé aux affaires temporelles. Ils prétendaient que l'État n'avait pas le droit de punir les criminels et de faire la guerre. Ils condamnaient toute forme de richesse. En bref, les cathares voulaient atteindre un état de désincarnation semblable à celui des fakirs hindous.

Un tel programme ne pouvait évidemment pas attirer beaucoup de disciples. Le catharisme établit donc deux classes de fidèles : les parfaits et les croyants. Les premiers, peu nombreux, étaient des initiés qui vivaient dans des monastères pour suivre intégralement la morale cathare. Les seconds, qui formaient la vaste majorité des cathares, étaient libérés de toute obligation morale, en matière sexuelle, bien sûr, mais aussi en matière commerciale. Ils n'avaient pas à suivre les lois de l'Église qui prohibait l'usure et qui fixaient le juste prix et le juste salaire. Le simple croyant pouvait vivre comme il l'entendait, tout en étant certain d'aller au ciel grâce au rite de l'extrême-onction appelé *consolamentum*.

Libertinage, contraception, avortement, euthanasie, capitalisme sauvage, matérialisme exacerbé, et le ciel pour tous après la mort : le catharisme ressemble étrangement au libéralisme moderne.

Les cathares professaient une religion à deux étages : très ascétique pour une élite qui s'estimait supérieure, et très libérale pour la masse des fidèles. On comprend alors le succès de leur doctrine. Mais la majorité des Occitans restaient néanmoins catholiques. Les cathares ne comptaient que pour 5 à 10% de la population. Ils se recrutaient surtout dans les villes, et notamment dans la classe marchande, qui était heureuse de pouvoir pratiquer l'usure. Les chefs cathares étaient riches et puissants. Ils tenaient les paysans endettés à la gorge. Ils avaient l'appui de grands seigneurs féodaux, comme les comtes de Toulouse. Les cathares n'étaient pas de pauvres brebis sans défense, victimes de l'impérialisme du roi de France et d'une Inquisition fanatique. Ils formaient une secte arrogante et dominatrice qui propageait une doctrine immorale, qui opprimait la classe paysanne et qui persécutait les prêtres catholiques. Ils étaient

même assez puissants pour assassiner le bienheureux Pierre de Castelnau, grand inquisiteur et légat pontifical.

L'Église a été très patiente avec les cathares. Les hérésies albigeoises furent condamnées par le concile régional de Toulouse en 1119. Mais le Saint-Siège s'est contenté jusqu'en 1179 d'envoyer des prédicateurs, dont saint Bernard de Clairvaux et saint Dominique de Guzman. Le troisième concile œcuménique du Latran (1179) demanda aux autorités civiles de réprimer l'hérésie. Le roi de France, le roi d'Angleterre et l'empereur d'Allemagne avaient déjà commencé à le faire dans leurs propres domaines. Ils estimaient que les doctrines cathares sur la famille et le serment menaçaient l'ordre social. Rappelons que le féodalisme reposait sur le serment d'homme à homme. La négation de la valeur du serment était, pour la société médiévale, aussi subversive que le serait, pour la société moderne, la négation de la valeur des contrats écrits. De plus, les prédicateurs cathares encourageaient l'anarchie. Ils commandaient des bandes armées que l'on surnommait cottereaux, routiers ou patarins. Ces brigands pillaient les églises, massacraient les prêtres et profanaient l'eucharistie. Les cathares furent aussi violents et sacrilèges que les protestants du XVI^e siècle ou les révolutionnaires de 1793. En 1177, le roi Philippe-Auguste de France dut exterminer une bande de 7000 anarchistes issus du catharisme, et l'évêque de Limoges dut marcher contre 2000 autres. Des scènes identiques se produisirent en Allemagne et en Italie. En 1145, Arnaud de Brescia réussit avec ses patarins à s'emparer de Rome et à chasser le pape. Il proclama la République et resta au pouvoir pendant dix ans, avant d'être vaincu et condamné au bûcher par l'empereur germanique Frédéric Barberousse. À la fin du XII^e siècle, le catharisme ébranlait l'ordre social et religieux dans toute l'Europe, et il régnait en maître dans le Languedoc.



Après l'assassinat de Pierre de Castelnau par les sbires du comte Raymond VI de Toulouse, le pape Innocent III se décida à prêcher la croisade albigeoise (1208-1212). Elle fut menée victorieusement par les Français du nord, sous le commandement de Simon de Montfort. Les cathares résistèrent pendant quatre ans, et ils reprirent les armes en 1221; ce qui prouve leur grande force. Le dernier château-fort cathare, Montségur, ne tomba qu'en 1244. Mais la défaite militaire du catharisme n'entraîna pas immédiatement sa disparition. Les cathares s'organisèrent alors en société secrète, à la manière des francs-maçons.

↑ Simon de Montfort, 1835. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Simon_de_Montfort).

La croisade albigeoise donna lieu à des excès, comme dans toute guerre. La prise de Béziers (1209) fut un véritable massacre. Dans le feu de l'action, les croisés ne prenaient pas toujours le temps de distinguer les cathares des catholiques. Le légat du pape, Arnaud de Cîteaux, aurait alors déclaré : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens. » En fait, il n'a jamais prononcé cette phrase. C'est un bobard répandu ultérieurement par Voltaire et Michelet. Mais ce qu'il faut retenir du sac de Béziers, c'est que les cathares s'étaient attirés depuis longtemps la haine du peuple à cause de la pratique de l'usure. Après leur défaite militaire, ils risquaient d'être victimes d'un lynchage généralisé.

L'Inquisition évita le massacre en distinguant les cathares des catholiques, et les chefs des suiveurs. Elle appliquait des peines proportionnées aux divers degrés d'hérésie, en laissant aux cathares sincèrement repentis la possibilité de revenir à l'Église catholique. Elle frappait les chefs pour épargner la masse. En traquant les cathares clandestins, elle empêcha un éventuel retour en force de cette curieuse religion antisociale. L'historien protestant Henry Charles Lea, qui est pourtant hostile à l'Inquisition, affirmait lui-même que la croisade albigeoise avait sauvé la civilisation européenne, qui risquait d'être ramenée à la sauvagerie des temps primitifs par le catharisme¹⁵.

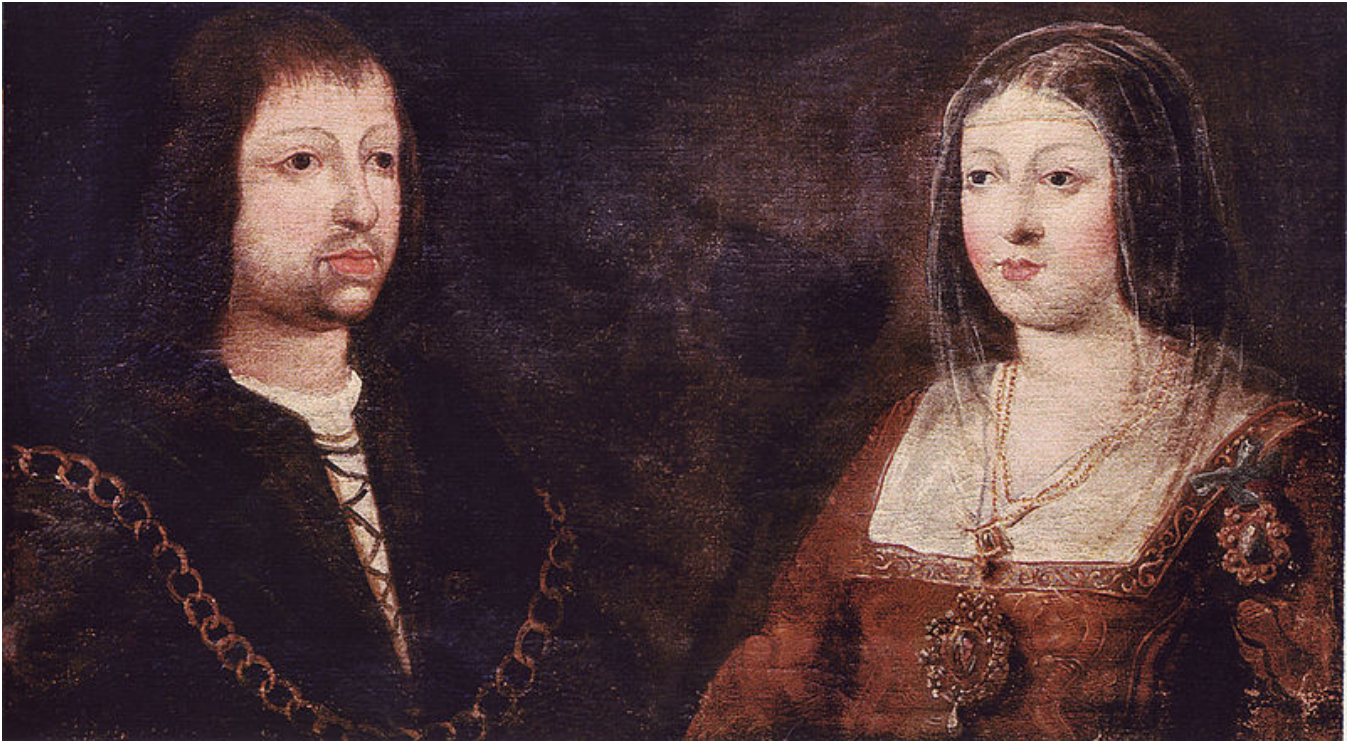


Vue aérienne du Château de Montségur (1244) depuis un avion de tourisme.

Source : Wikipédia. Auteur : [MDanis](#).

¹⁵ Henry Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge* (1888), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1986, 3 vol.

LE PÉRIL MARRANE



Le roi Ferdinand d'Aragon et la reine Isabelle de Castille. Portrait de mariage.

Source : [Wikipédia](#) (*GEO Epoche. Als Spanien die Welt beherrschte*, vol. 31, 2008, p. 45)

Sautons quelques siècles et traversons les Pyrénées pour examiner l'autre péril que l'Inquisition eut à repousser, le marranisme.

L'Ibérie médiévale était divisée en plusieurs royaumes, chrétiens et musulmans. Le mariage de la reine Isabelle de Castille avec le roi Ferdinand d'Aragon (1469) permit d'unifier l'Espagne et de compléter la Reconquista en prenant Grenade, la dernière place-forte musulmane de la péninsule ibérique (1492)¹⁶. Il y avait aussi une importante population juive en Espagne, dès le début du Moyen Âge. Les communautés chrétiennes, juives et musulmanes n'étaient pas cloisonnées, bien que leurs relations n'aient pas toujours été harmonieuses. Plusieurs juifs s'étaient convertis au catholicisme pour mieux s'intégrer dans la société chrétienne, tout en continuant à pratiquer le judaïsme en secret. Notons que le Talmud permet aux juifs de feindre la conversion pour éviter l'exclusion sociale¹⁷. Ces pseudo-chrétiens judaïsant étaient surnommés « marranes ».

Contrairement à ce que l'on croit généralement, les marranes ne s'étaient pas convertis sous la menace, bien que l'Espagne ait connu une vague de pogroms en 1391. Les marranes cherchaient délibérément à infiltrer les lieux de pouvoir de la société espagnole.

¹⁶ *Reconquista* (1006-1492) : croisade qui permit aux princes chrétiens de reconquérir la péninsule ibérique, qui avait été occupée par les musulmans au VIII^e siècle.

¹⁷ Talmud : Recueil des enseignements rabbiniques qui constituent la loi religieuse, civile et morale juive.

Leur stratégie d'alliance matrimoniale fut très efficace. Au XVI^e siècle, la plupart des grandes familles nobles d'Espagne avaient des ascendances juives. Cervantès fit allusion à ce phénomène de promotion sociale. Sancho Pança dit à Don Quichotte : « Je suis des vieux-chrétiens, et pour devenir comte, c'est assez. » Ce dernier lui répondit : « C'est même trop. » Les juifs convertis (*conversos* ou nouveaux chrétiens) avaient la réputation de détenir la plupart des postes de commandes. Isabelle de Castille faillit épouser un riche usurier marrane du nom de Pierre Giron. Mais le Bon Dieu ne le permit pas puisqu'il mourut sur la route qui le conduisait vers sa fiancée, après avoir refusé les derniers sacrements chrétiens et blasphémé le Saint Nom de Jésus.

Les marranes ne se contentaient pas d'infiltrer la noblesse espagnole, ils infiltraient aussi le clergé. À cette époque, les deux allaient de pair, car le haut-clergé provenait généralement de la noblesse. Et les prêtres marranes ne cachaient pas leurs convictions réelles. Ils enseignaient ouvertement le Talmud dans les églises. L'évêque de Ségovie, Mgr Jean Arias d'Avila, donna une sépulture juive à ses parents, qui avaient renié le christianisme avant de mourir. L'évêque de Calahorra, Mgr Pierre d'Aranda, rejetait publiquement les dogmes de la Sainte Trinité et de la Rédemption. L'encyclopédie judaïque de Castille affirme que « les marranes cherchaient instinctivement à débiliter le catholicisme espagnol ».



Cérémonie juive secrète dans une famille marrane en Espagne
Tableau de Moshe Maimon (1893). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Moshe_Maimon).

L'historien juif Cecil Roth, qui enseignait à l'Université d'Oxford, et qui dirigea l'*Encyclopedia Judaica*, écrit : « La mauvaise foi des marranes à l'égard des dogmes de l'Église était notoire et pas toujours camouflée. Ils restaient ce qu'ils avaient été avant leur conversion : juifs en tout point sauf pour le nom, et chrétiens en rien sauf dans la forme. (...) Ils gravitaient autour de l'administration financière. (...) Ils faisaient leur chemin dans les conseils municipaux, le corps législatif et la magistrature. En un mot, ils dominaient la vie espagnole¹⁸. »

La judaïsation du catholicisme espagnol sous l'influence des marranes explique en partie le rayonnement, dans ce pays, de la philosophie humaniste d'Érasme, surnommé « l'œuf de Luther ». À Rome, on craignait sérieusement l'émergence d'un royaume juif en Espagne.

Un problème social se superposait au problème religieux. Les marranes avaient acheté à prix d'or les charges de percepteurs d'impôt dans plusieurs villes, et ils écrasaient les vieux-chrétiens sous le poids de la fiscalité et de l'usure. Il y eut des soulèvements populaires contre le pouvoir marrane à Tolède et à Ciudad Real en 1449. Les marranes reprirent le contrôle de ces villes en 1467 et ils massacrèrent un grand nombre de vieux-chrétiens. Il y eut d'autres bains de sang en Castille (1468) et en Andalousie (1473). L'Espagne était alors au seuil d'une guerre civile à caractère religieux et racial. Cette guerre, qui eût été horrible, fut heureusement évitée grâce à l'Inquisition.



Pogrome à Barcelone (1391). Wource : [Wikipédia](#).
Auteur : ([Josep Segrelles](#), ca. 1910).

Les juifs convertis n'étaient pas tous des marranes. Plusieurs d'entre eux étaient devenus sincèrement catholiques. Pensons à sainte Thérèse d'Avila, qui était la petite-fille d'un marrane, qui fut d'ailleurs condamné par l'Inquisition. Les juifs vraiment convertis étaient habituellement les plus grands adversaires des marranes. Les anciens rabbins Salomon Halevi, devenu évêque de Burgos sous le nom de Pablo de Santa Maria, et Jehoshua Ha-Lorqui, devenu frère Jérôme de la Sainte-Croix, ont écrit de violents pamphlets

contre le judaïsme. L'historien Henri Kamen souligne que les principaux polémistes antijuifs étaient eux-mêmes d'ex-juifs¹⁹. Ce sont eux qui réclamaient que l'Inquisition fasse la distinction entre les marranes et les juifs sincèrement convertis. Le premier grand inquisiteur espagnol, Thomas de Torquemada, était lui-même un *converso*. Par

¹⁸ Cecil Roth, *Histoire des Marranes*, Paris, Éditions Liana Lévi, 1990, p. 341.

¹⁹ Henry Kamen, *The Spanish Inquisition : A Historical Revision*, New Haven and London, Yale University Press, 1998, 369 p.



L'Inquisiteur Tomas de Torquemada.
Source : [Wikipédia](#).

ailleurs, il faut noter que plusieurs nouveaux chrétiens judaïsaient par tradition familiale et par ignorance religieuse bien plus que par mauvaise foi. L'Inquisition devait donc distinguer les marranes qui devaient être neutralisés politiquement de ceux qui devaient tout simplement être mieux catéchisés.

L'Inquisition espagnole fut instituée par une bulle pontificale en 1478. L'œuvre de ce tribunal protégea l'intégrité doctrinale du catholicisme espagnol, tout en évitant un pogrome généralisé. Face au péril marrane comme devant le péril cathare, l'Inquisition chercha à neutraliser les chefs de l'hérésie pour épargner et récupérer la masse des hérétiques.

LA PROCÉDURE INQUISITORIALE

La procédure inquisitoriale varia suivant les pays et les époques, mais un canevas de base se dégage. D'une manière générale, on peut dire que l'Inquisition laissait aux hérétiques toutes les chances de s'en tirer. Elle ne punissait sévèrement que les endurcis. L'Inquisition cherchait à éduquer bien plus qu'à réprimer. Son action se rapprochait davantage d'une lutte contre les superstitions populaires que d'une lutte contre la subversion. La procédure judiciaire était toujours accompagnée de prédications solennelles et de pénitences publiques.

Lorsque le tribunal de l'Inquisition arrivait dans une ville, il proclamait un temps de grâce d'environ un mois pour laisser aux hérétiques la possibilité de confesser eux-mêmes leurs erreurs avec la certitude de n'encourir que des peines spirituelles, légères et discrètes. Après ce délai, les inquisiteurs publiaient « l'édit de foi » qui ordonnait à tous les chrétiens, sous peine d'excommunication, de dénoncer les hérétiques et leurs protecteurs. L'Inquisition ne disposait pas d'un réseau d'espionnage. Elle comptait sur la collaboration du peuple catholique, agissant ainsi comme la gardienne du consensus social plutôt qu'à la manière d'un appareil de répression d'État. L'Inquisition ne ressemblait pas aux polices politiques des régimes totalitaires du XX^e siècle. Elle ne cherchait pas à trouver des traîtres à tout prix. Elle ne menait pas une chasse aux « collaborateurs » comme au temps de la soi-disant « Libération », qui fit 100 000 victimes en France. L'Inquisition ne frappait que les chefs de l'hérésie, qui étaient finalement peu nombreux. Le Saint-Office ne s'intéressait pas à la conscience interne des hérétiques, mais à leur action externe, à leur propagande publique.



Une procédure légale et juste. Source : [Aquila ka Hecate](#).

Les papes du XIII^e siècle avaient confié l'Inquisition aux dominicains et aux franciscains. Ces deux ordres religieux, nouvellement fondés, donnaient de sérieuses garanties de science et de sainteté. Les compétences théologiques et juridiques des inquisiteurs étaient remarquables. Rien à voir avec les fanatiques corrompus et débauchés qui ont présidé les tribunaux terroristes de 1793. L'inquisiteur ne rendait pas son jugement seul. Il était assisté par des assesseurs, choisis dans le clergé local. L'Inquisition fut en quelque sorte à l'origine du procès devant jury. L'accusé pouvait en appeler à l'évêque, et même au pape. Ainsi, la procédure inquisitoriale était équitable, même en regard de nos critères modernes de justice. Contrairement à ce que l'on s'imagine, l'Inquisition acquittait souvent les accusés. Bernard Gui, qui exerça la fonction d'inquisiteur à Toulouse de 1308 à 1323, avait la réputation d'être très sévère. Et pourtant, il prononça 139 verdicts d'acquittement sur 916 jugements. Les sentences de Bernard Gui se répartissaient en 30% de

libérations de peine, 50% de peines de prison ou de peines de port de la croix jaune, et seulement 6% de condamnations au bûcher²⁰.

L'accusé pouvait se défendre; il avait même droit à un avocat. Toutefois, il ne pouvait pas toujours entendre les témoignages de ses accusateurs. Les historiens ont souvent condamné le caractère secret de la procédure inquisitoriale. Mais il faut remettre les choses dans leur contexte. Les hérétiques que l'Inquisition poursuivait étaient riches et puissants. Ils disposaient parfois d'hommes armés. Il n'est pas rare que des témoins à charge, et même des inquisiteurs, aient été assassinés. Il pouvait être aussi dangereux de témoigner contre les chefs cathares ou marranes que de témoigner aujourd'hui contre les chefs de la mafia. En 1485, le grand inquisiteur saint Pierre Arbuès fut poignardé par les hommes de mains des puissantes familles marranes, alors qu'il était en prière dans la cathédrale de Saragosse. Le tribunal de l'Inquisition protégeait donc l'anonymat de certains témoins. Mais il ne recourait à l'interrogatoire secret qu'en cas de nécessité, et l'accusé bénéficiait tout de même de certaines garanties. Au début du procès, l'accusé présentait la liste de ses ennemis personnels. Si l'un des témoins à charge se trouvait dans cette liste, son témoignage était automatiquement écarté. De plus, le témoignage secret se faisait en présence d'un avocat de l'accusé. Cet avocat était désigné par le tribunal pour protéger le témoin contre d'éventuelles représailles, mais il n'en faisait pas moins son travail consciencieusement. Plusieurs juristes espagnols se sont distingués par la qualité de leurs plaidoiries dans les procès de l'Inquisition. Notons que le principe de la dénonciation anonyme n'est pas une procédure aussi injuste qu'elle peut le paraître à première vue. Actuellement, au Québec, la *Loi sur la protection de la jeunesse* admet les dénonciations anonymes et les témoignages secrets pour assurer la sécurité des enfants.

Le principal reproche que l'on fait à l'Inquisition est sans doute d'avoir utilisé la torture, la fameuse « question ». Encore une fois, il faut remettre les choses dans leur contexte. La question ne ressemblait pas aux tortures sadiques de la Gestapo ou du KGB. Elle était relativement douce en comparaison des supplices que les tribunaux de droit commun imposaient alors aux criminels. L'Inquisition employait trois types de mise à la question :

1. La *garrucha* était une poulie qui manœuvrait une corde liant les poignets de l'accusé. Celui-ci était hissé à une certaine hauteur, puis relâché brutalement d'un coup ou par secousses successives, ce qui provoquait une intense douleur aux épaules.

²⁰ https://fr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Gui. Cet inquisiteur a servi de personnage repoussoir dans le roman d'Umberto Eco, *Le nom de la Rose* (1982).

2. Le *potro* était un chevalet où l'on attachait l'accusé avec des cordes auxquelles le bourreau donnait des tours jusqu'à ce qu'elles s'enfoncent dans la chair.
3. La *tocca* était un entonnoir de tissu par lequel on laissait l'eau d'une jarre s'écouler dans la bouche jusqu'à suffocation (comme dans les interrogatoires coercitifs de la CIA à Guantanamo).



La mise à la question : le supplice de la *garrucha*.

Source : [Wikipédia](#) (*Mémoires historiques pour servir à l'histoire des Inquisitions*, Cologne, from Louis-Ellies Dupries). Auteur : Bernard Picard

Le manuel de procédure inquisitorial réglementait minutieusement l'usage de la question. Pour qu'un accusé soit soumis à la torture, il fallait :

1. Qu'il soit poursuivi pour un crime de la plus haute gravité.
2. Que le tribunal ait déjà des preuves de sa culpabilité, des preuves fondées sur des témoignages, et non sur des aveux.

3. Que l'évêque du lieu ait donné son accord, pour éviter les éventuels abus des inquisiteurs trop zélés.
4. Que la question se déroule en présence d'un médecin et d'un représentant de l'évêque.
5. Qu'elle ne puisse pas conduire à la mort ou à la mutilation.
6. Qu'elle ne soit pas appliquée sur les personnes âgées, les malades ou les femmes enceintes.
7. Qu'elle ne soit pas appliquée plus d'une fois.
8. Que des soins médicaux soient prodigués à l'accusé dès la fin de la séance.

La question était de toute manière rarement employée, dans 1 à 2% des procès selon l'historien catholique Jean Dumont, ou dans 7 à 11% des procès selon l'historien libéral Bartolomé Bennassar. Le plus étonnant, c'est que la majorité des accusés qui étaient soumis à la torture n'avouaient pas leur culpabilité et qu'ils étaient, en conséquence, acquittés. Si l'objectif des tourmenteurs avait été d'obtenir à tout prix des aveux de culpabilité pour des crimes imaginaires, comme le laisse croire la légende noire de l'Inquisition, force est d'admettre qu'ils s'y prenaient mal. Auraient-ils eu moins de talents que les tortionnaires modernes au service de la « sécurité nationale »? C'est peu probable. En fait, personne n'est capable de résister à la torture lorsqu'elle est systématiquement pratiquée. On peut donc se demander si la question inquisitoriale n'était pas un ultime *moyen de défense* offert à un accusé, qui était déjà trouvé coupable, plutôt qu'un *moyen d'incrimination* du suspect. Était-ce une sorte d'épreuve judiciaire comparable à l'ordalie du Moyen Âge? Cette hypothèse mériterait d'être explorée.

L'ordalie ou « Jugement de Dieu » consistait à soumettre l'accusé à une épreuve physique pour déterminer s'il disait ou non la vérité. Il y avait l'épreuve par le feu (charbon ardent dans la main), par l'eau (immersion dans une barrique d'eau avec les mains et les pieds attachés) et par l'épée (duel de chevaliers, l'un pour et l'autre contre l'accusé). Cette méthode superstitieuse d'investigation provenait du vieux droit germanique païen. Elle était officiellement condamnée par l'Église, bien que certains ecclésiastiques y aient trop souvent participé.

Mais que la question ait été un moyen de défense ou d'incrimination, l'usage de la torture comme moyen de preuve judiciaire choque la mentalité contemporaine, et avec raison. Cependant, il faut tenir compte du fait que la question inquisitoriale constituait un progrès, certes modeste, par rapport à l'ordalie, et que les tribunaux criminels de droit commun de cette époque recourraient eux aussi à la torture, et dans un

pourcentage de cas bien supérieur à celui des procès d'Inquisition. De toute manière, le grand inquisiteur saint Jean Capistran a interdit l'usage de la torture au XV^e siècle, plus de trois cents ans avant que le roi Louis XVI ne fasse de même pour les procès criminels en France. Toutefois, il faut noter que l'Inquisition espagnole a ultérieurement rétabli l'usage de la torture.

Malgré tout, la procédure inquisitoriale a marqué un progrès dans l'histoire du droit. Elle a écarté définitivement l'ordalie comme moyen de preuve pour la remplacer par le principe de la preuve testimoniale, qui gouverne encore le droit moderne. Elle a établi le principe de l'État poursuivant dans une société féodale où la justice privée (la vendetta) était encore d'usage courant. C'était désormais le tribunal, et non pas la victime, qui devait faire la preuve de la culpabilité de l'accusé. Une victime faible était donc plus en mesure d'obtenir justice contre un accusé puissant, comme l'étaient habituellement les hérétiques poursuivis par l'Inquisition. La victime n'était plus l'accusateur, mais un simple témoin, comme dans les procès criminels d'aujourd'hui. C'est l'autorité publique, en l'occurrence l'Église, qui avait le fardeau de la preuve. De plus, l'accusé avait droit à un avocat. Or le droit à un avocat ne fut pas accordé avant le XIX^e siècle aux accusés des procès criminels, en France comme en Angleterre.

L'équité de la procédure inquisitoriale n'a évidemment pas empêché certains abus. La justice dépend des hommes bien plus que du droit. Le procès de sainte Jeanne d'Arc en est un exemple. Lorsque le tribunal d'inquisition diocésain, et non pas pontifical, présidé par l'ignoble Mgr Pierre Cauchon, a refusé à Jeanne d'Arc le droit d'être défendue par un avocat, il violait nettement les règles de procédure. Le procès a donné lieu à bien d'autres vices de formes. Le tribunal lui a notamment refusé le droit d'en appeler au pape et il l'a finalement condamnée au bûcher pour un crime qui n'existait pas juridiquement : avoir porté des habits d'homme ! On a comparé, avec raison, les vices de procédure du procès de Jeanne d'Arc à ceux du procès de Jésus.

Les historiens anticléricaux ont grandement exagéré le nombre d'hérétiques condamnés au bûcher par l'Inquisition. Juan Antonio Llorente est à l'origine des chiffres imaginaires que trop d'ouvrages retiennent encore à ce sujet²¹. Llorente était un prêtre espagnol apostat qui collaborait à l'occupation napoléonienne de l'Espagne. Il cherchait à discréditer l'Église pour favoriser la Révolution. Après avoir calomnié l'Inquisition, il détruisit lui-même les archives qu'il avait prétendument utilisées pour que l'on ne puisse pas contredire ses affirmations délirantes. Llorente parlait de 10 000 hérétiques brûlés vifs. Voltaire gonfla le chiffre à 100 000 : « Mentez, mentez, il en restera toujours quelque chose ». Mais la plupart des historiens contemporains estiment que la réalité

²¹ Juan Antonio Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu'au règne de Ferdinand VII, tirée des pièces originales des archives du Conseil de la Suprême et de celles des Tribunaux subalternes du Saint-Office*, traduction de l'espagnol par A. Pellier, 2^{ème} édition, Paris, Treuttel & Wurtz, 1818, 4 vol.



Juan Antonio Llorente peint par [Goya](#) (1810-1811), [São Paulo](#).
Source : [Wikipédia](#).

était bien en deçà, comme l'admettent les auteurs du « *Que sais-je?* » sur l'Inquisition, pourtant publié aux très politiquement correctes Presses universitaires de France²². Jean Dumont pense qu'il y eut environ 400 condamnations à mort pendant les 24 années du règne d'Isabelle de Castille. Voici ce qu'en dit présentement *Wikipédia* :

« En 1817, Juan Antonio Llorente publie, dans son ouvrage *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, le chiffre de 39 671 remises au bras séculier espagnol. Ce chiffre est tenu aujourd'hui pour totalement dénué de validité scientifique, et peu probable tant il est élevé. En effet, la recherche historique ne cesse de revoir le nombre de condamnés à mort par l'Inquisition à la baisse. L'historien danois Gustav Henningsen, qui étudia 50 000 procédures inquisitoriales datées de 1560 à 1700, estimait que 1% seulement des accusés avaient dû être exécutés. La *Revue des études juives* étudia l'activité du tribunal de Badajoz entre 1493 et 1599. Elle y a recensé une vingtaine de condamnés à mort sur une période de 106 ans²³. »

Par ailleurs, les condamnés à mort n'étaient pas toujours exécutés. La sentence était parfois commuée en peine de prison. On les brûlait alors en effigie pour faire un exemple symbolique. De plus, les condamnés étaient rarement brûlés vifs. Généralement, on les étranglait avant d'allumer le bûcher. La peine de feu ne visait qu'à rappeler l'enfer dans un but dissuasif. Et l'on ne condamnait à mort que les relaps (on dirait aujourd'hui les récidivistes), c'est-à-dire les hérésiarques qui retombaient dans leurs crimes après avoir abjuré leurs erreurs à la suite d'une première condamnation.

Certains s'étonnent que l'Église, qui invite les chrétiens à pardonner les offenses, ait pu imposer la peine de mort. Notons d'abord que le devoir de l'autorité publique n'est pas le même que celui du simple fidèle. Le devoir de charité oblige un individu à pardonner, même à ses ennemis. Mais le premier devoir de charité de l'État est de protéger l'ordre public en défendant les biens matériels et spirituels de ses sujets. Si la peine capitale est nécessaire pour assurer la sécurité publique, les autorités civiles ou ecclésiastiques peuvent y recourir²⁴.

²² Guy et Jean Testas, *L'Inquisition*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 126 p.

²³ https://fr.wikipedia.org/wiki/Inquisition_espagnole

²⁴ *Catéchisme du Concile de Trente* (1566), chap. 33, par. 1.

Saint Thomas d'Aquin justifiait la peine capitale en disant que la crainte de la mort favorisait la conversion des criminels. Les anciens aumôniers des prisons canadiennes affirment, en effet, qu'à l'époque où la pendaison existait, ils n'ont jamais vu un condamné à mort monter à l'échafaud sans s'être préalablement confessé. La peine de mort temporelle permettait au criminel d'éviter la damnation éternelle. L'État pratiquait ainsi la véritable charité. Remettre le criminel en liberté, comme on le fait aujourd'hui sous prétexte de pardon et de réhabilitation, c'est lui donner l'occasion de retomber dans le péché et de mériter l'enfer. Or l'âme est plus importante que le corps dans une société chrétienne.

De toute manière, les hérétiques jugés par l'Inquisition n'étaient condamnés à la peine de mort que dans 1% des procès. La plupart du temps, ils étaient condamnés à porter une croix sur leurs vêtements, à faire un pèlerinage, à servir en Terre Sainte ou à subir une flagellation, souvent symbolique. Parfois, le tribunal saisissait leurs biens ou les incarcérait. Les prisons inquisitoriales n'étaient pas aussi sinistres qu'on l'a prétendu. Elles étaient même plus confortables que les prisons royales puisque l'on voyait certains criminels de droit commun s'accuser eux-mêmes d'hérésie pour y être transférés. Et les hérétiques bénéficiaient de temps à autre d'une amnistie générale. En 1495, la reine Isabelle de Castille accorda son pardon à tous ceux qui avaient été condamnés par l'Inquisition.

CONCLUSION

La véritable histoire de l'Inquisition ne correspond en rien au sombre portrait qui en fut tracé par les écrivains anticléricaux du XIX^e siècle. Les historiens les plus « officiels » le reconnaissent maintenant. Guy et Jean Testas concluent que :

« On se doit de constater que les excès [de l'Inquisition] ne furent pas aussi grands qu'on a coutume de le croire. Les auteurs les plus hostiles se voient obligés de nuancer leurs jugements et ce, même pour l'Inquisition espagnole. (...) Nous reconnaissons volontiers que les tribunaux séculiers firent preuve de plus de cruauté encore; que défendre la religion chrétienne, c'était défendre l'État, et que les guerres de religion donnèrent lieu à des massacres autrement sanglants²⁵. »

Le spécialiste de l'histoire espagnole, Bartolomé Bennassar, de l'Université Toulouse-Jean Jaurès, abonde dans le même sens lorsqu'il écrit :

« Si l'Inquisition avait été un tribunal comme les autres, je n'hésiterais pas à conclure, sans craindre la contradiction et au mépris des idées reçues, qu'elle leur fut supérieure. (...) Plus efficace à n'en pas douter. Mais aussi plus exacte, plus scrupuleuse, en dépit des faiblesses d'un certain nombre de juges, qu'ils fussent orgueilleux, cupides

²⁵ Guy et Jean Testas, *L'Inquisition*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », p. 125.

ou paillards. Une justice qui pratique un examen très attentif des témoignages, qui en effectue le recoupement minutieux, qui accepte sans lésiner les récusations par les accusés des témoins suspects (et souvent pour les motifs les plus minces), une justice qui torture fort peu et qui respecte les normes légales, contrairement à certaines justices civiles, qui après un quart de siècle d'atroces rigueurs, ne condamne presque plus à la peine capitale et distribue avec prudence le châtimement terrible des galères. Une justice soucieuse d'éduquer, d'expliquer à l'accusé pourquoi il a erré, qui réprimande et qui conseille, dont les condamnations définitives ne frappent que les récidivistes. (...) [Mais] l'Inquisition ne peut pas être considérée comme un tribunal comme les autres. L'Inquisition n'était pas chargée de protéger les personnes et les biens des multiples agressions qu'ils peuvent subir. Elle fut créée pour protéger une croyance et un culte²⁶. »

Nous voilà au cœur du problème. En historien honnête et compétent, Bennassar ne peut que rejeter les calomnies qui circulent depuis des siècles sur l'Inquisition. Mais en vertu de son libéralisme et de son relativisme, il ne peut ni accepter ni comprendre le principe qui est à la base de cette institution, soit le pouvoir de contrainte en matière religieuse.

En définitive, la seule chose que les libéraux peuvent encore reprocher à l'Inquisition, c'est d'avoir combattu les fausses religions. C'est normal puisque les libéraux ne croient pas que l'Église catholique soit l'unique arche de salut. Ils ne peuvent donc pas comprendre la finalité surnaturelle de l'Inquisition.

Mais ceux qui ont la foi catholique doivent porter un jugement positif sur l'Inquisition. En épurant l'Église espagnole des influences marranes, l'Inquisition a préservé l'Espagne du protestantisme et elle lui a épargné une guerre civile semblable à celles qui ont ravagé la plus grande partie de l'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles. Les historiens estiment que les guerres de religion ont fait périr pas moins du tiers de la population allemande entre 1520 et 1648. Si les quelques centaines d'hérétiques brûlés par l'Inquisition ont pu éviter à l'Espagne un pareil sort, il faut conclure que le Saint-Office a fait œuvre humanitaire. Et l'Inquisition n'a pas seulement sauvé l'Espagne. Elle a indirectement sauvé toute l'Église catholique de la révolution protestante, et toute l'Europe de l'invasion musulmane. La réforme de l'Église espagnole menée par la reine Isabelle la Catholique et le cardinal Francisco Ximénès de Cisneros, à la fin du XV^e siècle, a servi de modèle à la contre-réforme tridentine de la fin du XVI^e siècle. De plus, si l'Espagne avait été affaiblie par une guerre de religion, elle n'aurait pas pu arrêter l'expansion turque à la bataille navale de Lépante, en 1571. À cette époque, la France ne pouvait pas combattre les Ottomans, car elle était en pleine guerre civile. L'Espagne a pu être le rempart de la Chrétienté au XVI^e siècle parce que l'Inquisition avait restauré l'intégrité doctrinale de l'Église espagnole un siècle auparavant.

²⁶ Bartolomé Bennassar, *L'Inquisition espagnole (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Hachette, 1979, p. 389-390.

Aujourd'hui, l'Église catholique et la civilisation occidentale ne seraient peut-être pas dans un état de décadence aussi prononcé s'il y avait eu, aux XIX^e et XX^e siècles, une Inquisition pour nous protéger des hérésies contemporaines : libéralisme, marxisme, modernisme, freudisme, racisme, panthéisme, et combien d'autres. Il est certes trop tard pour songer à rétablir l'Inquisition. Ce genre d'institution ne peut fonctionner que dans une société déjà profondément chrétienne. C'est une arme défensive. Ce n'est pas un moyen de reconquête. Or l'Église catholique en est maintenant rendue à parler de « nouvelle évangélisation ». Elle est presque revenue au point de départ, comme au temps où les chrétiens n'étaient qu'une petite minorité dans l'empire romain. Nous ne sommes plus au temps des inquisiteurs, mais au temps des martyrs.

Toutefois, s'il n'y a pas lieu de restaurer l'Inquisition, il faut certainement la réhabiliter aux yeux de l'histoire. N'en déplaise à ceux qui aiment voir l'Église s'auto-dénigrer, les catholiques n'ont pas à rougir de l'œuvre passée de la Sainte Inquisition.

LE CANADA FRANÇAIS ET LES ÉTATS-UNIS

Les Canadiens français ont toujours eu des sentiments contradictoires envers les États-Unis¹. Nous sommes tantôt américanophiles et tantôt américanophobes. La célèbre saga de Claude-Henri Grignon, *Les belles histoires des Pays d'en Haut*, illustre cette ambivalence. Alexis Labranche, dit Joe Branch, c'est le Canadien français de l'ouverture continentale, l'aventurier qui a quitté son pays natal pour chercher fortune dans les mines d'or du Colorado. Séraphin Poudrier est, au contraire, l'homme de l'enracinement, celui qui colonise son pays par le travail et l'austérité. Le flamboyant Alexis est plus sympathique que l'avaricieux Séraphin, mais Claude-Henri Grignon préférait le second au premier : « C'est avec des Séraphin, disait-il, et non avec des Alexis que le nord s'est développé. » Et il avait raison. Séraphin fera fortune en demeurant chez lui et en respectant la tradition. Alexis reviendra de l'Ouest ruiné, financièrement et moralement.

Dans cette causerie, nous allons examiner les manifestations de l'américanophilie et de l'américanophobie à travers un certain nombre d'auteurs qui ont marqué l'histoire intellectuelle du Canada français. Du côté des américanophiles, j'ai retenu les noms de Fleury Mesplet (1734-1794), Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895) et Laurent-Olivier David (1840-1926). Du côté des américanophobes, je parlerai de Louis-Adolphe Paquet (1859-1942), Lionel Groulx (1878-1967) et Jules-Paul Tardivel (1851-1905). Nous verrons que le débat entre les américanophiles et les américanophobes ne porte pas vraiment sur les sentiments d'amour ou de haine des Canadiens français envers le peuple américain, mais qu'il touche plutôt à leurs sentiments envers l'Église catholique. En fait, les américanophiles sont des anticléricaux, tandis que les américanophobes sont des catholiques militants.

¹ Conférence prononcée lors d'une rencontre franco-américaine à Lowell (Massachusetts) et publiée dans les *Cahiers de Jeune Nation*, n° 11, juin 1995.

LA CONQUÊTE

Depuis 1760, la civilisation anglo-américaine pose aux Canadiens français le dilemme de l'adaptation ou de la résistance à un environnement continental marqué par le protestantisme, le libéralisme et le matérialisme.

Au temps de la Nouvelle-France, cette question ne se posait pas. L'Amérique française et l'Amérique anglaise étaient constamment en guerre, une guerre qui mettait aux prises en Amérique les mêmes adversaires qu'en Europe : la monarchie catholique, absolue et terrienne de la Maison de Bourbon contre la monarchie protestante, parlementaire et maritime de la Maison de Hanovre. Il n'était évidemment pas question pour la Nouvelle-France d'adopter les valeurs culturelles de la Nouvelle-Angleterre. Un irréductible antagonisme politique, culturel et religieux opposait alors les deux empires nord-américains.



La bataille des plaines d'Abraham (1759).

Source : [Wikipédia](#) (Bibliothèque du Ministère de la défense nationale (Canada)).

Peintre : Hervey Smyth (1734-1811).

La Conquête du Canada par l'Angleterre (1760) changea la donne. Elle ne mit pas fin au conflit entre l'Amérique française et l'Amérique anglaise, mais elle en modifia la forme et l'enjeu. Désormais, l'affrontement ne sera plus de nature militaire, mais de nature politique, économique et culturelle. L'enjeu sera la survivance d'une nation catholique et française sur un continent anglo-protestant.

Tous les Canadiens français s'entendent sur l'objectif de la survivance d'une société francophone, mais ils ne sont pas toujours d'accord sur les moyens propres à atteindre cet objectif. En résumé, la pensée canadienne-française se divise en deux tendances, qui se distinguent par leur attitude à l'égard des États-Unis. Les américanophiles estiment que les Canadiens français devraient assimiler certains éléments de la culture anglo-saxonne pour être compétitifs en Amérique du Nord, surtout sur le plan économique. Les américanophobes soutiennent, au contraire, que les Canadiens français doivent préserver tout ce qui les démarque de la culture anglo-protestante, qu'ils doivent rester pleinement français pour demeurer intégralement catholiques.



Fleury Mesplet. Source : Wikipédia.
Portrait présumé de Fleury Mesplet,
1794, attribué à François Beaucourt
(1740-1794).

FLEURY MESPLET

Fleury Mesplet peut être considéré comme l'un des premiers américanophiles de l'histoire intellectuelle canadienne-française. Ce révolutionnaire professionnel est né à Marseille, en 1734, et il est mort à Montréal, en 1794. Ami de Benjamin Franklin, il se mit, en 1775, au service du Congrès de Philadelphie à titre d'imprimeur et de propagandiste en langue française. Il publia de nombreux tracts pour inciter les Canadiens français à se joindre à la Révolution américaine. Cette propagande n'eut pas beaucoup de succès. Nos ancêtres étaient plutôt satisfaits des concessions politiques de l'Acte de Québec (1774), et ils étaient surtout heureux de voir les Anglais s'entretuer dans une guerre civile. Venu au Canada avec l'armée d'invasion américaine, en 1775, Mesplet choisit de rester à

Montréal après la défaite des rebelles devant Québec pour propager ses idées républicaines et voltairiennes. On peut supposer que Fleury Mesplet était franc-maçon, comme la plupart des chefs de file de la Révolution américaine. Il fonda, en 1785, *La Gazette de Montréal*, un journal bilingue qui est l'ancêtre de l'actuel quotidien *Montreal Gazette*.

En 1784, Fleury Mesplet a soutenu les marchands anglais de Montréal qui réclamaient l'établissement d'une Chambre d'Assemblée élue dans la Province de Québec. Après 1789, il se fera un ardent propagandiste de la Révolution française. Toutefois, le véritable ennemi de Mesplet n'était pas l'absolutisme royal, mais l'Église catholique. En bon disciple de Voltaire, il voulait « lever le voile épais de l'ignorance qui obscurcit et anéantit la raison de tout individu dans ce pays où le préjugé (entendons le catholicisme) tient la place de la raison (entendons le libéralisme) ». Mesplet voulait débarrasser le Canada du « petit corps scolastique » qui entravait le « progrès des lumières philosophiques » dans le but de maintenir ses « privilèges aristocratiques ». Il dénonçait « l'obscurantisme des

sulpiciens, la bêtise des récollets et la richesse des jésuites ». Son combat titanesque contre la « tyrannie cléricale » fait sourire lorsque l'on sait qu'à cette époque, l'Église canadienne ne disposait que d'une liberté surveillée sous l'œil hostile d'un gouverneur colonial anglo-protestant. Toutefois, Fleury Mesplet ne s'arrêtait pas à cette incongruité, car il transposait mécaniquement la propagande voltairienne sur les rives du Saint-Laurent.

Reprenant le discours de la Philosophie des Lumières, Mesplet affirmait que le trop grand nombre de fêtes religieuses chômées encourageait la paresse du peuple et nuisait au commerce, et il soutenait que le théâtre devait être libéré de toute censure. Nous reconnaissons ici une idée maîtresse de la vision libérale du monde : l'homme est une machine de travail qu'il faut distraire par des spectacles abrutissants. C'est déjà la doctrine de l'*homo economicus* qui ravage actuellement notre civilisation.

On retrouve surtout dans l'œuvre de Fleury Mesplet un déisme néo-païen essentiellement hédoniste. Partant du principe que Dieu existe, mais que toutes les religions se valent, cet auteur écrit : « Au lieu d'une religion gaie, amie des délices, des femmes, de la population et de la liberté; d'une religion où la danse innocente, les spectacles pathétiques et les fêtes soient une partie du culte comme celle des Grecs et des Romains; nous avons une religion triste, austère, amie de l'inquisition, des moines et du cilice; une religion qui veut que l'on soit non seulement pauvre de biens, mais encore d'esprit. » (*La Gazette de Montréal*, 9 décembre 1791)

Ce journaliste, qui se prétendait « éclairé », dénonçait par ailleurs « le bruit insupportable des clochers » et il voulait chasser le clergé hors de l'école. Il attaqua violemment l'évêque de Québec, Mgr Jean-François Hubert, pour s'être opposé à un projet d'université mixte, catholique et protestante. « Il a toujours été de la politique du clergé, écrivait-il, de restreindre le savoir et la connaissance dans les murs de l'église; par là ils conservent leur empire sur le paysan. » Mais Fleury Mesplet pourfendait du même souffle « l'infâme supercherie » des sulpiciens qui tentaient d'établir une université catholique à Montréal. L'école laïque oui, l'école catholique non. Aux yeux de Mesplet, l'école était un instrument de propagande antireligieuse bien plus qu'un moyen d'instruction.

Notons que la haine du système d'éducation catholique, et plus particulièrement des humanités classiques, était au cœur du discours de tous les américanophiles canadiens-français, comme nous le verrons par la suite.

LOUIS-ANTOINE DESSAULLES



Louis-Antoine Dessaulles. Source : [Wikipédia](#).
(Bibliothèque et Archives nationales du Québec, P560,S2,D1,P265).

Avocat, journaliste et politicien, Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895) était le neveu de Louis-Joseph Papineau. Il fut séduit par l'humanisme démocratique de Félicité de Lamennais, le père du catholicisme libéral français. En 1848, Dessaulles se fit l'héritier de l'anticléricalisme des Patriotes dans les journaux « rouges », *L'Avenir* et *Le Pays*. Il était le conférencier vedette de l'Institut canadien de Montréal, une société littéraire qui fut condamnée par Mgr Ignace Bourget, en 1858, parce qu'elle refusait de soumettre sa bibliothèque aux règles de l'Index. À l'instar de Mesplet, Louis-Antoine Dessaulles pourfendait la prétendue « théocratie » qui régissait la société canadienne-française. Sa haine de l'Église l'amena à louer la démocratie américaine et à promouvoir l'annexion du Canada aux États-Unis.

Dessaulles situe la question de l'annexionnisme dans le cadre des rapports entre l'Église et la société civile. D'après lui, la « civilisation » (entendons le libéralisme), a tiré les peuples de la barbarie. Le christianisme, dit-il, avait proclamé le principe de l'égalité entre les hommes, mais c'est la civilisation qui fit triompher ce principe en affirmant la souveraineté du peuple. Toutefois, l'ultramontanisme romain, incarné au Québec par Mgr Bourget, refuse d'admettre les conséquences du « principe chrétien de l'égalité », soit l'indépendance morale de l'individu et la souveraineté politique du peuple. En revanche, le clergé catholique américain reconnaît le « dogme sacré » de la démocratie. Dessaulles conclut que le Canada doit s'annexer aux États-Unis pour se débarrasser de l'ultramontanisme.

Les critiques que Dessaulles faisait du régime de l'Union des Canadas n'étaient pas toutes sans fondement, mais il avait nettement tendance à idéaliser les Américains, qu'il qualifiait de « premier peuple au monde ». D'après lui, l'annexion pouvait résoudre tous les problèmes du Canada français par l'effet magique de la « démocratie ». Ses arguments étaient surtout d'ordre économique, comme il se doit. Nous retrouvons chez Dessaulles, comme chez Mesplet, le culte des richesses matérielles. À ceux qui redoutaient l'envahissement de la province de Québec par les cultivateurs américains, il répondait qu'il vaut mieux vendre une terre à bon prix à un Américain que de la vendre avec un moindre profit à un Canadien français. Dessaulles cite l'exemple de la Louisiane pour démontrer que le Québec pourrait conserver la langue française dans l'Union américaine, ce qui peut nous faire sourire lorsque l'on connaît le sort final des Cajuns.

L'espoir de Louis-Antoine Dessaulles, c'est que l'esprit démocratique des États-Unis finisse par affaiblir la puissance du clergé au Québec, surtout dans le système d'éducation. En accord avec le discours voltairien de ce temps (et le discours wébérien ultérieur), Dessaulles affirme que l'infériorité économique des Canadiens français découle du caractère catholique de leur culture, et notamment de l'éducation humaniste. Il reproche aux collèges classiques de ne pas enseigner la démocratie et d'inculquer aux élèves une mentalité médiévale étrangère, voire hostile, à l'esprit du siècle. D'après lui, l'étude des langues mortes est inutile. Sous prétexte de préserver les enfants du mal, on les tient dans l'ignorance de la vie réelle et on les élève dans la peur du monde moderne. Dessaulles reproche surtout aux écoles catholiques de tenir les jeunes garçons éloignés du contact des jeunes filles. Le clergé, dit-il, impose à des enfants, qui ne sont pas destinés à la prêtrise, un joug monastique qui développe l'obéissance passive, amoindrit la personnalité et renforce la sujétion de l'intelligence.

Notons que Louis-Antoine Dessaulles avançait déjà au milieu du XIX^e siècle la plupart des arguments qui seront invoqués dans le Rapport Parent pour justifier la déplorable abolition des humanités classiques, à la fin des années 1960.

Selon Dessaulles, l'annexion du Canada aux États-Unis amènera inévitablement le clergé canadien-français à accepter l'idée de séparation entre l'Église et l'État: « Sous des institutions sérieusement démocratiques, nos hommes publics n'eussent très probablement pas fait passer, avant leur devoir et les vrais intérêts du pays, le désir de capter l'appui du clergé, dont ils craignent aujourd'hui de froisser les instincts antidémocratiques; car soyez-en bien convaincus, Messieurs, une fois les institutions républicaines définitivement établies en Canada, le clergé, même s'il n'est pas républicain par goût, tâchera de le paraître ou le sera par nécessité; voilà pourquoi la réalisation d'une pensée démocratique, qui le blesserait aujourd'hui, lui sera alors indifférente. » (*Six lectures sur l'annexion du Canada aux États-Unis*, 1851)



LAURENT-OLIVIER DAVID

Le projet de démocratisation du clergé se retrouve également chez notre troisième américanophile, qui se prétendait pourtant bon catholique et bon patriote. Historien, journaliste et écrivain talentueux, Laurent-Olivier David (1840-1926) fut l'apologiste officiel de Sir Wilfrid Laurier, premier ministre du Canada de 1896 à 1911. À cette époque, l'épiscopat canadien-français, conduit par l'illustre évêque ultramontain de Trois-Rivières, Mgr Louis-François Laflèche, dénonçait la mollesse de Laurier dans l'affaire des écoles catholiques du

↑ Laurent-Olivier David – Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Laurent-Olivier_David).

Manitoba². David a publié un ouvrage pour défendre la politique scolaire de Laurier, *Le clergé canadien, sa mission et son œuvre* (1896). Ce livre fut mis à l'Index par l'archevêque de Montréal, Mgr Édouard-Charles Fabre. Ce fut le dernier épisode du conflit idéologique qui avait opposé, pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, l'ultramontanisme et le libéralisme au Québec.

Contrairement à Mesplet ou Dessaulles, Laurent-Olivier David n'était pas ouvertement anticlérical. C'était plutôt un catholique libéral de l'école de Montalembert. Il ne prônait pas l'annexion du Canada aux États-Unis. Il était satisfait de la Confédération de 1867, et il envisageait même le jour où la province de Québec pourrait accéder à l'indépendance. David tentait d'excuser l'anticléricalisme des Patriotes de 1837 et des Rouges de 1848, mais il n'avait pas l'esprit voltairien de l'Institut canadien de Montréal. Il admirait néanmoins le régime américain de séparation de l'Église et de l'État.

David combattait résolument l'ultramontanisme, qui prônait la suprématie de l'Église sur l'État. Cette thèse lui paraissait inapplicable en Amérique du Nord, un continent qui vit sous le signe de la liberté. Elle ne pouvait, dit-il, que discréditer le catholicisme et la nation canadienne-française. Laurent-Olivier David ne s'attaquait pas à l'influence sociale et morale du clergé, mais il suggérait d'adapter le discours de l'Église au monde moderne, et plus particulièrement à l'esprit démocratique de l'Amérique du Nord. Il était en faveur de « l'américanisme », une doctrine théologique qui cherchait à concilier la foi catholique avec l'esprit du monde. C'était une sorte d'hérésie proto-moderniste qui fut condamnée par le pape Léon XIII en 1899. David louangeait le chef de file des américanistes, Mgr John Ireland, archevêque de Saint-Paul au Minnesota.

Comme tous les américanophiles, David voulait réformer le système d'éducation. Il reprochait aux collèges classiques de ne pas inculquer « l'esprit pratique », qui faisait, d'après lui, la force des anglo-saxons dans la « lutte pour la vie » sur le plan économique. Notons que le concept darwinien de « *struggle for life* », propre à la philosophie naturaliste américaine, était le leitmotiv de tous les Canadiens français qui critiquaient la pédagogie catholique, et plus particulièrement les humanités classiques. En accord avec la vision pragmatique de l'éducation, David proposait de remplacer l'enseignement du latin et du grec par l'étude de l'anglais et des sciences.

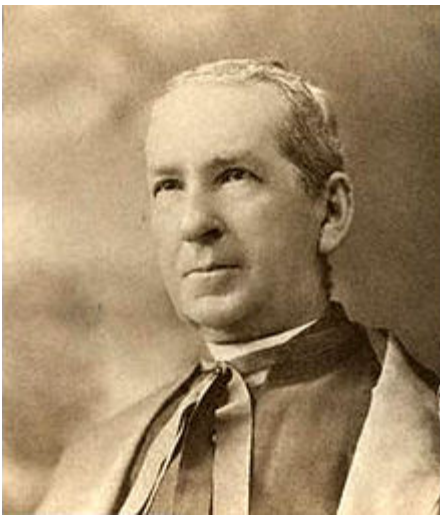
* * *

² En 1890, le gouvernement provincial du Manitoba avait aboli en pratique les écoles confessionnelles de la minorité franco-catholique. Le gouvernement fédéral aurait pu rétablir le système scolaire catholique en vertu de l'article 93.4 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. Laurier avait promis de le faire lors des élections de 1896, mais il demanda plutôt au pape Léon XIII d'envoyer au Canada un délégué apostolique, Mgr Raphael Merry del Val, pour convaincre le clergé ultramontain, et surtout le vigoureux archevêque de Saint-Boniface (Winnipeg), Mgr Adélard Langevin, d'accepter le système scolaire neutre et de cesser de combattre le parti libéral canadien. Le Saint-Siège invitait ainsi les catholiques à se « rallier » au libéralisme canadien, comme il l'avait fait pour la République française en 1892. Rome poignardait ainsi dans le dos les meilleurs défenseurs de l'Église. Ce n'était ni la première ni la dernière fois. Voir l'encyclique de Léon XIII, *Affari vos* (1897).

Nous pouvons conclure de cette brève étude de la pensée de Fleury Mesplet, Louis-Antoine Dessaulles et Laurent-Olivier David que l'idée maîtresse des américanophiles était de modifier la culture canadienne-française pour l'aligner sur le modèle anglo-saxon en vue de rendre le Québec plus compétitif sur le plan économique. Mais en réalité, nous avons compris que leur véritable objectif était plutôt de réduire l'influence de l'Église catholique sur la société.

Voyons maintenant comment se posait la question des rapports entre le Canada français et les États-Unis pour ceux qui considéraient que la foi catholique était gardienne de la langue française.

* * *



Mgr Louis-Adolphe Paquet (1920).

Source : [Wikipédia](#).

MGR LOUIS-ADOLPHE PAQUET

Surnommé « notre théologien national », Mgr Louis-Adolphe Paquet (1859-1942) a exercé au début du XX^e siècle une influence considérable sur la vie intellectuelle canadienne-française. Doyen de la Faculté de théologie de l'Université Laval, thomiste de stricte obédience, Mgr Paquet a justifié le nationalisme canadien-français sur les plans philosophique et religieux. De nos jours, cet auteur a mauvaise réputation, notamment parce qu'il s'opposait au suffrage féminin et à l'école obligatoire, mais nous aurions intérêt à redécouvrir la richesse de son œuvre.

Mgr Paquet a prononcé, lors de la Saint-Jean-Baptiste de 1902, un célèbre discours sur *La vocation de la race française en Amérique*. Il soutenait avec éloquence que la Divine Providence avait confié aux Canadiens français la mission d'évangéliser l'Amérique du Nord. Il opposait notre vocation spirituelle à la nature matérialiste de la société américaine.

« Notre mission, disait-il, est moins de manier des capitaux que de remuer des idées; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée. »

Des auteurs anticléricaux ont souvent cité ce passage de Mgr Paquet pour accuser l'Église de s'être opposée au progrès économique. C'est la fameuse théorie de la « dominante agriculturiste » de la pensée canadienne-française, avancée par l'historien Michel Brunet. Mais cette théorie n'a aucun fondement. Mgr Paquet ne s'opposait pas à la technique moderne; il y voyait au contraire un bienfait de la Providence. Cependant, il dénonçait l'esprit matérialiste qui pouvait découler de la révolution industrielle, un esprit matérialiste qui avait déjà triomphé aux États-Unis.

« De fait, ajoute Mgr Paquet, tous en conviennent, nous entrons dans une ère de progrès (...). À Dieu ne plaise, mes frères, que je méprise ces bienfaits naturels de la Providence, et que j'aie jusqu'à prêcher à mes concitoyens un renoncement fatal aux intérêts économiques dont ils ont un si vif souci. La richesse n'est interdite à aucun peuple ni à aucune race; elle est même la récompense d'initiatives fécondes, d'efforts intelligents et de travaux persévérants. Mais prenons garde; n'allons pas faire de ce qui n'est qu'un moyen, le but même de notre action sociale. N'allons pas descendre du piédestal où Dieu nous a placés, pour marcher au pas vulgaire des générations assoiffées d'or et de jouissances. Laissons à d'autres nations, moins éprises d'idéal, ce mercantilisme fiévreux et ce grossier naturalisme qui les rivent à la matière. (...) Usons des biens matériels, non pour eux-mêmes, mais pour les biens plus précieux qu'ils peuvent nous assurer; usons de la richesse, non pour multiplier les vils plaisirs des sens, mais pour favoriser les plaisirs plus nobles, plus élevés de l'âme (...) »

Selon Mgr Paquet, les Canadiens français devaient conserver leur identité nationale pour accomplir leur mission providentielle. Ce messianisme canadien-français, qui liait la langue à la foi, s'opposait à un autre messianisme nord-américain, celui des Irlandais. Ceux-ci affirmaient que la Providence avait permis la conquête de l'Irlande par l'Angleterre et la disparition du gaélique pour que les Irlandais puissent convertir l'Amérique du Nord en prêchant la foi catholique dans la langue anglaise. Les Canadiens français voulaient donc convertir les anglo-protestants en restant français, alors que les Irlandais entendaient plutôt le faire en assimilant la langue anglaise. Ces deux messianismes nationaux provoquèrent un vif conflit entre les clergés canadien-français et irlandais, au Canada et aux États-Unis. Les évêques irlandais ont ainsi combattu les efforts de survivance nationale des Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre.

Malheureusement, Rome approuva la « stratégie irlandaise », qui entendait dissocier l'Église des minorités culturelles des États-Unis, qu'elles soient canadienne-française, allemande, polonaise ou italienne. Lors du Congrès eucharistique de Montréal, en 1910, l'archevêque de Westminster (Londres) et primat de l'Église catholique d'Angleterre, Mgr Francis Bourne, défendit la politique assimilationniste du clergé irlandais en disant que la foi catholique ne devait pas être associée à un peuple dépourvu d'influence et menacé de disparition, comme les Canadiens français des provinces de l'Ouest. Henri Bourassa improvisa alors une réplique qui souleva l'enthousiasme des nationalistes pendant plus de 25 ans, une réplique que nous pourrions servir aujourd'hui, dans un autre contexte, à ceux qui pensent que l'Église est morte parce que les catholiques pratiquants ne forment plus qu'une petite minorité :

« Mais, dira-t-on, vous n'êtes qu'une poignée. C'est vrai : mais ce n'est pas à l'école du Christ que j'ai appris à compter les forces morales d'après le nombre et les richesses. Nous ne sommes qu'une poignée, c'est vrai, mais nous comptons pour ce que nous sommes, et quant à moi, je n'ai qu'une parole à ajouter : douze apôtres, méprisés

de leur temps par tout ce qu'il y avait de riche, d'influent et d'instruit, ont conquis le monde. » (*Discours de Notre-Dame*, 1910)

Les nationalistes catholiques considéraient donc que les Canadiens français formaient en Amérique du Nord un peuple élu de Dieu, une sorte de Nouvel Israël entouré de peuples païens, c'est-à-dire entouré par la civilisation matérialiste anglo-saxonne.



Abbé Lionel Groulx. Crédit: [Bibliothèque et Archives Canada / C-019195](#).

LIONEL GROULX

Le chanoine Lionel Groulx (1878-1967) est certainement la figure la plus connue du nationalisme canadien-français traditionnel. Voici ce qu'il disait des États-Unis dans *L'Action canadienne-française*, en 1928 :

« De quel côté (ce pays) fera-t-il pencher le destin de la vérité, et par conséquent la qualité morale de la civilisation? Sera-ce une marche vers l'étoile ou une marche vers la matière? Restera-t-il de civilisation chrétienne? Ou n'est-il pas en train de s'acheminer vers une civilisation athée, n'admettant d'autre dieu que la matière et le progrès matériel, d'autre loi que la dure loi des surhommes économiques (...) De cette civilisation, n'a-t-on pas dit qu'elle est « d'essence économique »? Sans doute, cette « conversion vers les biens périssables qui définit le péché mortel, est à peu près devenue l'attitude générale de la civilisation » (Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*). Et c'est le sens particulier où l'on a pu dire de toutes les nations chrétiennes qu'elles

sont aujourd'hui en état de péché mortel. Mais ne semble-t-il point que cette inclination prédominante vers le matériel tienne aujourd'hui les Américains plus âprement que tout autre peuple? (...) Catholiques de pensée française, que ferons-nous en face de ce monde plein d'énigmes à faire trembler? Dans la vaste cacophonie du jazz, ne jetterons-nous qu'une petite note de décadence ou d'élégance byzantine? (...) Ou, plus sages et plus décidés, essaierons-nous de lui opposer des digues invincibles? (...) Certes, je ne veux pas ignorer quelle modestie sied à un petit peuple de deux millions et demi d'âmes, qui en est peut-être à l'adolescence intellectuelle. (...) Mais la modestie n'est

jamais une excuse à négliger son devoir. Qu'importe que la visée soit ambitieuse, si elle nous est imposée par notre foi? »

Ainsi, Lionel Groulx ne semblait pas croire qu'une civilisation chrétienne puisse émerger des États-Unis. Certes, l'Église catholique américaine semblait prospère, mais c'était à cause des nombreux immigrants récents qui provenaient de pays catholiques. Les nationalistes canadiens-français ne croyaient pas en l'avenir du catholicisme américain.



Jules-Paul Tardivel. Source : [Wikipédia](#).

JULES-PAUL TARDIVEL

Émule du grand journaliste catholique français, Louis Veuillot, Jules-Paul Tardivel (1851-1905) était un ultra-montain séparatiste. Son journal, *La Vérité*, édité à Québec, avait une grande influence sur le clergé. En 1900, Tardivel publia un livre sur *La situation religieuse aux États-Unis* pour répondre à Ferdinand Brunetière, un écrivain catholique libéral de France qui avait soutenu, dans la *Revue des Deux-Mondes*, que le principe constitutionnel américain de la neutralité confessionnelle de l'État garantissait la liberté et la prospérité de l'Église catholique. Selon

Brunetière, l'exemple des États-Unis prouvait que tout régime républicain n'était pas nécessairement hostile à l'Église. Il espérait ainsi convaincre les catholiques de se rallier à la République française, comme l'avait demandé le pape Léon XIII, en 1892. Tardivel, qui était plutôt monarchiste, bien qu'il ait finalement accepté le ralliement, affirmait, au contraire, que la situation de l'Église catholique des États-Unis n'était guère enviable, d'abord parce qu'elle subissait toujours une persécution larvée de la part des protestants fanatiques, mais surtout parce qu'elle était rongée de l'intérieur par l'hérésie « américaniste ».

Ouvrons une parenthèse pour expliquer ce qu'est l'américanisme. Léon XIII a défini cette doctrine dans sa lettre *Testem benevolentiae* (1899), adressée aux évêques américains :

« Les opinions nouvelles dont nous parlons reposent, en somme, sur ce principe : afin de ramener plus facilement à la doctrine catholique ceux qui en sont séparés, l'Église doit s'adapter, dans une mesure plus grande, à la civilisation d'une époque adulte et, relâchant son ancienne sévérité, faire quelques concessions aux tendances et aux principes nouvellement introduits parmi les nations. Et cela doit s'entendre, à ce que pensent plusieurs, non seulement de la règle de vie, mais encore des doctrines où est contenu le dépôt de la foi. »

Les américanistes prétendaient que le Saint-Esprit inspirait davantage les âmes aujourd'hui qu'autrefois, de telle sorte que les fidèles n'avaient désormais plus besoin de la direction autoritaire de l'Église. Ils affirmaient également la primauté des vertus naturelles sur les vertus surnaturelles, c'est-à-dire la supériorité de l'action sur la prière. En conséquence, ils pensaient que les vœux monastiques n'étaient plus adaptés au génie de l'époque moderne. De plus, ils soutenaient que l'Église devait modifier sa stratégie pour ramener les protestants à la vraie foi.

En définitive, l'idée maîtresse des américanistes était de réconcilier l'Église avec la modernité et la démocratie. Le Saint-Père qualifia cette doctrine d'hérétique en s'appuyant sur le principe de la pérennité de la doctrine catholique. De toute façon, le *Syllabus* de Pie IX (1864) avait réglé d'avance le problème de l'américanisme en condamnant la proposition suivante : « Le Pontife romain peut et doit se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

En fait, l'américanisme n'était qu'une préfiguration de l'esprit de Vatican II, notamment en ce qui a trait au dialogue œcuménique. Le jésuite américain John Courtney Murray, qui était un héritier intellectuel des américanistes du XIX^e siècle, joua un rôle important dans la rédaction de la déclaration du Concile Vatican II sur liberté religieuse. C'était le triomphe, à titre posthume, des idées du cardinal James Gibbons (Baltimore) et de Mgr John Ireland (Saint-Paul).

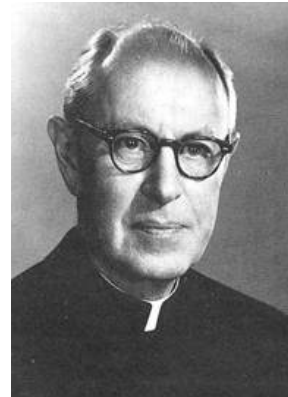
L'américanisme : James Gibbons, John Ireland et John Courtney Murray



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).

Mais revenons à Jules-Paul Tardivel. Celui-ci fait d'abord remarquer que les progrès du catholicisme aux États-Unis ne découlent pas de la protection constitutionnelle de la liberté religieuse, mais plutôt de la forte immigration en provenance de pays catholiques, dont le Québec. Il affirme que le nombre de catholiques américains devrait être normalement plus élevé, mais la culture américaine favorise l'apostasie en survalorisant l'individualisme et le matérialisme. De plus, la séparation de l'Église et de l'État tend à reléguer la religion dans le seul domaine de la vie privée. L'absence d'enseignement

religieux dans les écoles publiques laisse croire aux enfants que la religion est une chose d'importance secondaire.

Les américanistes pensaient que l'Église des États-Unis avait pour mission de faire entrer le monde dans une époque nouvelle, où les idées du siècle seraient compatibles avec la foi. Tardivel affirme que les « idées modernes » sont les mêmes aux États-Unis qu'en Europe, et qu'elles restent foncièrement hostiles au christianisme. Il dénonce ceux qui prétendent que le « vrai christianisme » est d'invention récente, et d'invention américaine. Cette fausse conception de l'Église amena certains catholiques américains à participer, malgré l'interdiction formelle de Rome, au « Parlement mondial des Religions » qui réunit à Chicago, en 1893, des représentants de tous les cultes pour travailler à l'unité spirituelle du monde. Cette manifestation était l'ancêtre de la Prière d'Assise (1986).



Le Parlement mondial des Religions à Chicago (1893), Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Parlement_mondial_des_religions).

Selon Tardivel, l'erreur fondamentale des américanistes était de diviniser la démocratie. Le journaliste québécois ne croit pas aux bienfaits de la liberté religieuse, car il pense que le conflit est inévitable entre l'Église catholique et la société moderne : « Le monde sent instinctivement qu'il y a entre lui et l'Église un *casus belli* éternel, et il se tient sur le pied de guerre vis-à-vis de son antagoniste. »

Tardivel conclut que l'affaiblissement du catholicisme américain prouve que l'Église a raison d'enseigner que les régimes du libéralisme, du droit commun, de l'Église libre dans l'État libre ou de la séparation de l'Église et de l'État, ne sont jamais favorables au progrès de la foi catholique. Le Saint-Siège a donc bien fait de condamner le catholicisme libéral, qui a pris aux États-Unis le nom d' « américanisme ».

* * *

Il ressort des œuvres de Paquet, Groulx et Tardivel que l'américanophobie des nationalistes canadiens-français ne reposait pas sur une quelconque hostilité envers le peuple américain, mais plutôt sur le rejet de la philosophie matérialiste qui prédominait aux États-Unis. À leurs yeux, les Canadiens français devaient combattre l'influence culturelle américaine, non seulement pour rester français, mais surtout pour rester catholiques.

Après ce survol historique, voyons comment se pose aujourd'hui le problème des rapports entre le Québec et les États-Unis.

* * *

LE QUÉBEC AMÉRICANISÉ

En apparence, les Québécois semblent aujourd'hui plus nationalistes et plus épanouis qu'autrefois. Depuis 25 ans, une grande partie de l'opinion publique favorise la souveraineté du Québec. Pourtant, la véritable culture canadienne-française a succombé à l'américanisation.

Depuis la Révolution tranquille, les américanophiles tiennent le haut du pavé. La réforme Parent (1965) a réalisé le projet de société des Fleury Mesplet, Louis-Antoine Dessaulles et Laurent-Olivier David, en laïcisant notre système d'éducation et en adoptant une pédagogie utilitariste de type américain. Modifier le système d'éducation d'un peuple, c'est transformer son âme. Les révolutionnaires tranquilles prétendaient « moderniser » le Québec. Mais pour eux, la modernisation était synonyme de déchristianisation et de démocratisation, autrement dit d'américanisation. Il fallait mettre les Canadiens français au diapason de l'Amérique du Nord en éliminant ce qui les différenciait des Anglo-Saxons, soit la religion catholique et la culture française du Grand Siècle. Le collège classique incarnait à lui seul notre identité nationale; c'est pourquoi on l'a remplacé par le *High School* de type américain.

La réforme Parent fut une catastrophe sur les plans pédagogique et culturel. Aujourd'hui, le taux d'analphabétisme est en progression, les jeunes Québécois ignorent tout de leur histoire et de leur culture, nos écoles ne sont plus que de vastes garderies où règnent l'intimidation, l'immoralité et la drogue. La Révolution tranquille fut un acte suicidaire pour le Canada français. Lionel Groulx a d'ailleurs porté un jugement aussi sévère que lucide sur ce tragique événement de notre histoire :

« Aucun événement de notre histoire, pas même la Conquête anglaise, ne nous aura à ce point remués, ébranlés jusqu'au fond de nos assises. Ce n'était plus une révolution politique, un changement de pôle culturel qui, jadis, n'atteignait que la surface des âmes. C'était un déferlement de vagues fracassantes; tous les reniements à la fois :

reniement de l'histoire et des traditions, le dos tourné au passé; l'attaque plus que sournoise contre tous les éléments constitutifs de l'homme canadien-français, des fondements même où il avait jusqu'alors assis sa vie. » (*Mes Mémoires*, 1967)

« (On peut) saisir les tendances pragmatistes du système d'enseignement du rapport (Parent) et en soupçonner les origines. (...) Jusqu'ici, les vieilles civilisations méditerranéennes étaient restées l'axe vivant de la culture et de l'esprit canadiens-français. Soudain, l'on invitait les Québécois à changer l'axe de leur culture natale pour l'aligner en somme sur la civilisation nord-américaine. (...) L'on a déjà nourri, et l'on nourrit encore l'illusion de sauver au Québec, la vieille langue française, en dépit de l'économie anglo-américaine où l'ouvrier gagne sa vie en anglais. L'illusion devient gigantesque s'il faut par surcroît américaniser l'enseignement québécois, à moins que pour survivre comme nation distincte, la formule par excellence soit devenue de ressembler le plus possible à son grand voisin. » (La réforme Parent, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1966)

À la dénationalisation causée par la réforme de l'éducation, ce sont ajoutés dans les années 1980, deux autres facteurs d'américanisation culturelle : la Charte canadienne des droits et libertés et le traité de libre-échange économique avec les États-Unis. Autrefois, nos élites ne parlaient que de la défense de la langue et de la foi. Aujourd'hui, elles ne parlent que des droits de la personne et de la mondialisation des marchés. Le Québec devient, comme les États-Unis, une société hyper-judiciarisée, qui compte de plus en plus d'avocats et de moins en moins de justice. Quant à nos gens d'affaires, ils « s'ouvrent sur le monde », croyant pouvoir conquérir l'immense marché nord-américain. Résultat : ils se font racheter par leurs concurrents du sud. L'instabilité des emplois, les réductions de salaires et l'effondrement de la sécurité sociale sont les autres fruits du libre-échange continental. On a complètement délaissé le nationalisme économique. Le Mouvement Desjardins lui-même, qui incarnait pourtant l'idée du « maître chez-nous » en matière financière, se comporte désormais comme une grande banque internationale. Il se désintéressera bientôt de l'économie québécoise jusqu'au jour où il tombera lui-même sous le contrôle d'intérêts étrangers. Quant au Parti Québécois, qui prétend promouvoir la souveraineté, il ne jure que par le libre-échange et l'ONU.

Dénatalité, immigration incontrôlée, éclatement de la famille, effondrement moral, criminalité galopante, taxation excessive, bureaucratie paralysante, abrutissement culturel, autodestruction de l'Église, nullité des chefs politiques et religieux, tel est le portrait du Québec contemporain. Actuellement, la nation canadienne-française est, par sa propre faute, menacée de disparition. C'est le prix de l'apostasie, le sort de tous les peuples qui se détournent de Dieu.

CONCLUSION

Ernest Renan disait à Paul Déroulède : « La France se meurt jeune homme, ne troublez pas son agonie. » On pourrait dire la même chose du Canada français. Mais pour ma part, je refuse d'abandonner le combat. Certes, en vertu des critères sociologiques, c'est-à-dire des facteurs humains, la nation canadienne-française n'a plus d'avenir. Mais un facteur d'ordre surnaturel nous oblige à garder espoir.

Je suis catholique et je crois, comme Mgr Paquet, que notre peuple a une mission providentielle, la mission de témoigner de la Vérité en Amérique du Nord. Cette mission, Dieu nous l'a confiée. Nous sommes libres de l'accomplir ou non, mais Dieu ne nous l'a pas retirée. Son Église traverse actuellement la pire crise de son histoire. Mais nous savons par les messages de la Bienheureuse Vierge Marie à La Salette (1846) et à Fatima (1917) que cette crise n'est que temporaire. L'Église connaîtra de nouveau un éclatant triomphe, qui est peut-être pour bientôt. Le Christ lui a promis l'Éternité. Par ailleurs, nous savons que l'Église s'incarne dans les réalités temporelles, et notamment dans les nations. Ne pourrait-on pas croire que les nations qui restent fidèles à l'Église ont également promesse, sinon d'éternité, du moins de longévité? Or la nation canadienne-française fut créée pour défendre la foi. Les nombreux saints issus de notre peuple sont là pour en témoigner. Il n'en tient qu'à nous de renouer avec nos traditions, de reprendre notre mission providentielle, de regretter notre apostasie et de proclamer en notre pays la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La renaissance canadienne-française se fera ainsi, en se rattachant à la renaissance universelle de l'Église catholique.

Et pourquoi ne serions-nous pas la première nation occidentale à restaurer l'ordre social chrétien? Jean-le-Baptiste, Précurseur du Messie, n'est-il pas notre Saint Patron?

LE NATIONALISME GROULXIEN

Le nom du chanoine Lionel Groulx (1878-1967) symbolise l'esprit du Canada français catholique et conservateur d'avant la Révolution tranquille des années 1960¹. L'expression « groulxisme » est souvent employée pour désigner le nationalisme traditionnel canadien-français, fondé sur l'union de l'Église et de la Patrie, par opposition au nationalisme québécois « moderne », qui se veut laïque et multiculturel. Aux yeux de la rectitude politique, le « groulxisme » est une étiquette péjorative que l'on associe facilement au racisme et au fascisme. Mais en réalité, le nationalisme groulxien était empreint d'humanisme chrétien et classique. Sa doctrine de l'enracinement ne visait pas à renfermer le « petit peuple » canadien-français dans un particularisme étroit, mais à l'élever jusqu'à l'universel pour en faire un « grand peuple ». Malgré son apparence vieillotte, l'œuvre du chanoine Groulx peut toujours inspirer les Québécois qui rêvent d'une renaissance nationale et spirituelle sur les rives du Saint-Laurent.

Issu d'une modeste famille paysanne de Vaudreuil, Lionel Groulx a étudié au Collège de Sainte-Thérèse et au Grand Séminaire de Montréal, avant d'enseigner au Collège de Valleyfield. Il se fit d'abord connaître comme aumônier de *L'Association catholique de la jeunesse canadienne-française* (1903-1915). C'était un partisan de la Ligue nationaliste d'Henri Bourassa, qui prônait l'indépendance du Canada par rapport à la Grande-Bretagne, le statut bilingue et biconfessionnel de la Confédération canadienne et le respect de l'autonomie provinciale. L'abbé Groulx obtint la première chaire d'histoire du Canada à l'Université de Montréal (1915-1949) et il fonda la prestigieuse *Revue d'histoire de l'Amérique française* (1947). On reconnaît encore à Groulx le mérite d'avoir été l'un des pionniers de la recherche historique au Québec, bien qu'il soit maintenant mal vu de le citer dans une étude universitaire. Sa magistrale *Histoire du Canada français depuis la découverte* (1950) reste, jusqu'à présent, la meilleure synthèse de notre histoire nationale. Toutefois, l'abbé Groulx marqua davantage la société québécoise par son

¹ Texte publié sous le titre « Lionel Groulx et le combat identitaire canadien-français » dans la revue *Civitas* (France) de janvier 2011.

action militante que par ses travaux scientifiques. Mais les idées politiques et sociales de « notre historien national » ne sont plus tellement appréciées de nos jours. Les Québécois auraient pourtant intérêt à les redécouvrir.

L'ACTION FRANÇAISE DE MONTRÉAL

Dans l'entre-deux guerres, Lionel Groulx succéda à Henri Bourassa comme principal maître à penser des nationalistes canadiens-français. Il dirigea de 1918 à 1928 la revue mensuelle *L'Action française*. Cette publication avait adopté le nom du remarquable journal de Charles Maurras (1868-1952), le grand écrivain nationaliste et royaliste français. Le combat de *L'Action française* de Montréal ressemblait un peu à celui de *L'Action française* de Paris, que Lionel Groulx appelait affectueusement « notre grande sœur », mais il s'inscrivait dans un contexte fort différent de celui de la France. *L'Action française* de Montréal était plus barrésienne que maurrassienne. Elle menait un combat plus culturel que politique. Elle n'adhérait pas aux thèses royalistes et positivistes de Maurras, bien qu'elle ait puisé au même terreau traditionaliste et contre-révolutionnaire. Son but était de restaurer l'identité nationale canadienne-française :

« Notre doctrine, écrivait Groulx, elle peut tenir en cette brève formule : nous voulons reconstituer la plénitude de notre vie française. Nous voulons retrouver, ressaisir dans son intégrité, le type ethnique qu'avait laissé ici la France et qu'avait modelé cent-cinquante ans d'histoire. Nous voulons refaire l'inventaire des forces morales et sociales qui, en lui, se préparaient alors à l'épanouissement. Ce type, nous voulons l'émonder de ses végétations étrangères, développer en lui, avec intensité, la culture originelle, lui rattacher les vertus nouvelles qu'il a acquises depuis la conquête, le maintenir surtout en contact avec les sources vives de son passé pour ensuite le laisser aller à sa vie personnelle et régulière. » (Notre doctrine, *L'Action française*, janvier 1921)

L'Action française dénonçait tout ce qui altérait l'identité nationale, soit l'impérialisme britannique, le capitalisme américain, le laïcisme français, le démocratisme universel, le cosmopolitisme et le matérialisme. En définitive, *L'Action française* combattait ce que l'on appelle maintenant le « mondialisme », une idéologie qui s'incarnait alors dans l'empire britannique, mais qui prend aujourd'hui le visage de l'ONU. Sur le plan pratique, les collaborateurs de la revue critiquaient surtout l'anglomanie, qui imprégnait l'esprit de nos classes supérieures, les anglicismes, qui entachaient la pureté de notre langue, les doctrines juridiques anglaises, qui altéraient notre droit civil, la nouvelle pédagogie, qui rejetait les humanités classiques, l'étatisme, qui cherchait à remplacer l'Église dans le domaine de l'éducation et des services sociaux, l'exotisme littéraire, qui dénigrerait nos œuvres régionalistes, le féminisme, qui bouleversait la famille, et le cinéma américain, qui propageait l'immoralité.

LA RECONQUÊTE ÉCONOMIQUE

Selon Groulx, la survivance nationale passait par la reconquête économique. Les Canadiens français devaient se libérer du capitalisme anglo-américain en pratiquant « l'achat chez nous » et le « patriotisme d'affaires ». La pensée économique de *L'Action française* s'inspirait de la doctrine sociale de l'Église, qui rejetait à la fois le capitalisme et le socialisme, et qui prônait un modèle de développement plus décentralisé, plus juste et plus humain. Elle combattait également le préjugé courant, à l'époque comme aujourd'hui, selon lequel les Canadiens français devaient assimiler certains aspects de la culture anglo-saxonne pour relever le défi du « *struggle for life* ».

« À quoi nous servirait d'être les vainqueurs de la lutte économique, écrivait Groulx, si nous devons être les vaincus de la richesse? Dieu nous garde d'une orientation qui subordonnerait le spirituel au matériel et commencerait par nous jeter en dehors de l'ordre latin. » (Le problème économique, *L'Action française*, décembre 1920)

L'ÉTAT FRANÇAIS

En 1922, *L'Action française* se prononça en faveur de l'indépendance du Québec. Son séparatisme était plutôt timide, voire un peu utopique, puisqu'il supposait que la Confédération canadienne disparaîtrait d'elle-même dans le sillage du déclin de l'empire britannique. Quoi qu'il en soit, Lionel Groulx liait son combat identitaire à l'édification d'un État français en Amérique du Nord. Dans son esprit, ce n'était sans doute pas un programme politique immédiatement réalisable, mais c'était un idéal mobilisateur :

« Être nous-mêmes, absolument nous-mêmes, constituer, aussitôt que le voudra la Providence, un État français indépendant, tel doit être, dès aujourd'hui, l'aspiration où s'animeront nos labeurs, le flambeau qui ne doit plus s'éteindre. » (Notre avenir politique, *L'Action française*, janvier 1922)

Toutefois, le concept groulxien d'« État français » ne se réduisait pas à la souveraineté du Québec. Il s'agissait aussi, et même surtout, d'une politique de nationalisme intégral qui devait imprégner tous les aspects de la vie canadienne-française. C'était un concept de politique intérieure plutôt que de politique extérieure. L'État français entend protéger l'âme canadienne-française contre « les ennemis de l'intérieur », contre les influences culturelles hétérogènes. L'État français pouvait même s'édifier dans le cadre de la Confédération canadienne, à condition que la majorité anglaise reconnaisse la dualité nationale du pays et qu'elle concède à la province de Québec une plus grande autonomie politique.

« La Confédération, nous en sommes, mais pourvu qu'elle reste une confédération. Nous acceptons de collaborer au bien commun de ce grand pays; mais nous prétendons que notre collaboration suppose celle des autres provinces [...] Nous voulons constituer en Amérique, dans la plus grande autonomie possible, cette réalité politique et spirituelle, suprême originalité de ce continent, triomphe, chef d'œuvre d'un splendide effort humain : un État catholique et français. » (*L'Histoire, gardienne des traditions vivantes*, 1937).



Charles Maurras, directeur de *L'Action française* de Paris. Source : [Wikipédia](#).

NATIONALISME ET CATHOLICISME

La condamnation de *L'Action française* de Paris par l'Église catholique, en 1926, a ébranlé Lionel Groulx. *L'Action française* de Montréal n'avait pourtant jamais adhéré ni au royalisme, peu applicable en Amérique, ni au positivisme, plus ou moins agnostique, de Charles Maurras. Mais Groulx craignaient que sa revue ne subisse les foudres de Rome pour son « nationalisme excessif », car certains catholiques, comme Henri Bourassa, affirmaient que le nationalisme pouvait constituer une sorte d'« hérésie ». Pour montrer patte blanche, Lionel Groulx écrivit un compte rendu élogieux - peut-être trop élogieux - d'un livre qui tentait de justifier la condamnation de Maurras, *Primauté du spirituel* par Jacques Maritain (*AF*, septembre 1927). De plus, il rebaptisa sa revue « *L'Action canadienne-française* », en 1928, pour bien se démarquer du maurrassisme.

Lionel Groulx s'est souvent demandé avec inquiétude si le caractère particulier de la nation était compatible avec le caractère universel de l'Église catholique. Il répondait positivement, mais en rappelant la primauté de l'Église sur la Patrie. Le nationalisme groulxien ne faisait pas de la race un absolu. C'est l'Église catholique qui restait la valeur suprême. Mais l'Église doit s'incarner dans une nationalité, comme le Verbe qui s'est fait Chair. Et c'est l'enracinement national qui permet à l'homme d'atteindre l'universel. Le cosmopolite s'étend comme la broussaille, le nationaliste s'élève comme l'arbre. Groulx reprochait d'ailleurs à l'action catholique des années 1930 de dissocier le catholicisme du nationalisme :

« Au nom de l'Église universelle, on vide les jeunes générations de tout sentiment national, on jette dans la vie des catholiques déracinés, autant dire un catholicisme irréal, magnifiquement préparé à se transformer, dès les premiers contacts avec la vie, en petits esprits forts, prêts à se révolter contre les mauvais maîtres qui les ont désadaptés de leur milieu. » (*Mes mémoires*, 1974)

UN CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE TRANQUILLE

Dans les dernières années de sa vie, Lionel Groulx était honoré par tous, mais il n'était plus écouté par personne. Son vieux nationalisme intégral paraissait dépassé aux yeux d'une société québécoise qui prenait le virage de la « modernité » en s'alignant sur le libéralisme nord-américain. Groulx fit une sévère critique du *Rapport Parent* (1965), qui proposait de remplacer l'éducation classique par une pédagogie « moderne », axée sur les disciplines scientifiques plutôt que sur les disciplines littéraires. Il estimait que cette révolution scolaire menaçait la survie nationale des Canadiens français.

« Au surplus, tant de nouveaux docteurs de la nouvelle et vague philosophie scolaire avouaient leur dessein de faire du jeune Canadien français un Nord-Américain. D'un mot : à mesure que le gouvernement du Québec se nationalise, il a trop paru que son système d'enseignement se dénationalise. [...] Jusqu'ici, les vieilles civilisations méditerranéennes étaient restées l'axe vivant de la culture et de l'esprit canadiens-français. Soudain, l'on invitait les Québécois à changer l'axe de leur culture natale pour l'aligner en somme sur la civilisation anglo-américaine. En d'autres termes, on proposait à un peuple un geste exceptionnel en histoire : un retournement d'âme, et la plus grave et la plus profonde des révolutions : celle de l'esprit. [...] L'on a déjà nourri et l'on nourrit encore l'illusion de sauver, au Québec, la vieille langue française, en dépit de l'économie anglo-américaine où l'ouvrier gagne sa vie en anglais. L'illusion devient gigantesque, s'il faut, par surcroît, américaniser l'enseignement québécois, à moins que, pour survivre comme nation distincte, la formule par excellence soit devenue de ressembler le plus possible à son grand voisin. » (*Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1966)

Lionel Groulx avait compris que la réforme scolaire conduirait à la déchristianisation de la société canadienne-française et il appréhendait la trahison des clercs :

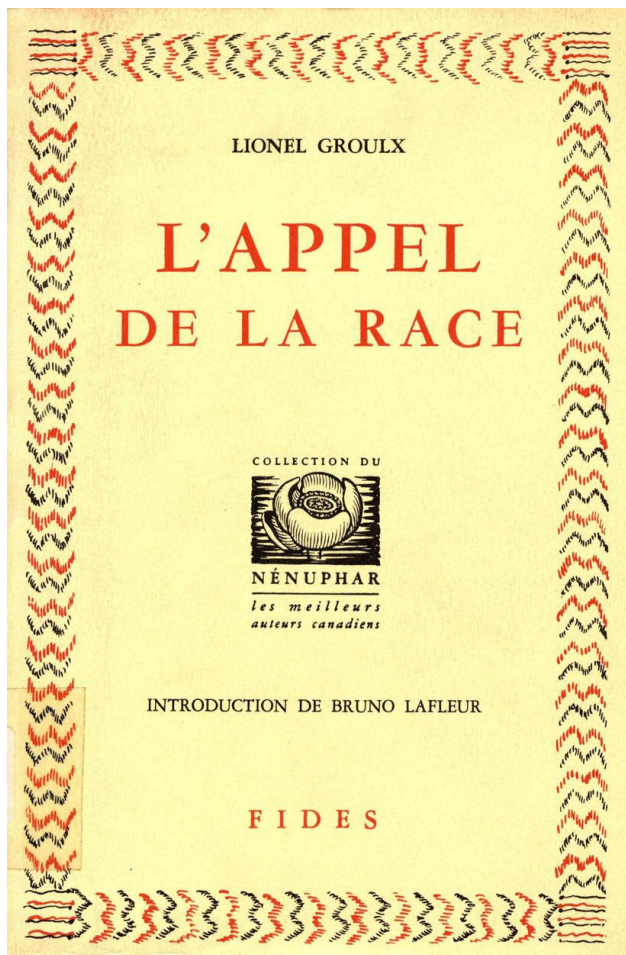
« Le plus grave, c'est qu'on prétendait imposer à un peuple en grande majorité catholique une école superficiellement confessionnelle. [...] Que penser de notre épiscopat muet, plutôt pauvre en grandes personnalités, au surplus en triste déperdition d'influence, qui n'a pu se mettre d'accord pour défendre efficacement la confessionnalité scolaire, freiner la débâcle morale, et qui, sans protester, s'est laissé prendre ses séminaires ou collèges, seuls foyers de recrutement du clergé? [...] Nous descendons petit à petit, mais irrévocablement, vers la médiocrité intellectuelle. [...] À force de vouloir faire "peuple", le prêtre ne sait plus ce qu'il est. » (*Mes mémoires*, 1974)

LA RENAISSANCE NATIONALE

Aujourd'hui, à l'ère du mondialisme, toutes les nations occidentales se retrouvent dans un état d'acculturation comparable à celui du Québec. L'Union européenne ressemble à la Fédération canadienne : un État souverain comme la France est pratiquement réduit

au rang d'État provincial, comme le Québec. Et le modèle européen sera bientôt étendu au monde entier, lorsque l'ONU se transformera en République fédérale universelle. Quant au Québec, il est plus dénationalisé que jamais sous l'influence du libre-échange économique, de l'immigration massive, du multiculturalisme et du laïcisme.

Redécouvrons les principes du nationalisme intégral : l'union de la langue et de la foi, le respect de la tradition, l'autonomie économique et politique, l'ordre latin et l'esprit français, la primauté du collectif sur l'individuel, et, surtout, le culte de l'histoire, de « notre maître le passé ». Une nation peut se relever de tout, sauf de la perte des principes et de la mémoire. Si nous ne pouvons restaurer présentement le Canada français idéal dans la société, commençons par le restaurer en nous-mêmes, comme Jules de Lantagnac, le héros du roman identitaire de Lionel Groulx, *L'appel de la race* (1922).



Titre : L'appel de la race

Lieu de pub. : Montréal

Éditeur : Éditions Fides

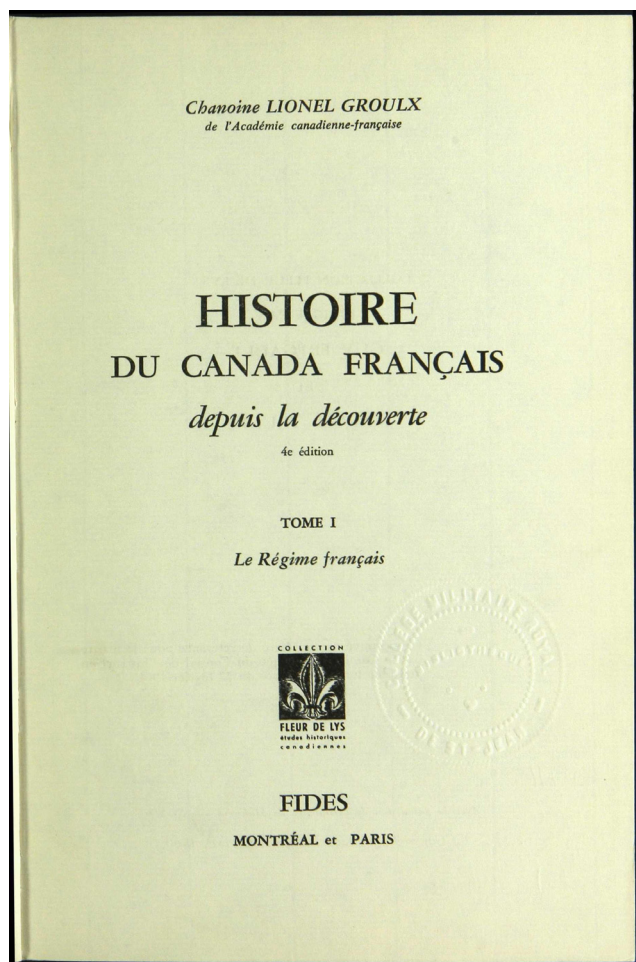
Année de pub. : 1956

Nb. de pages : 252 p.

Éditions : 1ère et 2e éd. : Bibliothèque de l'Action française, 1922 ; 3e éd. : Bibliothèque de l'Action française, 1923 ; 4e éd. : Librairie Granger frères, 1943 ; 5e éd. : Éditions Fides, 1956, 1962, 1976, 1980.

Taille du PDF : 52,9 Mo.

[Télécharger le PDF](#)



Titre : Histoire du Canada français depuis la découverte. 4e édition.
Tome I. Le Régime français

Lieu de pub. : Montréal et Paris

Éditeur : Éditions Fides

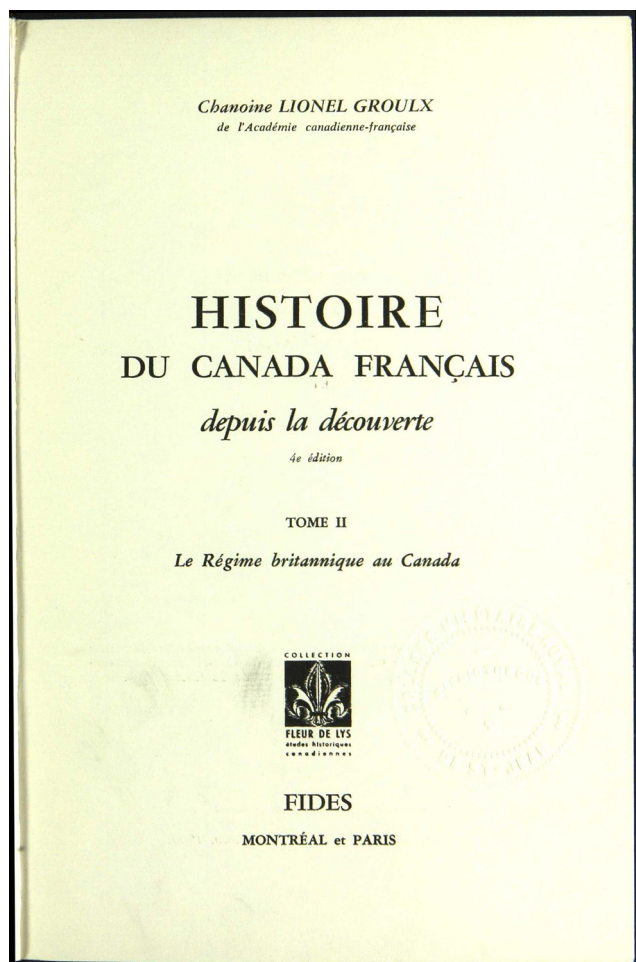
Année de pub. : 1961

Nb. de pages : 394 p.

Éditions : 1ère éd. : L'Action nationale, 1950-52, quatre tomes ; 1ère éd. de luxe : L'Action nationale, 1950-52, quatre tomes ; 2e éd. : L'Action nationale, 1951-52, quatre tomes ; 3e éd. : L'Action nationale, 1954, quatre tomes ; 4e éd. : Éditions Fides, 1960-61, deux tomes ; 5e éd. : Éditions Fides, 1978, 2 tomes. (format de poche).

Taille du PDF : 92,3 Mo.

[Télécharger le PDF](#)



Titre : Histoire du Canada français depuis la découverte. 4e édition.
Tome II. Le Régime britannique au Canada

Lieu de pub. : Montréal et Paris

Éditeur : Éditions Fides

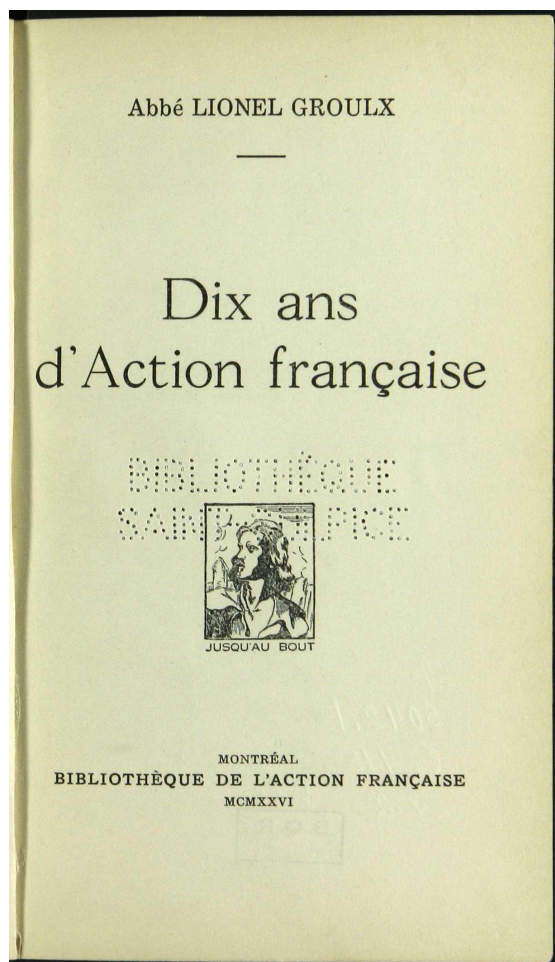
Année de pub. : 1961

Nb. de pages : 442 p.

Éditions : 1ère éd. : L'Action nationale, 1950-52, quatre tomes ; 1ère éd. de luxe : L'Action nationale, 1950-52, quatre tomes ; 2e éd. : L'Action nationale, 1951-52, quatre tomes ; 3e éd. : L'Action nationale, 1954, quatre tomes ; 4e éd. : Éditions Fides, 1960-61, deux tomes ; 5e éd. : Éditions Fides, 1978, 2 tomes. (format de poche).

Taille du PDF : 105 Mo

[Télécharger le PDF](#)



Titre : Dix ans d'Action française

Lieu de pub. : Montréal

Éditeur : Bibliothèque de l'Action française

Année de pub. : 1926

Nb. de pages : 273 p.

Sommaire : Avertissement de l'Éditeur ; Les traditions des lettres françaises au Canada ; La neuvième Croisade ; Une action intellectuelle ; Pour l'Action française ; Méditation patriotique ; Si Dollard revenait ; Notre doctrine ; Notre avenir ; L'Amitié française d'Amérique ; Nos traditions du Jour de l'an ; Allocution pour le « Grand Prix d'Action française » ; Nos devoirs envers notre race ; L'Histoire et la vie nationale.

Taille du PDF : 42,8 Mo.

[Télécharger le PDF.](#)

NOTRE GRANDE SŒUR DE PARIS

Entretien avec *L'Action française 2000* (France)

Historien et juriste québécois, Jean-Claude Dupuis enseigne dans une école de la Fraternité Saint Pie X à Lévis. Il vient de publier *Un combat identitaire, L'Action française de Montréal (1917-1928)*, un ouvrage numérique que l'on peut télécharger gratuitement sur le site de la Fondation littéraire Fleur de Lys¹. Il est interrogé par Henri Rallon pour *L'Action française 2000*, qui a relancé, en France, l'école de pensée royaliste de Charles Maurras².

QUESTION – Nous savions que vous aviez déjà beaucoup écrit sur la revue mensuelle dirigée par le chanoine Lionel Groulx, *L'Action française* [de Montréal], qui était dans les années vingt le «flambeau intellectuel du nationalisme canadien-français» : peut-on savoir ce qui vous a poussé à reprendre la plume récemment pour en aborder l'aspect identitaire?

J'ai effectivement publié dans les revues savantes plusieurs articles tirés de mon mémoire de maîtrise en histoire, présenté à l'Université de Montréal en 1992 : *Nationalisme et catholicisme, L'Action française de Montréal (1917-1928)*. Celui sur *La pensée économique de l'Action française* m'a même valu le Prix Guy-Frégault, décerné par le prestigieux Institut d'histoire de l'Amérique française. J'ai décidé de reprendre le sujet, avec vingt ans de recul, pour le présenter dans une optique plus militante qu'universitaire, pour faire de mon étude d'histoire intellectuelle un « geste d'action française », comme on disait à l'époque. J'ai centré mon essai sur le « combat identitaire » parce que le Québec traverse aujourd'hui une crise d'identité, comme la France et toutes les

¹ <http://livresnumeriquesgratuits.wordpress.com/un-combat-identitaire-laction-francaise-de-montreal-1917-1928-jean-claude-dupuis-ph-d-fondation-litteraire-fleur-de-lys/>

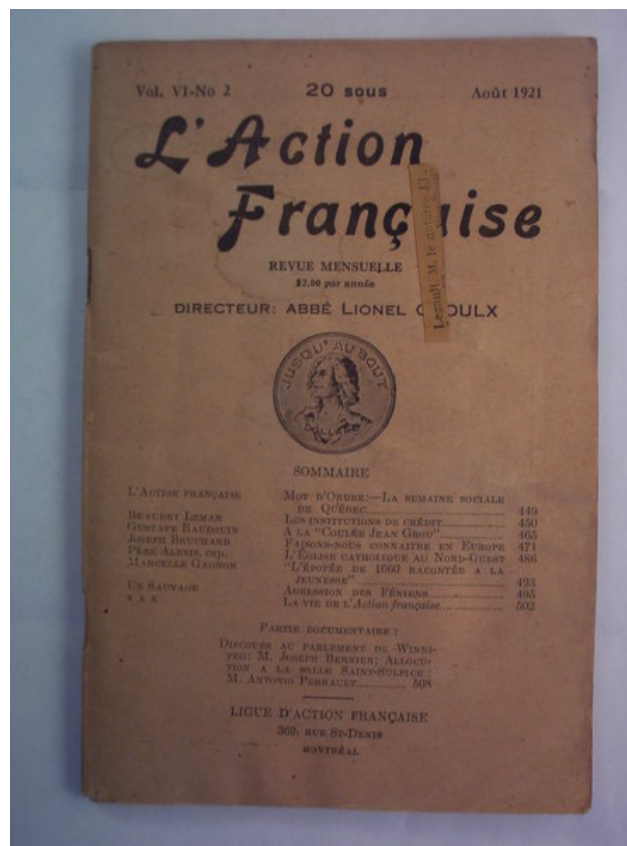
² « Le Québec en crise d'identité : entretien avec Jean-Claude Dupuis », *L'Action française 2000*, n° 2875, 5-18 décembre 2013. <http://www.actionfrancaise.net/af2000/>

autres nations occidentales d'ailleurs. Les partisans de l'invasion migratoire, du multiculturalisme et de la déchristianisation ont réussi à détruire l'identité « canadienne-française » traditionnelle, fondée sur l'union de la langue et de la foi. Mais ils ont été jusqu'à présent incapables de construire, ni même de définir, une nouvelle identité « québécoise » à partir des principes mortifères de la démocratie, des droits de l'homme et du cosmopolitisme. Ils le reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes. Les intellectuels québécois politiquement correct peuvent dire ce que le Québec n'est plus, et ce qu'il ne doit surtout pas redevenir selon eux, mais ils ne peuvent pas dire ce qu'il est ou ce qu'il devrait être. Ils veulent que le Québec reste une « société distincte » en Amérique du Nord, mais en assimilant toutes les valeurs du libéralisme anglo-américain. C'est contradictoire, suicidaire et ridicule. Cette problématique identitaire se posait déjà dans les années 1920, et *L'Action française* de Montréal offrait des réponses qui sont encore d'actualité, *mutatis mutandis*. Je ne pense pas que le Québec puisse redevenir ce qu'il était avant la funeste Révolution tranquille des années 1960. L'histoire ne retourne jamais en arrière. Mais le Québec de demain pourrait redécouvrir et ranimer les principes d'autrefois, car un principe c'est quelque chose d'intemporel. Les sociétés changent, mais les principes restent. C'est le « pays réel » qui survit sous le « pays légal », pour reprendre la belle formule de Charles Maurras.

QUESTION – Quels étaient les rapports entre *L'Action française* de Montréal et *L'Action française* de Paris? Lionel Groulx était-il un disciple de Charles Maurras?

L'Action française de Montréal (AFM) avait beaucoup en commun avec *L'Action française* de Paris (AFP). Les deux mouvements se réclamaient de la France réelle d'Ancien Régime : catholique, traditionnelle et régionaliste; foncièrement antilibérale et anti-cosmopolite. L'AFM appelait affectueusement l'AFP « notre grande sœur ». Lionel Groulx faisait des conférences devant les Cercles d'Action française à Paris. Mais il y avait également des différences. La revue de Groulx n'était pas le simple pendant québécois du journal de Maurras. Elle puisait dans le terroir intellectuel canadien-français, bien plus que dans celui de la mère-patrie. *L'Action française* de Montréal n'était pas royaliste. Elle rappelait que Charles Maurras disait lui-même ne pas vouloir prêcher la monarchie pour l'Amérique. Les traditions aristocratiques européennes ne sont guère transposables au Nouveau-Monde. Les problèmes politiques de la Confédération canadienne ne ressemblaient pas à ceux de la Troisième République française. Je dirais que *L'Action française* de Montréal était plus « barrésienne » que « maurassienne ». Elle se préoccupait surtout de l'identité nationale canadienne-française, du « racinement » de Maurice Barrès plutôt que de la « question du régime » de Charles Maurras. Son combat était d'abord culturel. À mon avis, c'était une lacune. Le nationalisme groulxien aurait eu avantage à être plus maurassien, à critiquer les fondements philosophiques de la

démocratie, sans opter nécessairement pour la solution monarchiste. Où aurait-on trouvé un roi pour l'État français indépendant dont rêvait Lionel Groulx? Mais on aurait pu, du moins, envisager un quelconque régime autoritaire, au lieu d'accepter inconditionnellement le régime parlementaire de type britannique imposé par la Conquête de 1760. Toutefois, il faut tenir compte de la situation particulière du Québec des années 1920. Lorsqu'un petit peuple franco-catholique est sous l'autorité d'un État fédéral majoritairement anglo-protestant, soumis au puissant empire britannique et à l'ombre du géant économique américain, toutes ses énergies sont absorbées par l'effort de survivance nationale. Il ne reste plus beaucoup de temps pour étudier la philosophie politique. Un maître comme Charles Maurras ne peut émerger que d'une nation libre et puissante comme la France. Je parle évidemment de la France de ce temps, et non de la France actuelle, qui n'est guère plus souveraine dans l'Union européenne que ne l'est le Québec dans la fédération canadienne.



Le journal royaliste de France et la revue séparatiste du Québec

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/L'Action_Fran%C3%A7aise). Auteur : [McClellan](https://fr.wikipedia.org/wiki/McClellan). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/L'Action_Fran%C3%A7aise). Auteurs : [Collocho](https://fr.wikipedia.org/wiki/Collocho).

QUESTION – Est-ce que l'on pourrait estimer que la réaction, positive ou, du moins, acceptée, du chanoine Groulx et de sa revue à la condamnation par le Vatican de *L'Action française* de Paris a été un tournant politique pour le chanoine, et a entraîné progressivement celui-ci vers un certain nationalisme «mou» et un genre de centrisme fataliste?

Je ne pense pas que l'injuste condamnation de *L'Action française* de Maurras par le Vatican, en 1926, ait eu un grand impact au Québec. Cette affaire s'inscrit dans le cadre d'un débat spécifiquement français entre les « intégristes » et les « démocrates-chrétiens ». Charles Maurras l'avait emporté sous le pontificat de saint Pie X (1903-1914), mais Marc Sangnier eut sa revanche sous le pontificat libéral de Pie XI (1922-1939). Rappelons que le cardinal Villeneuve, archevêque de Québec (1931-1948), collaborateur de *L'Action française* de Montréal et ami de Charles Maurras, joua un rôle dans la levée de la condamnation de *L'Action française* de Paris par Pie XII en 1939. Pour éviter que sa revue ne soit associée au mouvement royaliste français, devenu suspect aux yeux de l'Église, Lionel Groulx la rebaptisa, en 1928, *L'Action canadienne-française*. Mais la condamnation de l'*AFP* semble avoir été mal comprise au Québec. On l'a interprétée comme une condamnation du « nationalisme immodéré », alors que c'était plutôt une condamnation de la philosophie positiviste d'Auguste Comte, dont se réclamait Charles Maurras. L'Église reprochait à l'*AFP* de réduire le catholicisme à une simple composante de l'identité nationale française. Sur ce point, elle voyait juste. Il y a encore aujourd'hui trop de militants nationalistes, en France comme au Québec, qui défendent l'Église catholique uniquement parce qu'elle se rattache à la culture nationale, et non pas parce qu'elle est dépositaire d'une vérité surnaturelle.

Par ailleurs, je ne pense pas que l'on puisse accuser le nationalisme groulxien de « mollesse » ou de « centrisme ». On pourrait peut-être lui reprocher de ne pas avoir été résolument séparatiste. Mais il faut tenir compte du contexte. Dans les années 1920, l'idée d'indépendance du Québec n'était qu'un concept intellectuel. Ce n'était pas encore un projet politique concret. À cette époque, l'État fédéral aurait durement réprimé un mouvement indépendantiste canadien-français, notamment à l'occasion des deux guerres mondiales. Lionel Groulx n'était pas un intellectuel déconnecté. Il était le chef de file d'une école de pensée qui avait beaucoup d'influence sur la jeunesse, le clergé et la classe politique. Il devait rester prudent et modéré pour être plus efficace. La politique, c'est l'art du possible. Si l'on veut être un radical à tout crin, mieux vaut renoncer à la politique et faire de la religion, à la manière de saint François d'Assise par exemple.

QUESTION – À propos de l'enseignement devenant «obligatoire», ne pourrait-on faire la remarque un peu paradoxale, mais que j'ai pu constater par moi-même quand j'étudiais dans un lycée laïque en France, que lorsque l'Église devient moderniste, parfois l'école publique devient quasiment une «protection»?

C'est peut-être vrai, mais seulement pour un temps. Sous la Troisième République, l'école laïque se tenait relativement bien parce qu'elle devait concurrencer l'école catholique. Si la référence catholique s'estompe, toute la société tombe dans la pire décadence. Et c'est ce qui arrive aujourd'hui. L'Église catholique maintient la température du monde. Lorsqu'elle se refroidit, l'univers entier gèle. La Révolution contre-culturelle des années 1960 est la conséquence de l'effondrement doctrinal de l'Église catholique lors du Concile Vatican II. Les protestants et les laïcistes ont été eux-mêmes touchés par la crise de l'Église. Les parasites sont affectés par la maladie de l'organisme principal. Si vous avez connu dans votre jeunesse (les années 1960, je suppose) un bon lycée conservateur, c'est tout simplement parce que cette école laïque n'avait pas encore subi les « dommages collatéraux » de la « révolution en tiare et en chape » d'origine maçonnique. Vos enseignants retardaient un peu, et tant mieux pour vous. Mais la décadence les a vite rejoints.

QUESTION – Toujours au sujet de de l'enseignement, on peut remarquer l'obstination de l'«establishment» à vouloir imposer l'enseignement de l'anglais aux francophones dès leur plus jeune âge...

Les Québécois défendent de moins en moins la langue française. On se croirait revenu en 1925, alors que *L'Action française* dénonçait l'enseignement de l'anglais comme langue seconde dès la première année du primaire. Depuis quelques années, le Ministère de l'Éducation du Québec a imposé cet enseignement sans que personne ne réagisse. On se fait avoir par le mondialisme. Tant que l'anglais était associé à l'impérialisme anglo-saxon, on le combattait avec énergie. Mais dès lors qu'il devient l'idiome de la mondialisation, on l'accepte sans difficulté. Les Québécois d'aujourd'hui sont mentalement aussi colonisés que les Canadiens français des années 1920, mais ils sont sous l'emprise de l'empire onusien plutôt que de l'empire britannique. Du point de vue identitaire, ça revient au même.

QUESTION – Pourrait-on faire un parallèle entre certaines positions de la revue et le point de vue soutenu par Maurice Séguin sur le caractère intrinsèquement néfaste du fédéralisme binaire «inégal» ?

Les historiens Lionel Groulx (1878-1967) et Maurice Séguin (1918-1984) se complètent bien, peut-être parce qu'ils ne sont pas de la même génération. L'indépendantisme de Séguin était plus affirmé que celui de Groulx. Mais le nationalisme de Groulx était plus « intégral » que celui de Séguin, car le premier était catholique alors

que le second était libéral. Je préfère Groulx, qui a mieux compris et défendu l'identité nationale canadienne-française. Néanmoins, j'aime la *realpolitik* de Séguin, qui a bien décrit la nature fondamentalement inégalitaire du rapport entre les deux nationalités au Canada. Groulx se faisait encore quelques illusions sur l'esprit binational de la Confédération de 1867. Séguin était plus réaliste lorsqu'il disait que la meilleure manière de coloniser un peuple, c'est de lui concéder un État national semi-autonome. À cet égard, le Canada pourrait servir de modèle expérimental au futur gouvernement mondial, où toutes les nations seront réduites au rang de provinces fédérées. La France elle-même ne devra-t-elle pas mener bientôt dans l'Union européenne un « combat identitaire » semblable à celui du Québec dans la fédération canadienne?

QUESTION – Pour revenir à la première question, dans le texte de la maison qui édite votre ouvrage, on vous présente comme vous réclamant de la doctrine sociale de l'Église catholique et comme prônant un humanisme chrétien fondé sur l'enracinement national et communautaire dans un esprit d'ouverture aux différences culturelles : faut-il y voir une opposition à la Charte de la laïcité, dont on discute présentement au Québec, et un appui au «communautarisme» stricto sensu?

La *Charte des valeurs québécoises* présentée par le gouvernement péquiste de Pauline Marois est en rupture avec toutes nos traditions nationales. Le Québec n'a jamais été une « société d'inclusion » comme le prétend le projet de loi. Les Canadiens français ont toujours formé un peuple homogène qui luttait pour sa survie dans un environnement hostile. Sous le régime français (1534-1760), on a interdit aux huguenots de s'établir dans la colonie. Sous le régime britannique (1760-1867), on s'est appuyé sur l'Église catholique pour sauver la langue française. Sous la Confédération canadienne, on a défendu l'autonomie provinciale pour affirmer notre identité nationale. Dans notre histoire, les étrangers ont généralement été perçus comme une menace, et même les « Français de France ». Il ne s'agit pas d'être raciste ou xénophobe. Il s'agit simplement d'être enracinés, de rester soi-même. « La fleur doit pousser là où le Bon Dieu l'a plantée », dit le proverbe. La laïcité n'est pas une valeur québécoise. La plupart des Québécois seraient incapables de définir ce terme. Je pense que nos péquistes ont trop fréquenté la gauche-caviar du parti socialiste français. Ils transposent au Québec la querelle du hidjab, dont personne ne se préoccupait avant la présentation de cette fameuse Charte. Le PQ va créer un problème qui n'existait pas. Le ministre Bernard Drainville avoue n'avoir reçu aucune plainte au sujet des « symboles religieux ostentatoires » que l'on veut interdire pour les fonctionnaires, les enseignants et le personnel de la santé. Après l'adoption de la Charte, il devra gérer une multitude de litiges. La laïcité est un phénomène récent au Québec. Elle ne date que de la réforme scolaire de 1965. Et encore, c'est une « laïcité ouverte » à l'américaine plutôt qu'une « laïcité fermée » à la française. La

neutralité confessionnelle de l'État québécois entend *permettre*, et non pas *interdire*, l'expression publique de toutes les religions. D'après les sondages, une faible majorité de Québécois approuve néanmoins la *Charte des valeurs*, mais c'est parce qu'ils la perçoivent, à tort, comme une affirmation identitaire contre l'immigration musulmane. Le PQ veut probablement récupérer à son profit électoral une certaine xénophobie, mais en invoquant la laïcité pour ne pas être accusé de racisme. On fera d'abord accepter la Charte sous prétexte d'interdire le hidjab, et on l'utilisera ensuite pour supprimer tous les symboles religieux catholiques. Le projet de loi n'est même pas encore adopté, et l'on parle déjà l'enlever le crucifix de l'Assemblée nationale. Comme en France, c'est une laïcité d'autodestruction qui conduira à « l'Allah-Cité ». Mais le gouvernement péquiste est minoritaire et il pourrait perdre les prochaines élections³. La *Charte des valeurs québécoises* risque d'être jugée inconstitutionnelle par la Cour Suprême du Canada en vertu de la *Charte des droits et libertés*. Espérons que ce projet finisse par tomber à l'eau. « Dieu ne meurt pas », comme disait Garcia Moreno.

³ Pauline Marois a effectivement perdu les élections de 2014, mais le gouvernement libéral de Philippe Couillard veut présenter une charte de la laïcité très semblable. PQ ou PLQ, c'est bonnet blanc ou blanc bonnet, comme dans toute bonne démocratie libérale.

Éliminera-t-on la croix au nom de la laïcité et du multiculturalisme?



Siège du président de l'Assemblée nationale du Québec. Source : [Wikipédia](#).
Croix du Mont-Royal (Montréal). Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Taxiarchos228](#).
Drapeau du Québec. Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Dooblem](#).

LA PENSÉE ÉCONOMIQUE DE L'ACTION FRANÇAISE

L'Action française était la plus importante revue intellectuelle au Québec dans les années 1920¹. Elle fut, avec *l'École Sociale Populaire*, au cœur de la définition et de la diffusion de l'idéologie que l'on appelle habituellement « clérico-nationaliste », mais que nous préférons désigner sous le terme de « traditionaliste² ». Cette revue, qui fut dirigée par Lionel Groulx à partir de 1918, voulait doter les Canadiens français d'une « doctrine » capable d'orienter tous les aspects de la vie nationale : la politique et l'économie, l'éducation

¹ Ce chapitre reprend, avec quelques retouches, notre article : « La pensée économique de *L'Action française* (1917-1928) », *Revue d'histoire de l'Amérique française* (désormais RHAF), vol. 47, n° 2 (automne 1993), p. 193-219. Ce texte a remporté le Prix Guy-Frégault 1994, décerné par l'Institut d'histoire de l'Amérique française au meilleur article de l'année paru dans la RHAF. Il était tiré de notre mémoire de maîtrise, rédigé sous la direction du professeur Pierre Trépanier, *Nationalisme et catholicisme : L'Action française de Montréal (1917-1928)*, Université de Montréal, 1992, 329 p. Nous avons publié une synthèse de cette étude sous le titre : *Un combat identitaire, L'Action française de Montréal (1917-1928)*, Fondation littéraire Fleur de Lys, Lévis (Québec), 2013, 117 p. Cet ouvrage numérique peut être téléchargé gratuitement sur le site de la maison d'édition :

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.2.htm>

² L'expression « clérico-nationalisme » est d'usage courant depuis que Pierre-Elliott Trudeau l'a employée dans *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions de Cité libre, 1956. Mais ce terme désigne mal l'idéologie en question, et il a une connotation péjorative. Il serait plus juste de parler du « traditionalisme », comme le font les sociologues français, car l'essence de cette école de pensée est de préserver la continuité des traditions religieuses et nationales. Voir Pierre Barral, *Les agrairiens français de Méline à Pisani*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1968, 385 p. On pourrait certes qualifier tout simplement cette école de pensée de « catholique », car elle n'est finalement qu'une application de la doctrine sociale de l'Église dans le contexte canadien-français. Mais le terme « catholique » est trop large, car l'Église catholique compte elle-même plusieurs écoles de pensée. Le problème avec le terme « clérico-nationalisme », c'est qu'il laisse entendre que le cléricalisme et le nationalisme sont les fondements de cette doctrine, ce qui n'est pas tout à fait exact. En fait, c'est la doctrine sociale de l'Église qui est au cœur de l'idéologie dont nous parlons. Certes, sur le plan pratique, le clergé et la nation occupent une grande place dans la doctrine sociale catholique, mais ils n'en constituent pas l'essence. L'idée maîtresse de cette doctrine, c'est d'organiser la société selon la loi divine et la loi naturelle pour favoriser le salut des âmes. Le terme « catholicisme » est donc trop large et il peut prêter à confusion. En conséquence, nous nous rabattons sur le terme « traditionalisme » pour désigner l'idéologie à laquelle se rattachait *L'Action française*.

et la culture, la morale et la religion. *L'Action française* se préoccupait beaucoup du problème de l'infériorité économique des Canadiens français. Édouard Montpetit écrit dans le premier numéro : « La question nationale est une question économique³. » Le nationalisme de *L'Action française* sera d'abord un nationalisme économique.

Jusqu'à présent, les études qui ont porté sur *L'Action française* ont généralement sous-estimé l'importance de la question économique dans la revue. Sa pensée politique, et notamment la célèbre enquête de 1922, qui envisageait la formation d'un État français indépendant, a davantage retenu l'attention des chercheurs. Pourtant, la question économique dépassait largement la question constitutionnelle dans l'ordre des préoccupations de *L'Action française*.

La plupart des études rattachent la pensée économique de cette revue à la doctrine de « l'agriculturisme ». Or, bien que l'agriculture ait occupé une place importante dans le discours de *L'Action française*, cette revue ne peut pas être qualifiée d'« agriculturiste », du moins pas au sens que Michel Brunet donnait à ce terme⁴. D'ailleurs, l'historiographie semble maintenant rejeter la théorie de l'agriculturisme, ce qui justifie une relecture de la pensée économique de *L'Action française*⁵. Les études antérieures dataient des années 1960 et 1970, alors que la thèse de la « Grande Noirceur », aujourd'hui délaissée par la plupart des chercheurs, dominaient encore l'historiographie québécoise⁶.

Nous analyserons la pensée économique de *L'Action française* à la lumière de cette révision historiographique. Nous tenterons de démontrer que *L'Action française* était en faveur de la modernisation économique du Québec. Elle y voyait même la condition *sine qua non* de la survie nationale des Canadiens français et de la réalisation de leur vocation spirituelle en Amérique du Nord. Toutefois, elle s'opposait à la politique économique du gouvernement libéral de Louis-Alexandre Taschereau, une politique de développement industriel rapide axée sur les investissements américains, les concessions massives de richesses naturelles, la concentration urbaine et le sacrifice conscient de l'agriculture à l'industrie⁷. Elle craignait surtout que l'impulsion étrangère du mouvement d'industrialisation n'entraîne l'américanisation des Canadiens français, une sorte d'assimilation par l'intérieur. *L'Action française* appréciait le progrès économique et technique, mais elle dénonçait l'esprit matérialiste qui y était souvent associé et qu'elle

³ Édouard Montpetit, « Vers la supériorité », *L'Action française* (désormais AF), janvier 1917, p. 1-7.

⁴ Michel Brunet, « Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'antiétatisme et le messianisme », *La présence anglaise et les Canadiens*, Montréal, Beauchemin, 1968, p. 113-166.

⁵ Nive Voisine, par exemple, ne fait aucune référence à la théorie de l'agriculturisme lorsqu'il décrit l'attitude de l'Église québécoise de la fin du XIX^e siècle devant l'industrialisation et l'urbanisation. Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois : réveil et consolidation (1840-1898)*, Montréal, Boréal, 1991, p. 423-426.

⁶ Fernande Roy, *Progrès, harmonie, liberté. Le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*, Montréal, Boréal, 1988, 300 p.; Claude Couture, *Le mythe de la modernisation du Québec, des années 1930 à la Révolution tranquille*, Montréal, Méridien, 1991, 152 p.

⁷ Bernard L. Vigod, *Quebec before Duplessis. The Political Career of Louis-Alexandre Taschereau*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1986, 420 p. Version française : *Taschereau*, Québec, Septentrion, 1996, 392 p.

assimilait aux valeurs de la civilisation anglo-saxonne. La revue préconisait un modèle alternatif de développement, mieux adapté, selon elle, au « génie national » des Canadiens français. Ce modèle visait, en définitive, à construire une société chrétienne de l'ère industrielle, c'est-à-dire une société moderne sur le plan technique, mais fondée sur la doctrine sociale de l'Église plutôt que sur le libéralisme économique. Ainsi, *L'Action française* subordonnait son programme économique, comme l'ensemble de son projet de société, à des principes d'ordre spirituel. La revue prônait un système économique qui se caractérisait par la décentralisation régionale, les petites et moyennes entreprises, le maintien d'un équilibre entre la croissance des secteurs industriel et agricole, le contrôle national des ressources naturelles, l'amélioration des lois sociales et l'intervention supplétive de l'État. Son programme de libération économique devait s'appuyer sur les progrès de l'instruction et la canalisation de l'épargne. Son objectif était de relever le défi de la modernisation dans le respect des traditions canadiennes-françaises.

Après avoir fait un bilan critique de l'historiographie, nous verrons en quoi la doctrine économique de *L'Action française* se démarquait du libéralisme, alors dominant, et se rattachait à une autre famille de pensée économique, qui rejetait à la fois le capitalisme et le socialisme. Nous présenterons ensuite quelques réflexions sur l'inadéquation d'une vision binaire des idéologies pour la compréhension de l'histoire intellectuelle du Québec de la première moitié du XX^e siècle, vision binaire dont découle justement la méprise au sujet de l'agriculturisme.

BILAN HISTORIOGRAPHIQUE

Plusieurs études ont été consacrées à *L'Action française*, mais la seule qui ait abordé directement notre propos est la thèse de doctorat de Susan Mann Trofimenkoff⁸. Sa présentation du fonctionnement interne de la Ligue d'Action française est bonne, mais son analyse de l'idéologie de la revue laisse à désirer, surtout en ce qui a trait à la pensée économique. Susan Mann Trofimenkoff s'étonne que la question économique

⁸ Susan Mann Trofimenkoff, *L'Action française : l'appel de la race*, thèse de Ph. D. (histoire), Université Laval, 1970, 429 p.; publiée sous le titre *Action française : French Canadian Nationalism in the Twenties*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, 157 p.; et traduit sous le titre *Lionel Groulx et L'Action française, le nationalisme canadien-français dans les années 1920*, Montréal, VLB éditeur, 2005, 193 p. Autres études à signaler : Jean-Louis Roy, *Maître chez nous, dix années d'Action française (1917-1928)*, Montréal, Leméac, 1968, 75 p.; Donald Smith, « L'Action française (1917-1928) », dans Fernand Dumont, dir., *Les idéologies au Canada français (1900-1929)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 345-367; Yvan Lamarche, « Position sociale des intellectuels et nationalisme : le cas de L'Action française », *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 153-158; Ginette Bear, *L'Action française de Montréal*, M. A. (études françaises), Université McGill, 1977, 90 p.; Louis-Philippe Jolicoeur, *L'Action française de Montréal (1917-1928)*, M. A. (histoire), Université de Montréal, 1959, 173 p.; Gérald Adélar Fortin, *An Analysis in the Ideology of a French Canadian Nationalist Magazine : a Contribution to the Sociology of Knowledge*, Ph. D. (sociologie), Cornell University, 1954, 251 p.

ait pu être abordée dans « une revue aussi moralisatrice ». D'après elle, la pensée économique de *L'Action française* se caractérisait par :

1. Une approche moralisatrice et doctrinaire de la question.
2. Une méfiance envers le matérialisme implicite de toute entreprise économique.
3. L'idée que l'industrialisation comportait plus de dangers que d'avantages pour les Canadiens français.

En accord avec Michel Brunet, Susan Man Trokimenkoff rattache *L'Action française* à la doctrine de l'agriculturisme. Cependant, elle fait une nuance en mentionnant que dans les années 1920, l'agriculturisme était aussi répandu au Canada anglais qu'au Québec. Trofimenkoff signale, dans une note de bas de page, une remarque de François-Albert Angers qui affirme que *L'Action française* ne s'opposait pas à l'industrialisation en tant que telle, mais plutôt à certaines conséquences de l'industrialisation⁹. L'historienne constate elle-même que la revue semblait s'opposer davantage à l'urbanisation qu'à l'industrialisation, mais elle n'approfondit pas le commentaire d'Angers et elle conclut finalement que la pensée économique de *L'Action française* était rétrograde. D'ailleurs, le titre du chapitre que Trofimenkoff consacre à ce thème montre qu'elle assimile la pensée économique de *L'Action française* à un simple refus de la modernisation : « *The Industrial Tocsin!* » Or, comme nous le verrons plus loin, les trois caractéristiques dégagées par la chercheuse ne correspondent pas à la réalité du discours de *L'Action française*.

Notre étude doit tenir compte d'un corpus beaucoup plus vaste que celui qui porte directement sur *L'Action française*, car elle repose sur une révision de toute la production historiographique qui traite de l'idéologie traditionaliste (ou clérico-nationaliste), et qui présente cette école de pensée sous un aspect négatif, comme un simple rejet, aussi obstiné qu'illusoire, de la modernité. Mais les nationalistes traditionnels avaient leur propre projet de modernisation, un projet différent de celui prôné par les tenants de l'idéologie libérale.

Dans les années 1960 et 1970, de nombreuses études ont traité de l'idéologie traditionaliste dans le cadre du débat sur les causes de l'infériorité économique des Canadiens français¹⁰. La question était alors de savoir si le nationalisme traditionnel s'était opposé à l'industrialisation, et si cette opposition avait eu un impact réel. Le débat tournait autour de la théorie de l'agriculturisme, qui était définie comme « un refus de

⁹ François-Albert Angers, « L'industrialisation et la pensée nationaliste traditionnelle », dans Robert Comeau, dir. *Économie québécoise*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, p. 417-432.

¹⁰ Pour une bonne synthèse de ce débat, voir René Durocher et Paul-André Linteau, *Le retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal, Boréal Express, 1971, 127 p.

l'âge industriel contemporain qui s'inspire d'une conception statique de la société¹¹ ». François-Albert Angers était l'un des rares auteurs à contester le concept même d'agriculturisme¹². Dominique Beaudin pourfendait également la thèse de Michel Brunet¹³. Mais la plupart des chercheurs admettaient l'existence d'une « dominante agriculturiste » dans le nationalisme canadien-français traditionnel, tout en variant d'opinion sur l'importance qu'il fallait lui accorder. Michel Brunet reconnaissait lui-même que le programme économique de *L'Action française* était « audacieux pour l'époque¹⁴ ». D'après lui, il y avait parmi les traditionalistes quelques esprits « plus lucides » qui acceptaient le principe de la modernisation économique du Québec. D'autres chercheurs ont également relativisé l'importance de l'agriculturisme dans la pensée traditionaliste. Roger Bédard et Peter Southam ont présenté Édouard Montpetit comme un libéral aux idées avant-gardistes, égaré parmi les traditionalistes¹⁵. Southam signale aussi qu'Olivar Asselin s'opposait à un retour à la terre qui compromettrait l'avenir des Canadiens français dans l'industrie¹⁶. Pierre Harvey écrit que pour Esdras Minville, l'agriculture était, dans le contexte de la crise économique des années 1930, une question d'opportunité, et non pas une doctrine permanente¹⁷. Yves Saint-Germain a qualifié des nationalistes comme Joseph Versailles, Édouard Montpetit, Marie-Victorin, Olivar Asselin et les membres de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC) de « progressistes ambivalents » en matière économique¹⁸. Jacques Bélec perçoit également une tension entre les « modernisants » et les « agriculturistes » de l'ACJC¹⁹. Yves Roby affirme que les nationalistes des années 1920 voulaient réaliser l'indépendance économique du Canada français en s'appuyant sur l'agriculture, qu'ils qualifiaient de « situation idéale », mais qu'ils préconisaient également, « par réalisme », l'industrialisation du Québec²⁰. William F. Ryan a sérieusement ébranlé la théorie de l'agriculturisme en démontrant

¹¹ Brunet, *op. cit.*, p. 119.

¹² François-Albert Angers, « Naissance de la pensée économique au Canada français », *RHAF*, vol. 15, n° 2 (septembre 1961), p. 204-229; « Nationalisme et vie économique », *RHAF*, vol. 22, n° 4 (mars 1969), p. 589-615; « L'industrialisation et la pensée nationaliste traditionnelle », *op. cit.*; « La pensée économique d'Esdras Minville », *L'Action nationale* (désormais *AN*), vol. 65, n°s 9-10 (mai/juin 1976), p. 727-761.

¹³ Dominique Beaudin, « L'agriculturisme, margarine de l'histoire », *AN*, vol. 49, n° 7 (mars 1960), p. 506-530.

¹⁴ Brunet, *op. cit.*, p. 133.

¹⁵ Roger Bédard, « Édouard Montpetit, précurseur de la Révolution tranquille », *AN*, vol. 55, n° 8 (avril 1966), p. 899-928; Peter Southam, « La pensée sociale d'Édouard Montpetit », dans Fernand Dumont, dir. *Les idéologies au Canada français (1930-1939)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 317-350.

¹⁶ Peter Southam, « La pensée économique d'Olivar Asselin », dans Robert Comeau, dir. *Économie québécoise*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, p. 395-404.

¹⁷ Pierre Harvey, « Les idées économiques d'Esdras Minville, des débuts à la maturité (1923-1936) », *AN*, vol. 65, n°s 9-10 (mai/juin 1976), p. 627-642.

¹⁸ Yves Saint-Germain, « La société québécoise et la vie économique : quelques échos de la décennie de la grande ambivalence (1920-1929) », dans Robert Comeau, dir. *Économie québécoise*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1969, p. 433-464.

¹⁹ Jacques Bélec, *La pensée socio-économique de l'ACJC (1904-1935)*, M. A. (histoire), Université de Montréal, 1972, 146 p.

²⁰ Yves Roby, *Les Québécois et les investissements américains (1918-1929)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1976, p. 81-118.

que le clergé des régions de Québec, Trois-Rivières et Chicoutimi avait favorisé activement l'industrialisation au tournant du XX^e siècle²¹. Mais Ryan ne rejetait pas complètement la thèse de Michel Brunet puisqu'il affirmait que l'agriculturisme pouvait imprégner la pensée de certains intellectuels urbains irréalistes, bien qu'elle n'ait eu aucun effet négatif sur le processus d'industrialisation du Québec.



La légende de « l'agriculturisme ». Credit: [Canada. Dept. of Interior / Bibliothèque et Archives Canada / PA-044036](#). Date : 1925.

Tout en adhérant, en principe, à la thèse de la « dominante agriculturiste », plusieurs chercheurs ont donc relevé des éléments de « modernité » dans le discours économique des traditionalistes. Ils ont expliqué ce fait par des « contradictions » ou des « ambivalences ». Ces prétendues contradictions auraient opposé certains « esprits lucides », comme Montpetit ou Minville, à la tendance plus « rétrograde » de l'école de pensée traditionaliste. Mais personne ne précise qui étaient les agriculturistes « purs et durs ». Selon certains auteurs, les contradictions pouvaient même se retrouver dans le discours

²¹ William F. Ryan, *The Clergy and the Economic Growth in Quebec (1896-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, 348 p.

d'un même individu. Ainsi, André-J. Bélanger voit une « contradiction » dans le fait que Lionel Groulx ait idéalisé la vie rurale tout en préconisant une amélioration des techniques agricoles, car « les campagnes sont conçues [par Groulx], du moins en partie, comme des refuges contre l'envahissement de la modernité²² ». Roger Payette ne comprend pas qu'Esdras Minville puisse définir l'autonomie économique nationale autrement que comme une simple appropriation de la grande industrie par les Canadiens français; il y voit une « contradiction fondamentale » dans son nationalisme²³.

L'historiographie des années 1960 et 1970 était prisonnière de l'esprit de la Révolution tranquille. La plupart des chercheurs de ce temps constataient que la pensée économique des traditionalistes de l'entre-deux-guerres n'était pas aussi rétrograde que le prétendait la thèse de l'agriculturisme. Mais ils n'osaient pas remettre en question le mythe de la Grande Noirceur. Ils expliquaient l'écart entre la théorie et la réalité par des « contradictions » ou des « ambivalences ». En fait, leurs études étaient biaisées par leurs préjugés idéologiques²⁴.

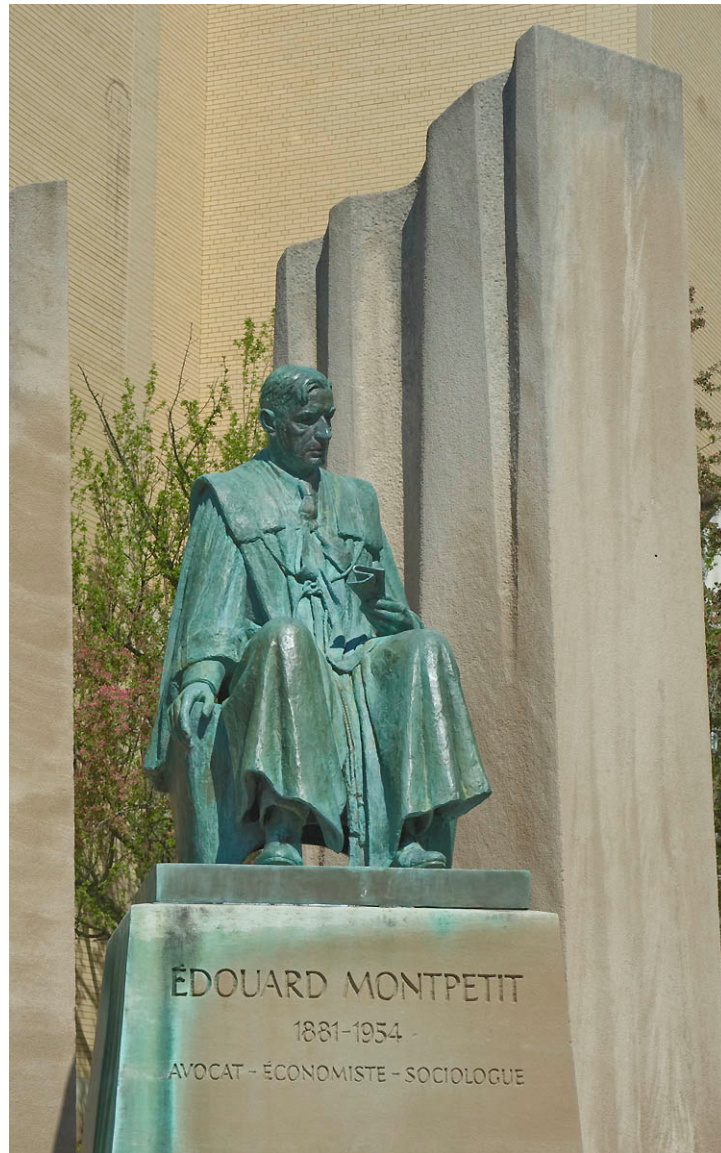
Évidemment, il pouvait y avoir, du moins en apparence, des contradictions entre certains aspects du discours économique de *L'Action française* : modernisation économique et traditionalisme culturel, croissance parallèle des secteurs agricole et industriel, respect de la propriété privée et anticapitalisme, fonction subsidiaire de l'État et planification gouvernementale du développement. Toutefois, ces contradictions s'estompent lorsque l'on comprend que le discours économique de *L'Action française* se rattachait à une idéologie aussi différente du libéralisme que du socialisme. La principale lacune des études qui portent sur *L'Action française* est de classer cette revue parmi les défenseurs inconditionnels de l'entreprise privée sous prétexte qu'elle était catholique, et donc antisocialiste. La plupart des chercheurs la présentent comme une variante « rétrograde » du libéralisme économique. Mais les idées de *L'Action française* se situaient dans un autre registre idéologique, aussi distinct du libéralisme que du socialisme, mais aussi répandu que ces deux dernières, une idéologie que nous appellerons, faute de mieux, la doctrine du nationalisme économique.

²² André-J. Bélanger, *L'apolitisme des idéologies québécoises : le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 231.

²³ Roger Payette, *Esdras Minville et le problème national des Canadiens français (1923-1956)*, M. A. (histoire), Université du Québec à Montréal, 1983, p. 53-56.

²⁴ Ce paragraphe n'apparaissait pas dans notre article de 1993. La RHAF n'aurait probablement pas accepté de publier un jugement aussi sévère sur les études prétendument « scientifiques » des chantres de la Révolution tranquille.

ÉDOUARD MONTPETIT : ÉPARGNE ET INSTRUCTION



Statue d'Édouard Montpetit par Sylvia Daoust (1902–2004), sur le campus de l'Université de Montréal (1967). Source : Wikipédia. Auteur : [Emdx](#).

Édouard Montpetit et Esdras Minville étaient les principaux économistes de *L'Action française*. Lionel Groulx traitait rarement de ce sujet, sauf pour le mettre en rapport avec la question nationale. On peut distinguer deux périodes dans l'évolution du discours économique de la revue. La première (1917-1923) est surtout marquée par Édouard Montpetit, et la seconde (1924-1928) par Esdras Minville. Il n'y a pas de différences majeures entre les deux phases, mais on dénote un renforcement du nationalisme économique. Montpetit critiquait l'école de Manchester, mais il restait néanmoins un libéral sur

le plan économique²⁵. Minville s'éloignait davantage de l'idéologie capitaliste en proposant un projet de société plus conforme à la doctrine sociale de l'Église et aux traditions canadiennes-françaises.

Édouard Montpetit a écrit deux articles, qui jetaient les bases de la pensée économique de *L'Action française*²⁶. Les thèmes centraux de son discours étaient le progrès de l'instruction et la canalisation de l'épargne canadienne-française par la pratique du « patriotisme d'affaires ». Cependant, Montpetit tenait à préciser que la richesse matérielle devait être considérée comme un moyen d'élever les Canadiens français dans l'ordre moral et intellectuel²⁷.

D'entrée de jeu, Montpetit se démarque du libéralisme classique en dénonçant la doctrine du « laissez faire, laissez passer » et en se présentant comme un « catholique social libéral²⁸ ». Il préconise une certaine intervention de l'État dans les affaires économiques. D'après lui, il faudrait planifier et coordonner le développement économique en temps de paix comme en temps de guerre²⁹. L'État, dit-il, devrait inventorier les ressources naturelles du Québec pour rationaliser leur exploitation et favoriser leur conservation, surtout dans le domaine forestier³⁰. Son rôle est de « stimuler l'industrie manufacturière par une politique qui soutienne les énergies, mais sans se substituer à elles », car l'initiative privée doit rester le moteur du développement économique. Dans ce but, Montpetit suggère de créer un ministère provincial de l'industrie, du travail et de la statistique.

Montpetit préconise une « politique économique organisatrice », une expression qui rend mieux sa pensée que celle de « politique interventionniste ». Il constate que la concentration industrielle est l'aboutissement nécessaire de l'évolution économique, mais il ajoute que cette concentration devient nuisible lorsqu'elle prend la forme de trusts, qui neutralisent la concurrence et qui s'approprient le marché. Cependant, il serait possible, d'après lui, d'obtenir les avantages de la concentration, tout en évitant ses inconvénients, grâce à une politique industrielle méthodique qui tiendrait compte

²⁵ École de Manchester : doctrine de la non-intervention de l'État dans le domaine économique, aussi appelée doctrine du « laissez faire » ou « capitalisme sauvage ».

²⁶ Édouard Montpetit, « Nos forces économiques », *AF*, novembre 1918, p. 482-509; « Errol Bouchette et l'indépendance économique des Canadiens français », *AF*, janvier 1919, p. 5-21.

²⁷ Édouard Montpetit, « Vers la supériorité », *AF*, janvier 1917, p. 2.

²⁸ La doctrine du catholicisme social fut élaborée en France par Albert de Mun et René de La Tour du Pin entre 1870 et 1890. Elle proposait d'améliorer les conditions de vie de la classe ouvrière par le syndicalisme et l'intervention de l'État dans l'économie, mais dans le respect de la propriété privée et de la hiérarchie sociale. Le catholicisme social rejetait à la fois le capitalisme et le socialisme. Les idées maîtresses de cette école de pensée se retrouveront dans l'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum* (1891). L'expression « catholique social libéral », employée par Édouard Montpetit, est un peu ambiguë, car le catholicisme social était, par définition, antilibéral. Les véritables catholiques sociaux, comme Esdras Minville et Arthur Saint-Pierre, étaient plus interventionnistes qu'Édouard Montpetit. Voir Jean-Claude Dupuis, « Réformisme et catholicisme : la pensée sociale d'Arthur Saint-Pierre », *Bulletin du regroupement des chercheurs/chercheuses en histoire des travailleurs et travailleuses du Québec*, vol. 17, n° 1 (hiver 1991), p. 25-61.

²⁹ La plume de Montpetit dépasse sans doute sa pensée, car l'État est très dirigiste en temps de guerre. Nous verrons plus loin que l'auteur demandait à l'État de jouer un rôle de coordination plutôt que de direction en matière économique.

³⁰ Cela ressemble à ce que l'on appelle, de nos jours, le « développement durable ».

du « génie national » des Canadiens français. Nous retrouvons ici le lien que *L'Action française* faisait entre le progrès économique et la question nationale, mais le sens de l'expression « génie national » restait plutôt vague.

Selon Montpetit, la croissance économique devait s'appuyer sur l'alliance et de l'industrie et de la science. Il citait en exemple les vieilles universités britanniques, qui avaient intégré dans leurs programmes d'études la nouvelle discipline des sciences commerciales. Montpetit souhaitait que l'Université de Montréal ouvre une faculté des sciences et que l'École polytechnique crée une section de génie chimique. Il suggérait de réduire la charge d'enseignement des professeurs pour leur permettre de faire de la recherche. À l'avenir, écrivait-il, les chefs d'entreprises ne pourront plus compter uniquement sur un apprentissage par la pratique des affaires, mais ils auront besoin d'une formation théorique comme celle dispensée à l'École des Hautes études commerciale (HEC). Cependant, Montpetit ajoutait que la formation de la future élite économique canadienne-française devrait toujours reposer sur une solide culture générale. À ses yeux, les humanités classiques devaient donc rester au cœur du système d'éducation québécois.



École Polytechnique de Montréal, vers 1910, au 228 rue Saint-Denis.

Source : [Wikipédia](#). Auteur : McCord Museum.

Édouard Montpetit affirme que l'industrie moderne exige une organisation scientifique du travail. Il faut développer l'enseignement technique et l'apprentissage en usine. Par ailleurs, le progrès des lois sociales et du syndicalisme améliore la productivité. Selon Montpetit, le taylorisme (travail à la chaîne) doit être appliqué avec modération. L'auteur approuve le réformisme ouvrier, mais dans l'optique du syndicalisme catholique plutôt que du socialisme.

Montpetit estime que le problème économique est d'abord d'ordre industriel et commercial. Dans son article sur « nos forces économiques », il ne consacre que deux pages sur vingt-sept à la question agricole. Néanmoins, il affirme que le sol est la plus sûre richesse des Canadiens français. La vie rurale, dit-il, n'a pas seulement inspiré les poètes : elle a été historiquement le refuge de la nationalité. Mais l'agriculteur est désormais un homme d'affaires. Il faut diffuser l'enseignement agricole, créer des fermes modèles et former des agronomes pour développer une agriculture scientifique. Cependant, il ne faudrait pas qualifier « d'agriculturisme éclairé » le projet de modernisation agricole d'Édouard Montpetit. Dans son esprit, l'agriculture devait servir de tremplin à l'essor industriel du Canada français. Le « bas de laine paysan », disait-il, fournirait les capitaux nécessaires au décollage d'une industrie nationale.

Nous voyons ici le lien que *L'Action française* faisait entre l'agriculture et l'industrie. La clef de voute de son projet de reconquête économique était la canalisation de l'épargne par la solidarité nationale en affaires. La revue incitait fortement ses compatriotes à placer leurs avoirs dans des banques ou des compagnies d'assurances canadiennes-françaises et à pratiquer « l'achat chez nous ». Mais encore fallait-il que cette épargne existe. Or les propriétaires terriens disposaient de plus d'épargnes que la classe ouvrière urbaine, qui vivait généralement au seuil de la misère. C'est pourquoi la prospérité de la classe agricole était importante aux yeux de *L'Action française*. Ce n'était pas par rêverie bucolique, mais par calcul financier. Il fallait rassembler les capitaux nécessaires au développement d'une industrie nationale, et ces capitaux proviendraient de la campagne plus que de la ville.

Certes, on trouve dans *L'Action française* quelques passages qui expriment un agriculturisme sentimental, une idéalisation de la vie champêtre. Mais ces envolées poétiques ne se trouvent pas dans les textes qui traitent d'économie, et encore moins dans ceux qui portent sur l'agriculture en tant que telle. Ces derniers sont écrits par des agronomes qui abordent la question d'un point de vue très technique³¹. Les thèmes « agriculturistes » se retrouvent plutôt dans des articles qui traitent de littérature ou de

³¹ Charles Garnier « Notre problème agricole », *AF*, février 1924, p. 91-102; mars 1924, p. 156-171; avril 1924, p. 221-237.

morale³². Plusieurs historiens ne semblent pas avoir fait cette distinction, ce qui a pu causer une certaine confusion³³.



L'achat chez nous. Magasin Dupuis Frères, sur la rue Ste-Catherine Est à Montréal en 1939. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Magasin_Dupuis_Frères). Auteur : Archives - HEC Montréal, P049/X99,0001.

³² Irène Lepage, « L'éducation patriotique des enfants », *AF*, février 1918, p. 56-60; Louis Dupire, « Les Rapailages » (recension d'un ouvrage de Lionel Groulx), *AF*, juin 1919, p. 274-275; « La campagne canadienne : croquis et leçons » (recension d'un ouvrage d'Adélard Dugré), *AF*, avril 1925, p. 241-248.

³³ Par exemple : Jean-Pierre Gaboury, *Le nationalisme de Lionel Groulx*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1970, p. 175-176.

L'ENQUÊTE DE 1921

En 1921, *L'Action française* publia une « enquête », c'est-à-dire une série d'articles, sur le problème économique. Depuis Errol Bouchette (1906), aucun écrivain canadien-français n'avait étudié cette question d'une manière aussi approfondie³⁴. L'enquête de 1921 s'inscrivait dans le sillage d'Édouard Montpetit, car Esdras Minville ne collaborait pas encore à la revue à cette époque. Les auteurs insistaient sur l'instruction, la science, l'épargne, l'action organisatrice de l'État, la critique du « laissez faire » et l'importance de l'agriculture, mais ils ne se démarquaient pas vraiment du libéralisme économique. Notons surtout que l'enquête de 1921 ne montrait aucune réticence envers l'industrialisation : « Ce sera le mérite de l'industrialisme contemporain, écrivait Édouard Montpetit, que d'avoir permis à l'homme de vivre un peu plus la vie de l'esprit et du cœur en s'assurant un peu mieux chaque jour la vie du corps³⁵. »

Lionel Groulx et Antonio Perreault ont d'abord précisé les rapports que *L'Action française* établissait entre la question économique et les volets national et religieux de sa doctrine.

Citant Georges Valois, le directeur de la revue affirme que les Canadiens français ont besoin d'une « doctrine » pour orienter leurs efforts de libération économique³⁶. Groulx s'inquiète des transformations économiques qui bouleversent le monde et qui menacent l'avenir des Canadiens français. Il ne craint pas l'industrialisation en tant que telle, mais plutôt le « culte des forces matérielles » qui l'accompagne. Cependant, précise Groulx, la guerre économique existe et la province de Québec possède trop de richesses pour ne pas attirer les grandes puissances financières. La question n'est plus de savoir si ces ressources seront exploitées ou non, mais plutôt si elles seront exploitées par les Canadiens français, et dans leur intérêt, ou par les étrangers, et contre l'intérêt des Canadiens français.

Lionel Groulx ne s'opposait pas à l'industrialisation, mais il cherchait à orienter le progrès économique dans le sens des valeurs catholiques et nationales. Pour ce faire, il proposait d'insérer la question économique dans une doctrine plus générale. Cette doctrine reposait sur une nouvelle conception de l'État provincial québécois. L'enquête de 1921 annonçait déjà l'enquête de 1922, qui proposera l'indépendance du Québec.

³⁴ Errol Bouchette, *L'indépendance économique du Canada*, Arthabaska, La compagnie d'imprimerie d'Arthabaskaville, 1906, 334 p.

³⁵ Édouard Montpetit, « L'indépendance économique des Canadiens français », *AF*, janvier 1921, p. 7.

³⁶ Lionel Groulx, « Le problème économique », *AF*, décembre 1920, p. 558-565. Georges Valois, *L'économie nouvelle, l'intelligence et la production*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1919, 320 p. Notons que Lionel Groulx ne traite pas des aspects spécifiquement économiques de l'ouvrage de Valois, comme son intéressante critique de la loi de l'offre et de la demande. Groulx ne s'intéressait pas vraiment à la science économique, mais seulement à l'aspect national du problème économique.

« Le domaine national, le capital d'exploitation, écrit Groulx, n'ont jamais eu pour nos gouvernants de nationalité parce que, pour eux, l'État n'en avait point. Eh bien, c'est cette incroyable erreur qui doit prendre fin. Il appartiendra à la jeune génération, si elle veut atteindre aux réalisations puissantes, de faire admettre que l'être ethnique de l'État québécois est fixé depuis longtemps et de manière irrévocable. (...) toutes les constitutions politiques depuis 1774 ont fait du Québec un État français qu'il faut reconnaître en théorie comme en fait. C'est cette vérité qu'il faut placer en haut pour qu'elle gouverne chez nous dans l'ordre économique, comme on admet spontanément qu'elle doit gouverner les autres fonctions de notre vie³⁷. »

Selon Groulx, la doctrine économique de *L'Action française* ne touche pas seulement à l'identité nationale, mais également à l'ordre moral et spirituel. S'appuyant sur *Rerum novarum*, le directeur de la revue condamne la « théorie funeste du laisser-faire ». Il rappelle qu'aucune activité humaine ne peut échapper aux lois morales. Les autorités publiques ont donc des obligations en matière économique. Groulx insiste sur le fait que le programme économique de *L'Action française* se rattache étroitement à la question sociale et qu'il dépasse même l'intérêt strictement national³⁸. Il ne servirait à rien, dit-il, que les Canadiens français soient les vainqueurs de la lutte économique s'ils devaient être les vaincus de la richesse, s'ils en venaient à subordonner le spirituel au matériel et à sortir de l'ordre latin. *L'Action française* ne proposait pas seulement d'édifier une économie industrielle et nationale, mais un type d'économie moderne qui soit conforme aux valeurs d'une société chrétienne.

Antonio Perrault a traité davantage de l'aspect moral du problème économique pour répondre à ceux qui craignaient que l'enrichissement des Canadiens français ne fausse leur vocation spirituelle en « matérialisant leur culture³⁹ ». D'après lui, le progrès matériel ne constitue pas nécessairement une menace pour le progrès moral et spirituel, à condition de ne pas élever de cloison entre la vie privée et la vie publique, et de ramener à l'unité les éléments constitutifs du progrès. Ainsi, un commerçant ne peut pas demeurer un bon chrétien dans sa vie privée et délaisser tout principe moral en affaires. La doctrine libérale a tort de définir le bien commun comme étant la somme des biens individuels. Le capitalisme peut favoriser en apparence le progrès matériel, mais il provoque inévitablement une régression morale. Or le progrès social forme une unité indivisible, à la fois matérielle, culturelle et spirituelle. Perreault affirme que les théories économiques ou politiques qui ne sont pas ordonnées au bien supérieur de l'âme sont dangereuses. Mais *L'Action française*, dit-il, entend réunir les aspects matériels et moraux de la question économique pour l'envisager dans toute son ampleur.

³⁷ Lionel Groulx, « Le problème économique : conclusion », *AF*, décembre 1921, p. 721-722.

³⁸ À cette époque, on appelait « question sociale » l'ensemble de la problématique des relations de travail entre le patronat et la classe ouvrière.

³⁹ Antonio Perrault, « L'aspect moral », *AF*, février 1921, p. 66-87.



Me Antonio Perreault.

[Source.](#)

Antonio Perrault précise que l'Église ne condamne pas la richesse matérielle nécessaire aux familles et aux sociétés, mais qu'elle condamne le matérialisme qui limite l'horizon de l'humanité aux choses secondaires. Cependant, il croit possible de concilier le progrès matériel et le renoncement chrétien. De toute manière, la nation canadienne-française ne peut pas abandonner la richesse à ses rivaux anglo-saxons : « C'est pour sauvegarder son âme et ce qui en fait la valeur qu'elle doit vouloir conquérir les biens économiques⁴⁰. » Perrault admet que la « richesse-jouissance » des petits travailleurs est moralement supérieure à la « richesse-puissance » des industriels et des financiers, mais il pense néanmoins que les Canadiens français ne doivent pas dédaigner la « richesse-puissance », celle qui permet de commander aux hommes et aux choses.

L'Action française se réclamait d'Errol Bouchette, mais elle se démarquait pourtant de cet illustre précurseur. Bouchette était un nationaliste pancanadien, attiré par le travaillisme britannique⁴¹. Mais le nationalisme de *L'Action française* était strictement canadien-français et fortement imprégnée de catholicisme social. La « méthode économique » d'Errol Bouchette se ramenait finalement à une simple politique de développement industriel, alors que la « doctrine économique » de *L'Action française* critiquait les principes du capitalisme.

Les autres collaborateurs de l'enquête ont exposé les aspects pratiques de cette doctrine. Georges Pelletier proposait d'industrialiser la production agricole⁴². Anatole Vanier suggérait de fonder des écoles moyennes d'agriculture⁴³. Émile Miller réclamait la création d'un ministère provincial des ressources naturelles⁴⁴. Léon Lorrain demandait au gouvernement de développer une marine marchande nationale et un service de renseignements commerciaux⁴⁵. Beaudry Leman faisait l'éloge de la carrière de banquier⁴⁶. Omer Héroux expliquait comment les assurances et les mutualités pouvaient servir d'accélérateurs de capitaux⁴⁷. Selon J.-E. Gendreau, les peuples dominants de l'avenir seront ceux dont les laboratoires auront porté au plus haut point la production industrielle⁴⁸. Le Canada français, dit-il, doit devenir, à l'instar de la France, une « nation à structure scientifique ». Il réclamait la fondation d'un Institut provincial de recherches pour

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ Bouchette, *op. cit.*, p. 8-28.

⁴² Georges Pelletier, « Notre industrie », *AF*, juin 1921, p. 322-356.

⁴³ Anatole Vanier, « Le facteur agricole », *AF*, mai 1921, p. 258-273.

⁴⁴ Émile Miller, « Notre avoir économique », *AF*, avril 1921, p. 194-208.

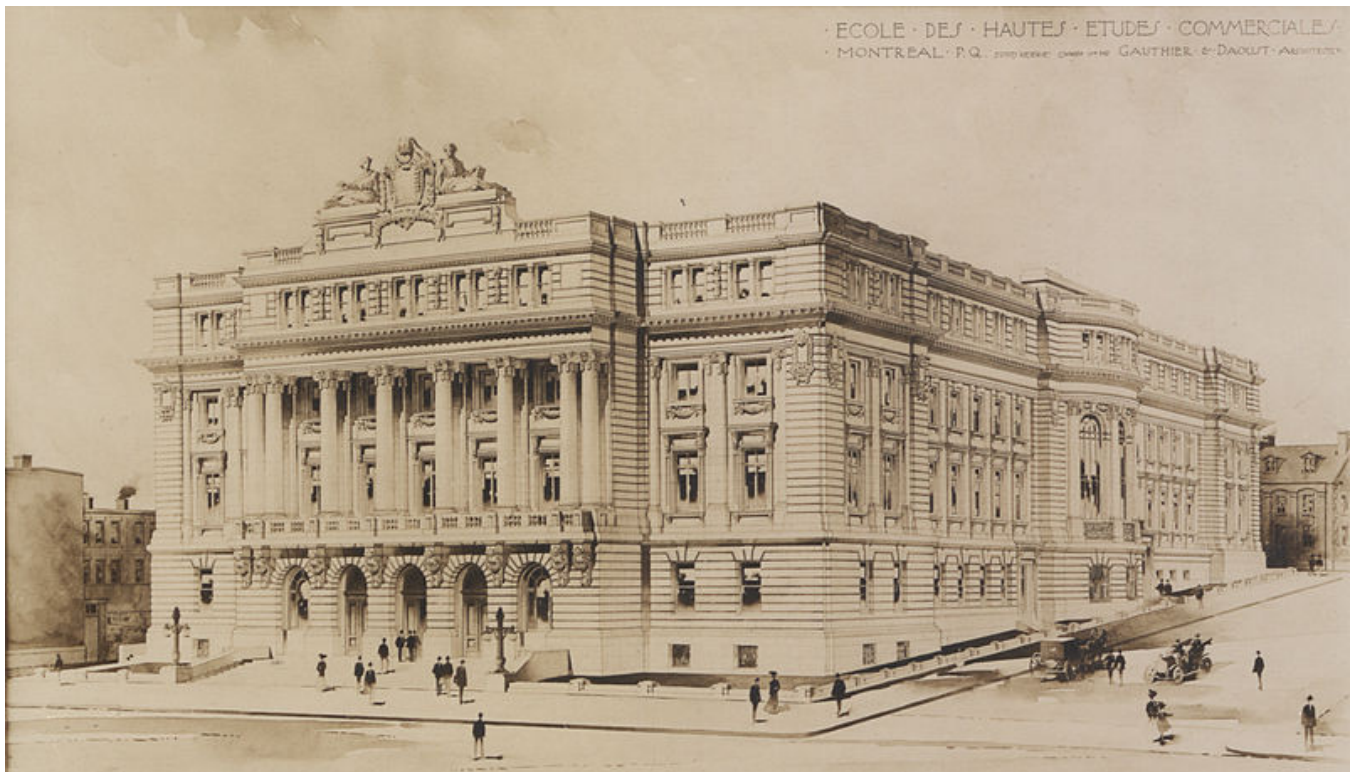
⁴⁵ Léon Lorrain, « Le commerce canadien-français », *AF*, juillet 1921, p. 386-396.

⁴⁶ Beaudry Leman, « Les institutions de crédit », *AF*, août 1921, p. 450-464.

⁴⁷ Omer Héroux, « Assurances et mutualités », *AF*, octobre 1921, p. 578-584.

⁴⁸ J.-E. Gendreau, « Le problème économique et l'enseignement scientifique supérieur », *AF*, novembre 1921, p. 642-657.

développer, entre autres, l'utilisation de l'énergie nucléaire. Le directeur de l'École des Hautes études commerciales (HEC), Henry Laureys, proposait de réformer le cours commercial moyen en s'inspirant du système scolaire de la Belgique⁴⁹.



École des Hautes études commerciales (1909). Source : [Wikipédia](#).
Artiste : Laprés et Lavergne.



Louis-Alexandre
Taschereau. Source :
[Wikipédia](#).

Les collaborateurs de *L'Action française* divergeaient d'opinion sur l'épineux problème du contrôle des richesses naturelles par les étrangers, surtout américains. Édouard Montpetit acceptait de laisser les compagnies étrangères exploiter ces richesses tant que les Canadiens français n'auraient pas les moyens de le faire eux-mêmes⁵⁰. Georges Pelletier proposait plutôt de les laisser en friche jusqu'au jour où ses compatriotes seraient en mesure de les développer à leur profit⁵¹. Olivar Asselin dénonçait les concessions forestières et minières à long terme accordées par le gouvernement Taschereau, mais il ne proposait rien d'autre que de réduire la durée de baux et d'augmenter les redevances⁵².

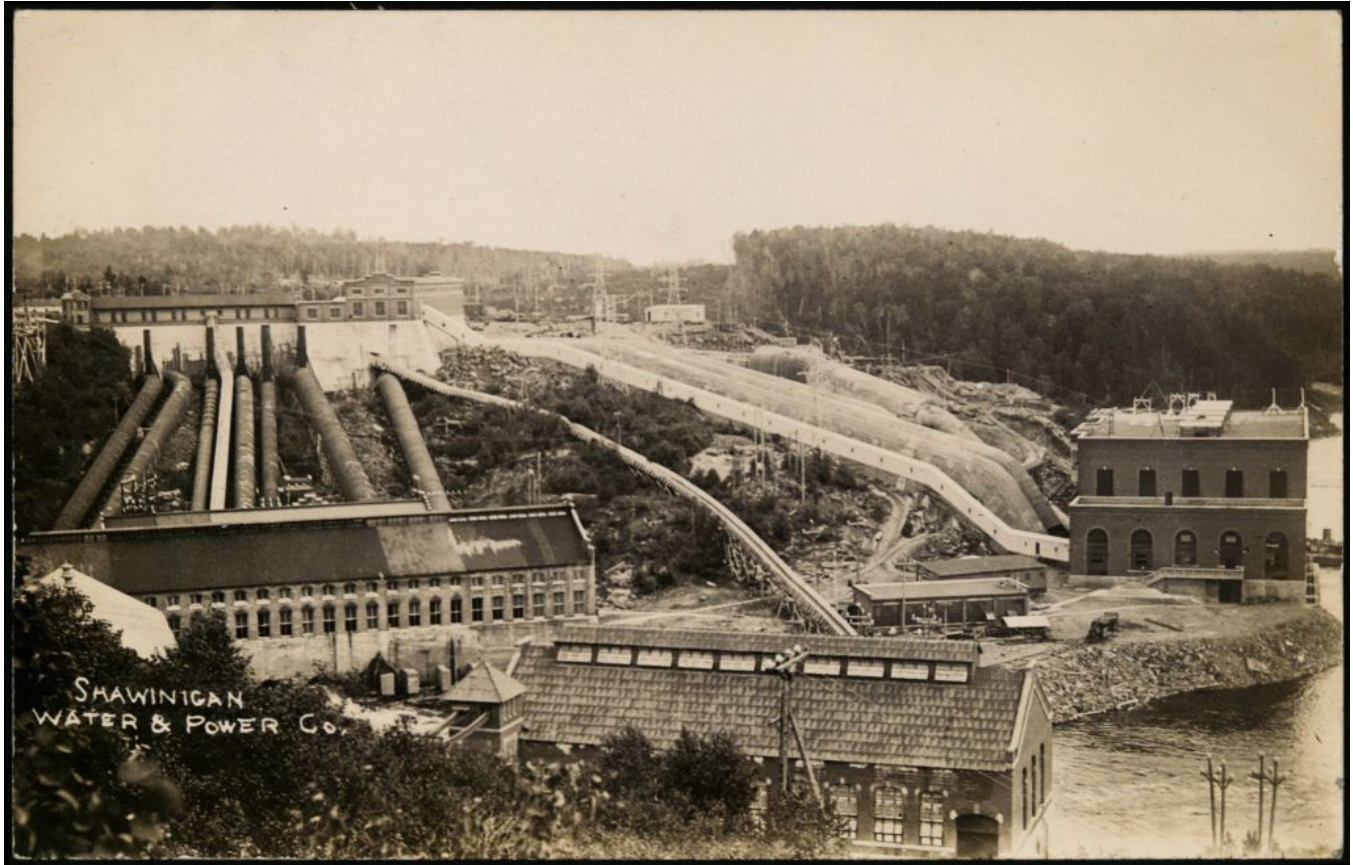
⁴⁹ Henry Laureys, « Notre enseignement commercial et technique », *AF*, septembre 1921, p. 514-545.

⁵⁰ Montpetit, *op. cit.*

⁵¹ Georges Pelletier, « Les obstacles économiques à l'indépendance du Canada français », *AF*, août 1922, p. 66-82.

⁵² Olivar Asselin, « Les lacunes de notre organisation économique », *AF*, mars 1921, p. 130-156.

L'Action française ne proposait pas de nationaliser les richesses naturelles du Québec. La doctrine sociale de l'Église avait un grand respect pour la propriété privée, un droit naturel qui ne pouvait être restreint que pour une cause d'ordre majeur. Ainsi, Georges Pelletier écrivait que, même s'il devenait indépendant, le Canada français devrait respecter les contrats conclus entre la province de Québec et les investisseurs étrangers. Cependant, la revue a publié en 1928 un article d'Olivar Asselin qui suggérerait d'étatiser les compagnies hydroélectriques⁵³. Cette idée deviendra un leitmotiv du discours nationaliste dans les années 1930.



Le géant de l'hydroélectricité : Shawinigan Water and Power Company.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec.](#)

L'enquête de 1921 portait essentiellement sur l'industrialisation de la province de Québec. Le thème de l'agriculture restait secondaire. À cette époque, *L'Action française* concevait encore le développement économique dans une optique libérale, quoique légèrement interventionniste. Elle prônait l'édification d'une économie nationale, mais pas encore d'une économie différente. Néanmoins, les textes de Lionel Groulx, d'Antonio

⁵³ Olivar Asselin, « L'industrie dans l'économie du Canada français », *L'Action canadienne-française* (désormais AFC), septembre 1928, p. 175.

Perrault et même, dans une moindre mesure, d'Édouard Montpetit ouvraient la voie à un autre modèle de développement économique, plus proche des idées du catholicisme social. Mais ce modèle alternatif ne s'exprimait encore qu'en termes philosophiques et moraux. C'est avec Esdras Minville qu'il se traduira véritablement en doctrine économique.

ESDRAS MINVILLE : LE RÉGIONALISME ÉCONOMIQUE



Esdras Minville. Source : [Wikipédia](#).

L'économiste Esdras Minville entendait maintenir un double équilibre, d'une part entre le développement du centre et celui des zones périphériques, et d'autre part entre les progrès de l'industrie et ceux de l'agriculture⁵⁴. Sa doctrine était régionaliste plutôt qu'agriculteuriste. Certes, il insistait beaucoup sur les problèmes agricoles, mais il ne s'opposait pas à l'industrialisation. Cependant, il concevait l'industrialisation du Québec dans une optique régionale, et surtout nationale. Dans son esprit, l'économie régionaliste devait être constituée d'une chaîne de petites et moyennes industries appuyées sur le secteur agricole, le seul secteur véritablement contrôlé par des Canadiens français. L'agriculture devait donc servir de tremplin, et non de frein.

À cette époque, presque tous les économistes, même libéraux, accordaient une grande importance au secteur agricole. N'oublions pas que dans les années 1920, l'agriculture comptait encore pour 50% du PIB canadien. A. J. de Bray, par exemple, écrivait : « L'agriculture occupera la première place, indéfiniment pourrait-on dire, parce que si l'évolution industrielle est plus rapide actuellement, c'est en raison de ce qu'elle est à ses débuts : elle devra ralentir et les courbes des progrès futurs de ces deux branches de l'activité ne tarderont pas à devenir parallèles⁵⁵. » Édouard Montpetit pensait également que l'agriculture ne devait pas être sacrifiée à l'industrie. Peu d'économistes prévoyaient alors que le secteur industriel absorberait le monde rural, comme il le fit après la Seconde Guerre mondiale. La crise économique de 1929 sembla d'ailleurs donner raison à ceux qui affirmaient que la croissance industrielle ne durerait pas indéfiniment.

⁵⁴ Dominique Foisy-Geoffroy, *Esdras Minville : nationalisme économique et catholicisme social au Québec dans l'entre-deux-guerres*, Québec, Septentrion, 2004, 171 p.

⁵⁵ A. J. de Bray, *L'essor industriel et commercial du peuple canadien*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1912, p. 65.



La mécanisation de l'agriculture.

Le premier tracteur agricole Fiat 702 en 1919. Source : [Wikipédia](#).
Auteur : Original téléversé par [Dgtmedia - Simone](#) sur [Wikipedia italien](#).

L'originalité d'Esdras Minville ne tient pas à l'importance qu'il accordait à l'agriculture, car tous les économistes de son temps faisaient de même. Elle tient plutôt à son idée de décentralisation économique. Minville redoutait la concentration urbaine, bien plus que l'industrialisation. Il voulait structurer les industries régionales autour du secteur agricole. Sa vision du développement économique était adaptée aux conditions techniques de son temps. L'agriculture était un moyen privilégié d'une manière ponctuelle, mais elle n'était pas destinée à le demeurer éternellement. Dans les années 1930, alors que l'idée du « retour à la terre » était en vogue, Minville se fera plutôt le défenseur de la « vocation industrielle » du Québec.

Pour comprendre la pensée économique d'Esdras Minville et de *L'Action française*, il faut faire une distinction entre la propriété privée et le capitalisme, deux concepts que l'on assimile trop facilement.

Du point de vue catholique, le principe de la propriété privée est fondé sur le droit naturel. Le commandement « tu ne voleras point » comporte logiquement la notion de propriété privée. Par ailleurs, la doctrine sociale de l'Église ne reconnaît à l'État qu'un rôle économique subsidiaire, c'est-à-dire un rôle de suppléance lorsque l'initiative privée des individus, des familles ou des corporations est insuffisante à réaliser le bien

commun. La propriété privée et le rôle subsidiaire de l'État sont les deux piliers d'une économie sociale chrétienne⁵⁶.

Le capitalisme est également fondé sur le droit à la propriété privée, mais il rattache ce droit à la raison plutôt qu'à la loi naturelle⁵⁷. La philosophie libérale affirme que le bien commun découle de l'affrontement des intérêts privés dans le cadre régulateur de la loi du marché, la fameuse « main invisible » d'Adam Smith. Le libéralisme économique classique rejette toute intervention de l'État, du moins en théorie, sauf pour maintenir l'ordre public, et surtout protéger la propriété privée. En schématisant, on pourrait dire que la loi du marché est à l'économie libérale ce que la loi divine est à l'économie chrétienne, soit la justification idéologique d'un type de société.

L'Action française respectait les principes de la propriété privée et de la libre entreprise, mais elle ne croyait pas que la loi du marché pouvait résoudre les injustices sociales. La revue était à la fois antilibérale et antisocialiste. En s'appuyant sur *Rerum novarum*, elle réclamait une certaine intervention de l'État en faveur du bien commun, mais une intervention supplétive, dans les seuls cas où l'initiative privée s'avérait insuffisante, et non pas une intervention directive dans le but de faire de « l'ingénierie sociale ». La doctrine sociale de l'Église partait du principe que les corps intermédiaires (familles, corporations, régions, etc.) étaient nécessairement supérieurs à l'État pour assumer certaines fonctions sociales, et notamment la production de la richesse.

Sous l'influence d'Esdras Minville, le discours économique de *L'Action française* prit un ton nettement antiaméricain⁵⁸. Selon Minville, les capitaux américains qui envahissent le Québec créent un « Sur-État économique » capable de tenir en laisse l'État politique. Si le gouvernement, dit-il, aide avec autant de zèle la grande industrie étrangère, alors qu'il fait si peu pour soutenir la petite industrie régionale, c'est parce que la « force occulte de la puissance financière » est déjà en mesure d'imposer sa volonté au pouvoir public. Lorsqu'il entend dire qu'il ne faut pas mêler le patriotisme et les affaires, Minville répond que la « caste financière anglo-saxonne » n'hésite pas, quant à elle, à pratiquer le « patriotisme d'affaires ».

La dénonciation du « Sur-État économique » ne se retrouvait pas dans les textes d'Édouard Montpetit, mais elle deviendra un leitmotiv du discours de *L'Action française* avec Esdras Minville⁵⁹. Cependant, Minville ne s'opposait pas à toute forme de capital étranger. Il reconnaissait qu'un jeune pays comme le Canada en avait besoin. Mais les investisseurs étrangers devaient être des alliés, et non des maîtres.

⁵⁶ J.-Y. Calvet et J. Perrin, *Église et société économique : l'enseignement des papes de Léon XIII à Pie XII*, Paris, Aubier, 1959, 578 p.

⁵⁷ André Vachet, *L'idéologie libérale*, Paris, Anthropos, 1970, 511 p.

⁵⁸ Esdras Minville, « Les Américains et nous », *AF*, août 1923, p. 97-105; « Le capital étranger », *AF*, juin 1924, p. 323-349.

⁵⁹ « Mot d'ordre : secouons le joug », *AF*, août 1923, p. 65. Les « mots d'ordre » étaient en quelque sorte les éditoriaux de *L'Action française*, mais ils n'étaient pas signés.



L'édifice de la *Sun Life* : un symbole de la haute finance anglo-saxonne.
Source : [Wikipédia](#), Auteur : Atilin.

Esdras Minville était plus interventionniste qu'Édouard Montpetit. Dans l'enquête de 1927, qui résumait la doctrine de *L'Action française*, il s'éloignait de la timide « politique organisatrice » de Montpetit pour préconiser une véritable planification économique par l'État :

« Et qui dressera et fera exécuter le plan selon lequel ces industries surgiront du sol, pour le plus grand avantage de la population tout entière cette fois, et non pas seulement pour celui d'une poignée d'entrepreneurs étrangers, comme c'est le cas, à l'heure actuelle, de la plupart des entreprises qui fleurissent sur notre sol? L'État! Et oui, l'État! En toute vérité, l'État lui-même, puisqu'aussi bien son rôle consiste à stimuler l'initiative privée insuffisante, à remplacer l'initiative privée impuissante, à encourager l'initiative privée suffisante⁶⁰. »

Minville était nettement plus nationaliste et plus interventionniste que Montpetit⁶¹. L'idée de planification économique le séduisait davantage. Minville renforça la cohérence de la pensée économique de *L'Action française* en l'intégrant dans un nationalisme fondée sur le catholicisme social. Il se démarquait aussi des autres collaborateurs de la revue lorsqu'il envisageait d'étendre le coopérativisme à des petites et moyennes entreprises (PME). Olivar Asselin pensait que les coopératives n'étaient utiles que dans le secteur agricole. *L'Action française* encourageait les caisses populaires Desjardins, mais sans plus. Esdras Minville était le seul à soutenir que les coopératives pourraient devenir un puissant moyen de libération économique pour les Canadiens français. Les nationalistes adopteront finalement son opinion dans les années 1930.

Notons que le thème du corporatisme était complètement absent des pages de *L'Action française*. La revue citait fréquemment des théoriciens du corporatisme, comme Georges Valois et René de La Tour du Pin, mais elle ne retenait que leurs critiques du libéralisme, et non pas leur projet de réforme socio-économique. Il faudra attendre l'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) avant que les nationalistes canadiens-français n'intègrent dans leurs discours l'idée du corporatisme social. Mais *L'Action française* ouvrait un peu la voie au corporatisme par sa critique du capitalisme sauvage et sa défense du régionalisme économique.

La question démographique était au cœur de la pensée économique d'Esdras Minville, car son projet d'économie régionale visait essentiellement à préserver le fort taux de natalité des Canadiens français. À cette époque, toute la société québécoise se préoccupait du problème de l'émigration. Le premier ministre Taschereau défendait les investissements étrangers en disant qu'il aimait mieux importer des capitaux américains que d'exporter des Canadiens français aux États-Unis. Mais Esdras Minville dénonçait l'exode rural vers Montréal avec autant d'énergie que l'exode national vers la Nouvelle-

⁶⁰ « Industrie et commerce », *AF*, octobre 1927, p. 212-213. Les articles de l'enquête de 1927 n'étaient pas signés, mais l'on reconnaît facilement dans ce texte la plume d'Esdras Minville.

⁶¹ François-Albert Angers, « La pensée économique d'Esdras Minville », *AN*, vol. 65, n^{os} 9-10 (mai/juin 1976), p. 756-758.

Angleterre. Les sources profondes de la nation canadienne-française, disait-il, se trouvaient à la campagne, sur les plans démographique et culturel⁶². Minville pense qu'une nationalité ne peut pas survivre longtemps lorsque la plus grande partie de sa population est absorbée par la civilisation urbaine. D'une part, les ruraux ont un taux de natalité supérieur et un taux de mortalité infantile inférieur aux urbains⁶³. D'autre part, la ville tend à déraciner les traditions nationales. Selon Minville, la vie urbaine « mécanise » l'individu : la spécialisation à outrance réduit les capacités de raisonnement; le progrès technique dispense de tout effort physique et mental; les loisirs artificiels, et notamment le cinéma, affaiblissent l'intelligence et corrompent les mœurs. En revanche, la vie rurale offre un meilleur environnement social, moral et national.



Le mouvement coopératif. Source : [Société historique Alphonse-Desjardins](#), Lévis.

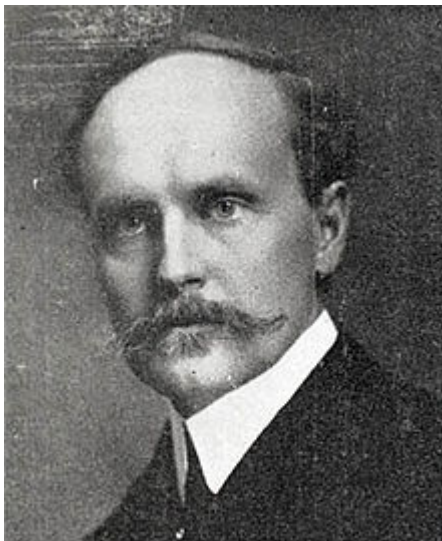
Le discours anti-urbain de *L'Action française* en doit pas être considéré comme un rejet de la modernisation économique, mais plutôt comme le rejet d'une certaine forme de modernisation sociale. La revue ne condamnait pas l'industrialisation, mais l'américanisation. *L'Action française* critiquait le mode de vie de Montréal, mais elle ne s'opposait

⁶² Esdras Minville, « Le réservoir de la race », *AF*, mai 1926, p. 258-276.

⁶³ Dr Joseph Beaudoin, « L'ennemi dans la place : la défense de notre capital humain », *AF*, mars 1926, p. 130-146.

pas au développement des petites villes de province. Si Montréal n'avait pas été une ville aussi cosmopolite et anglicisée, l'attitude de *L'Action française* aurait pu être différente. Mais à cette époque, la Métropole semblait vider le Canada français de sa substance vitale.

Malgré tout, *L'Action française* n'entendait pas stopper l'exode rural. Jean-Charles Magnan écrit que l'émigration vers la ville était « une loi économique à laquelle il faut se soumettre⁶⁴ ». Charles Garnier dit que « l'exode rural ne doit pas être complètement enrayé⁶⁵ ». *L'Action française* souhaitait cependant maintenir un certain équilibre entre le développement des zones urbaines et celui des zones rurales pour laisser aux Canadiens français le temps de s'adapter au monde industriel, tout en préservant leur identité culturelle. Elle prônait un projet de modernisation à la canadienne-française, axé sur les PME régionales, plutôt qu'un projet de modernisation à l'américaine, axé sur la concentration urbaine et industrielle.



Beaudry Leman. Source : [Wikipédia](#).
Bibliothèque et Archives nationales du
Québec

L'Action française craignait surtout que ses compatriotes n'en viennent à penser qu'il fallait s'acculturer pour réussir dans le monde des affaires. En 1928, le gérant-général de la Banque canadienne nationale, Beaudry Leman, écrivit que les Canadiens français devraient renoncer à une partie de leur « idéal français » et adopter les « méthodes anglo-saxonnes » pour relever le défi économique⁶⁶. Esdras Minville répondit que les Japonais et les Allemands avaient réussi à ébranler la suprématie commerciale britannique sans altérer leur identité nationale, qu'ils avaient, au contraire, « développé assez de virilité ethnique pour dompter les influences désagrégeantes (sic) et se hisser au premier rang⁶⁷ ». Il dénonçait le « funeste cliché » selon lequel les Canadiens français avaient moins le « sens des affaires » que les Anglais. Selon Minville, il n'existe pas de « méthodes

commerciales anglo-saxonnes »; il n'y a que l'art du commerce, universel en ses principes, capable de se modeler à la culture de chaque peuple. Pour remporter la guerre économique, il n'est pas nécessaire de créer une civilisation hybride, mi-française et mi-américaine. Il n'y a aucune antinomie entre le progrès matériel et l'esprit d'un peuple français et catholique, conclut Minville.

⁶⁴ Jean-Charles Magnan, « L'émigration à la ville », *AF*, avril 1926, p. 195-204.

⁶⁵ Charles Garnier, « Notre problème agricole : les faits », *AF*, février 1924, p. 91-104.

⁶⁶ Beaudry Leman, « À travers notre correspondance : lettre à Lionel Groulx », *ACF*, mai 1928, p. 288-293.

⁶⁷ Esdras Minville, « L'éducation économique », *ACF*, mai 1928, p. 262-286.

UN PROJET ALTERNATIF DE MODERNISATION

Notre étude sur la pensée économique de *L'Action française* nous amène à classer la thèse de Michel Brunet sur l'agriculturisme parmi les légendes anticatholiques et antinationalistes qui parsèment l'historiographie québécoise depuis la Révolution tranquille. Les nationalistes canadien-français ne s'opposaient pas à l'industrialisation, mais au libéralisme économique. Ils ne voulaient pas figer le Québec dans une société de type médiéval, mais le moderniser dans une vision catholique sociale.

Nous récusons également les conclusions de Susan Mann Trofimenkoff. Le fait de lier la question économique à des préoccupations d'ordre moral n'a rien de « rétrograde » : c'est une juste subordination de la matière à l'esprit. *L'Action française* ne s'opposait pas au progrès économique, mais au libéralisme économique. Elle ne disait pas que l'industrialisation comportait plus de dangers que d'avantages. Elle soutenait, au contraire, que les Canadiens français devaient relever le défi de l'industrialisation pour préserver leur identité nationale et remplir leur mission providentielle en Amérique du Nord⁶⁸. À ses yeux, la révolution industrielle présentait à la fois un risque et un espoir. Dans ce mouvement de modernisation, les Canadiens français risquaient de perdre leur spécificité culturelle pour devenir de simples « saxons parlant français ». Mais ils pouvaient également utiliser à bon escient la richesse matérielle pour devenir la « France d'Amérique », une nation rayonnante d'art, de culture, de science et de foi⁶⁹.

Nous divergeons aussi d'opinion avec William F. Ryan, qui affirme que la doctrine de l'agriculturisme imprégnait la pensée nationaliste canadienne-française, bien qu'elle n'ait pas, en pratique, ralenti l'industrialisation du Québec. En réalité, nous n'avons décelé aucune « dominante agriculturiste » dans le discours économique de *L'Action française*, aucune tendance à « refuser l'âge industriel contemporain ». Les traditionalistes condamnaient le libéralisme économique, mais cette doctrine ne doit pas être confondue avec la modernisation : le libéralisme n'est qu'une *forme particulière* de la société industrielle moderne, car il peut y avoir d'autres modèles de développement socio-économique.

Dans une intéressante étude sur l'histoire de la pensée économique canadienne au XIX^e siècle, Kevin Henley soutient qu'il faut sortir de la dualité libéralisme/socialisme pour tenir compte d'une troisième voie, qu'il appelle, faute de mieux, le « nationalisme économique⁷⁰ ». D'après lui, cette école de pensée était aussi répandue que le libéralisme et le socialisme au XIX^e siècle, tant au Canada qu'en Europe. Le nationalisme

⁶⁸ Pour une opinion semblable à la nôtre, voir Patricia Dirks, *The Failure of L'Action libérale nationale*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991, p. 13-17.

⁶⁹ Adélard Dugré, « Question de pédagogie : l'enseignement du français », *AF*, août 1919, p. 353.

⁷⁰ Kevin Henley, *La doctrine du nationalisme économique au Canada central (1846-1885)*, thèse de Ph. D. (histoire), Université du Québec à Montréal, 1990, 408 p.

économique repose sur les principes suivants, qui se démarquent nettement de l'école de Manchester :

1. L'économie politique fait partie de l'art du gouvernement et a pour but d'augmenter les forces productives de la nation.
2. Le progrès économique doit être lié au progrès intellectuel et moral.
3. L'État représente la collectivité et il doit intervenir pour parer aux effets, souvent néfastes, des actions de l'entreprise privée.
4. Il faut un développement égal de toutes les nations et de tous les secteurs économiques : agriculture, industrie et commerce.

Les théoriciens du nationalisme économique étaient en faveur du protectionnisme, du syndicalisme, des lois sociales et de la régulation de l'économie par l'État. Contrairement aux libéraux, qui adhéraient au dogme du libre-échange, les nationalistes avaient une approche plus pragmatique qui mettait l'accent sur l'industrie et l'agriculture plutôt que sur le commerce. Au XIX^e siècle, la doctrine du nationalisme économique était la principale force d'opposition au libéralisme, car le socialisme ne s'imposera réellement qu'au XX^e. Ses principaux théoriciens étaient Jean-Antoine Chaptal, Charles Dupin et Paul Cauwès en France; John Byle en Angleterre; Henry C. Carey et Simon Patten aux États-Unis; Friedrich List et Eugen Dühring en Allemagne. La politique du nationalisme économique, qu'il ne faut pas confondre avec l'autarcie, fut pratiquée par Bismarck en Allemagne, par John Quincy Adam aux États-Unis et par John A. Macdonald au Canada (*National Policy*).

Les historiens connaissaient l'existence de cette doctrine, mais ils la présentaient comme une simple politique de soutien de l'État à la bourgeoisie nationale, donc comme une variante pratique du libéralisme, ou encore comme une politique de compromis entre le capitalisme et le socialisme, donc comme une sorte de socialisme modéré. L'originalité de la thèse d'Henley tient au fait qu'il considère le nationalisme économique comme une troisième voie, aussi distincte du libéralisme que du socialisme. Il jette ainsi un nouvel éclairage sur les débats idéologiques qui ont animé le monde occidental au XIX^e siècle. Rompant avec la vision binaire de l'histoire intellectuelle (libéralisme vs socialisme), Henley nous présente une lutte entre trois familles doctrinales axées sur des valeurs différentes : l'individu pour le libéralisme, la classe ouvrière pour le socialisme, la collectivité pour le nationalisme.

Nous ne pouvons pas discuter ici de la valeur intrinsèque de la thèse de Kevin Henley, car cela nous entraînerait trop loin. Nous pouvons cependant constater que les quatre principes qui caractérisent ce qu'il appelle le « nationalisme économique » correspondent précisément à la doctrine de la revue de Lionel Groulx:

1. *L'Action française* ne séparait pas l'économie politique des autres sciences sociales et morales. Elle l'insérait dans un nationalisme intégral qui reposait sur la doctrine sociale de l'Église. Son discours économique était pragmatique plutôt que théorique.
2. *L'Action française* rejetait l'individualisme libéral, l'idée du contrat social de Jean-Jacques Rousseau, et elle concevait la nation comme une entité organique supérieure à la somme de ses parties. Elle liait le progrès économique au progrès moral et intellectuel.
3. *L'Action française* prônait l'intervention de l'État pour corriger les effets néfastes du libéralisme économique sur les plans social (question ouvrière) et national (contrôle des ressources naturelles).
4. *L'Action française* préconisait un développement égal de toutes les régions (équilibre ville-campagne) et des tous les secteurs économiques (industrie et agriculture).

Toutefois, Kevin Henley n'a pas fait de lien entre le nationalisme économique et la doctrine sociale de l'Église. C'est une piste de recherche qu'il faudrait explorer. Chose certaine, la pensée économique de *L'Action française* n'était ni « agriculturiste » ni « rétrograde ». Elle était moderne et tournée vers l'avenir, mais dans une optique chrétienne plutôt que libérale. Notons que la timide émancipation économique du Québec des années 1960 s'est réalisée par les moyens que proposait *L'Action française* : le progrès de l'instruction, la canalisation de l'épargne canadienne-française, la nationalisation de l'hydroélectricité, un meilleur contrôle des ressources naturelles, le développement des PME régionales et l'intervention de l'État. Le programme économique de *L'Action française* était donc réaliste, et même avant-gardiste.

L'historiographie devrait rejeter la vision monolithique du progrès, qui assimile la « modernité » aux valeurs libérales. D'autres projets de modernisation sont envisageables. La modernité n'est pas nécessairement synonyme de grande industrie, de concentration urbaine, de disparition de la vie rurale, de laïcisation, d'éclatement familial, de matérialisme exacerbé et d'étatisme envahissant. Cette vision unidimensionnelle repose sur une classification binaire des idéologies, comme si le progrès ne pouvait prendre qu'une forme libérale ou socialiste. Toute autre idéologie est alors considérée comme « à

contre-courant de l'histoire ». Certains chercheurs se contentent de discréditer la doctrine sociale de l'Église en lui accolant des étiquettes péjoratives : passéiste, réactionnaire, rétrograde, etc. Mieux vaudrait comprendre et mettre au jour la cohérence interne de cette idéologie alternative.

Le concept de « modernisation » peut être entendu de deux manières. Il peut s'agir de la modernisation économique ou de la modernisation sociologique. La modernisation économique consiste à augmenter les forces productives de l'industrie et de l'agriculture par des améliorations techniques et scientifiques. La modernisation sociologique concerne plutôt le passage d'une communauté traditionnelle (la *Folk Society* des sociologues américains) à des formes nouvelles d'organisation sociale (urbanisation, atomisation, laïcisation) que les chercheurs qualifient arbitrairement de « modernes », alors qu'elles ne sont que « différentes »⁷¹. L'analyse historique est alors biaisée par des jugements de valeurs anachroniques et moralisateurs.

La pensée économique de *L'Action française* ne peut pas se comprendre dans le cadre de cette vision monolithique du progrès. Les traditionalistes entendaient christianiser la modernité, et non pas la freiner. Pour ce faire, il fallait préserver des valeurs et des institutions traditionnelles comme la famille, la communauté locale, la culture classique, l'autorité morale du clergé, le respect des hiérarchies sociales. D'après *L'Action française*, une structure économique décentralisée, à l'échelle humaine, permettait de réaliser ce projet de société plus facilement que le modèle américain d'économie libérale, un modèle qui favorisait le gigantisme industriel et l'atomisation sociale, le matérialisme et la déchristianisation. L'industrialisation du Québec ne s'est finalement pas réalisée comme l'espérait *L'Action française*, mais l'on ne saurait en conclure que sa doctrine « tournait le dos à l'avenir ».

CONCLUSION

On peut s'interroger sur certains aspects du projet économique de *L'Action française*. Le Québec aurait-il pu développer une économie moderne axée sur les PME et l'équilibre ville-campagne, alors que le reste de l'Amérique du Nord était balayé par la grande industrie et la concentration urbaine? Dans les années 1920, la grande bourgeoisie anglo-montréalaise aurait-elle toléré que les Canadiens français s'appuient sur un État provincial résolument nationaliste pour reprendre le contrôle de leur économie?

⁷¹ Everett C. Hugues, *Rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation au Canada français*, Montréal, Éditions Lucien Parizeau, 1944, 388 p.; Horace Miner, *Saint-Denis : A French Canadian Parish*, Chicago, University of Chicago Press, 1939, 299 p. La conception sociologique de la modernisation de ces chercheurs américains fut reprise par plusieurs collaborateurs dans l'ouvrage collectif de Robert Comeau, dir. *Économie québécoise*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1969, 495 p.

La revue n'a-t-elle pas sous-estimé l'importance des caisses populaires? N'aurait-elle pas dû proposer un rôle plus actif de l'État dans la planification et le développement?

Néanmoins, il faut conclure que la pensée économique de *L'Action française* montrait la bonne voie, surtout lorsqu'elle plaçait la question industrielle au cœur de la lutte pour la survivance nationale. Les collaborateurs de la revue avaient compris que le mot d'ordre d'Errol Bouchette, « emparons-nous de l'industrie », pouvait compléter la maxime d'Honoré Mercier, « emparons-nous du sol », mais à condition que le progrès matériel n'entraîne pas une régression spirituelle.

LIONEL GROULX ET MAURICE DUPLESSIS

Les noms de Lionel Groulx et Maurice Duplessis représentent l'image du Québec catholique et conservateur d'avant la Révolution tranquille¹. Mais ces deux illustres personnages n'avaient pas, de leur vivant, beaucoup d'affinités. L'intellectuel et le politicien font rarement bon ménage.

Lionel Groulx était, comme bien des intellectuels, fasciné par l'action politique. Le climat social de l'entre-deux-guerres s'y prêtait. La Première Guerre mondiale et la Grande Dépression économique avaient bouleversé l'Occident. Le foisonnement idéologique suscitait alors de nombreux projets de réformes sociales. L'époque était aux nouvelles doctrines et l'activisme démangeait toutes les tendances politiques : Action française, Action sociale, Action catholique, Action démocratique, etc.

Le concept d'action est ambivalent dans le discours de Groulx. S'agit-il d'une action politique ou d'une action intellectuelle? En fait, Groulx ne sépare jamais l'une de l'autre. Dans son esprit, l'action vise toujours à promouvoir l'État français, c'est-à-dire le nationalisme intégral, la « reconstitution de la plénitude de notre vie française ». Que cet idéal soit propagé par un parti politique ou dans une revue savante ne relève que de l'ordre des moyens. En définitive, l'action, intellectuelle ou politique, reste pour Groulx une œuvre d'éducation nationale. En un sens, le chanoine resta essentiellement un prêtre-éducateur tout au long de sa vie.

Au temps de la revue *L'Action française* (1917-1928), Lionel Groulx n'envisageait guère qu'une action d'ordre intellectuel. Le petit groupe de nationalistes qui se réunissait au presbytère du Miles End (Montréal) a connu quelques velléités d'engagement politique. En 1921, Antonio Perreault a songé à se présenter aux élections fédérales sous l'étiquette du parti progressiste, une formation agraire qui avait alors un certain succès dans l'Ouest canadien. En 1927, Esdras Minville a rédigé un programme politique qui

¹ Ce texte a été publié sous le titre « L'appel au chef : Groulx et l'action politique », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 8 (automne 1997), p. 94-99.

semble avoir été bien reçu par le parti conservateur du Québec². Mais ça n'a pas été plus loin. En fait, « l'action énergique », dont parlait Groulx, se ramenait à doter le Canada français d'une littérature nationaliste³. À ses yeux, l'homme d'action est d'abord un homme de cabinet, un écrivain érudit : curieux activisme.

La prospérité des années 1920 ne favorisait pas la grande réforme sociale et nationale dont rêvait *L'Action française*. Mais la crise économique de 1929 et le déclin du régime Taschereau suscitèrent un espoir de changement. Lionel Groulx mit davantage sur l'action politique. La restauration de l'intégrité culturelle canadienne-française par l'éducation nationale demeurait son premier objectif, mais elle passait désormais par la libération économique et l'autonomie politique⁴. On parlait de la formation d'un « mouvement national » et de l'émergence d'un « chef providentiel » pour le Canada français.

Dans les années 1930, le thème du « chef » devint un leitmotiv du discours nationaliste. Selon Groulx, le Canada français aurait eu besoin d'un leader politique dans le style d'Eamon de Valera en Irlande, d'Engelbert Dollfuss en Autriche ou d'Antonio de Oliveira Salazar au Portugal⁵. Le chanoine Groulx citait même en exemple le fascisme italien : « Le Duce, disait-il, a créé une nouvelle race d'hommes; saurons-nous également forger une nouvelle race de Canadiens français⁶? »

Les modèles de chefs d'État catholiques : Valera, Dollfuss et Salazar



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).

² Jacques Dumont (pseudonyme d'Esdras Minville), « Méditations pour jeunes politiques », *L'Action française*, janvier-avril 1927, p. 28-40, 100-110, 170-177, 217-227.

³ Lionel Groulx, « Une action intellectuelle », *L'Action française*, février 1917, p. 33-43.

⁴ Lionel Groulx, « L'éducation nationale », *Directives*, Saint-Hyacinthe, Éditions du Zodiaque, 1937, p. 136-188.

⁵ Lionel Groulx, « Langue et survivance », *L'Action nationale*, septembre 1934, p. 61.

⁶ Lionel Groulx, « L'éducation nationale », *Directives*, p. 146.

Lionel Groulx manifeste donc une certaine sympathie pour les régimes autoritaires européens. Mais pour le Québec, il place ses espoirs dans deux partis politiques qui n'ont rien de fascisant : l'Action libérale nationale et le Bloc populaire. Le chanoine ne semble avoir aucune attirance pour Maurice Duplessis, que l'historiographie présente pourtant comme un chef nationaliste et autoritaire⁷. Comment expliquer ce paradoxe?

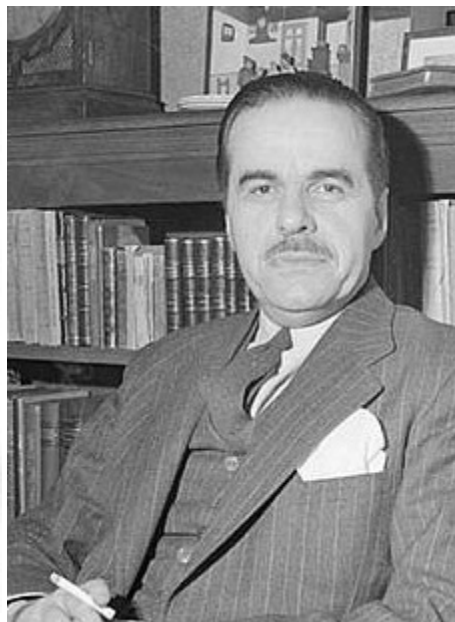
Notons d'abord que Lionel Groulx n'aime pas la politique politicienne. Il dénonçait constamment « l'esprit de parti » qui ruinait, à ses yeux, le sens national. Les Canadiens français, dit-il, gaspillent leurs énergies dans de vaines disputes entre « bleus » et « rouges » au lieu de présenter à la majorité canadienne-anglaise un front uni pour défendre leurs droits constitutionnels. Groulx n'a jamais explicitement condamné la démocratie, même s'il louangeait au passage quelques dictateurs étrangers. Il avait même un certain goût pour les luttes électorales et parlementaires, ne serait-ce que par l'habitude de vivre sous des institutions britanniques. L'élection reste pour lui la seule forme d'action politique concrète. Mais il rêve d'un mouvement national qui transcenderait les vieux clivages partisans sous l'impulsion d'un chef charismatique à la manière du premier ministre Honoré Mercier (1886-1892).

En pratique, Lionel Groulx s'est engagé dans trois partis politiques : la Ligue nationaliste d'Henri Bourassa (1904-1911), l'Action libérale nationale de Paul Gouin (1934-1936) et le Bloc populaire de Maxime Raymond (1942-1945). Ces expériences l'ont profondément déçu.

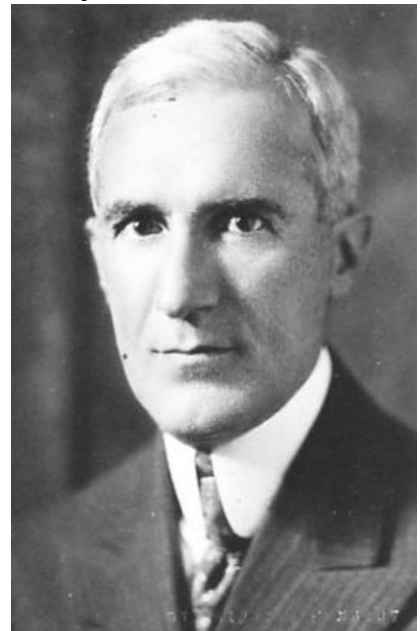
Les espoirs politiques de Groulx Henri Bourassa, Paul Gouin et Maxime Raymond



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).

⁷ Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome 3, Montréal, Fides, 1972, p.309-317.

Dans sa jeunesse, Groulx fut séduit par la flamboyante personnalité d'Henri Bourassa. Il admirait son éloquence, sa dignité, sa culture et sa foi. Bourassa était un homme de principes plutôt que d'ambition. Il refusa de s'inféoder à l'un ou l'autre des partis politiques, renonçant ainsi à une carrière qui aurait pu le conduire aux plus hauts postes, à Québec ou à Ottawa. Dans ses *Mémoires*, le chanoine lui reproche d'avoir condamné le séparatisme de *L'Action française* et le combat du journal franco-américain, *La Sentinelle*, en faveur des écoles bilingues au Rhode Island. Mais il conserve malgré tout un bon souvenir de l'enthousiasme que Bourassa avait soulevé dans la jeune génération de 1900. Toutefois, ce réveil nationaliste se termina en queue de poisson lorsqu'Henri Bourassa quitta la vie politique active pour fonder le journal *Le Devoir* (1910). La Ligue nationaliste du Canada, qui avait pourtant fait une remarquable percée électorale au Québec, s'effritera faute de chef.

En 1934, un groupe de jeunes libéraux se dissocia du gouvernement provincial de Louis-Alexandre Taschereau (1920-1936) pour fonder l'Action libérale nationale (ALN) sous la direction de Paul Gouin, le fils de l'ancien premier ministre Lomer Gouin (1905-1920)⁸. Ce mouvement se réclamait du programme de restauration sociale des jésuites, qui prônait un régime corporatiste dans l'esprit de l'encyclique de Pie XI, *Quadragesimo anno* (1931)⁹. Lionel Groulx était en quelque sorte le mentor de l'ALN, bien qu'il n'ait pas eu beaucoup d'estime pour Paul Gouin¹⁰. Ce dernier était un homme de grande culture, mais il n'avait pas le tempérament requis pour assumer le leadership d'un parti politique. Groulx critique également les autres figures de proue de l'ALN. Il se moque de la phobie des trusts de Philippe Hamel, du piètre sens politique d'Ernest Grégoire et du manque d'envergure de René Chaloult. L'ALN finit par se fusionner avec le parti conservateur pour former l'Union nationale sous la direction de Maurice Duplessis, qui évinça ensuite tous ces politiciens amateurs. Selon Groulx, la carence des chefs explique encore une fois l'échec de mouvement nationaliste.

Quelques années plus tard, Lionel Groulx participa à la brève aventure du Bloc populaire¹¹. On le consulta avant de publier le manifeste du nouveau parti, issu du mouvement contre la conscription. Groulx essaya même d'atténuer les conflits de personnalités qui minaient l'organisation. Il estimait le chef du Bloc, Maxime Raymond, mais sans l'admirer. D'après lui, André Laurendeau avait plus de talent. Mais le jeune chef de l'aile provinciale du Bloc populaire délaissera la politique active en 1948 pour se joindre au journal *Le Devoir*. Le véritable « chef national » manquait toujours à l'appel. Le Bloc populaire présentait un programme d'avant-garde et il remporta quelques comtés. Mais ce parti disparut rapidement à cause de ses querelles internes et de la récupération

⁸ Patricia Dirks, *The Failure of l'Action libérale nationale*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991, 199 p.

⁹ « Programme de restauration sociale », *L'École sociale populaire*, n^{os} 239-240, 1934, 80 p.

¹⁰ Groulx, *op. cit.*, p. 301-330.

¹¹ Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome 4, Montréal, Fides, 1974, p. 117-132; Paul-André Comeau, *Le Bloc populaire (1942-1948)*, Montréal, Québec/Amérique, 1982, 478 p.

du sentiment patriotique par l'Union nationale. Lionel Groulx écrit à Philippe Hamel : « [Les nationalistes] ont compté dans leurs rangs et à leur tête, de nobles caractères, de grands esprits, de magnifiques propagandistes d'idées. [Mais dès] qu'ils ont abordé l'action politique, ils se sont révélés d'une étrange impuissance, pour ne pas dire davantage¹². »

Ainsi, Lionel Groulx attribuait l'échec des trois mouvements nationalistes à la faiblesse des chefs. Mais Duplessis ne possédait-ils pas les qualités propres au leader national qu'il appelait de ses vœux?

Les deux hommes se sont rencontrés en 1934. Duplessis espérait sans doute obtenir l'appui du célèbre historien, qui exerçait une certaine influence sur la jeunesse. Groulx pensait probablement pouvoir sensibiliser ce vieux bleu à la question nationale. Mais la rencontre s'est mal déroulée. Dans ses *Mémoires*, Groulx écrit qu'il fut irrité par l'inculture, le populisme et la vile partisanerie de Duplessis. Il prétend avoir servi au chef du parti conservateur une leçon d'histoire sur la politique manitobaine de George-Étienne Cartier, dans les années 1870. Robert Rumilly, qui assistait à la rencontre, affirme que c'est, au contraire, Maurice Duplessis qui a fait à Lionel Groulx une leçon d'actualité politique¹³. Les deux témoignages ne sont pas nécessairement contradictoires. L'homme d'idées et l'homme d'action cherchèrent probablement à s'imposer l'un à l'autre. Mais ils ne se reverront plus jamais, même s'ils avaient pourtant bien des choses en commun. Le Québec est sans doute sorti perdant de ce conflit de personnalités.

Une rencontre infructueuse : Lionel Groulx, Maurice Duplessis et Robert Rumilly



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).



Source : [Wikipédia](#).

¹² Groulx, *op. cit.*, p. 127.

¹³ Robert Rumilly, *Maurice Duplessis et son temps*, tome 1, Montréal, Fides, 1978, p. 187.

Lionel Groulx portera plus tard un jugement très négatif sur le régime Duplessis : « Trop prolongée assurément, l'époque duplessiste aura été, dans la vie québécoise, un temps d'arrêt, de stagnation. Intelligent, le chef de l'Union nationale manquait effroyablement de culture. Politicien-né, surtout affamé de pouvoir, s'y délectant comme à un sport, possédait-il véritablement, lui, le chef d'un parti dit *national*, des convictions nationales ou nationalistes ? (...) Duplessis imposa un cran d'arrêt à l'esprit centralisateur d'Ottawa. Là s'arrête son mérite¹⁴. »

L'antiduplessisme de Lionel Groulx tient à des facteurs d'ordre idéologique et personnel.

Sur le plan idéologique, Maurice Duplessis n'était pas un nationaliste au sens groulxien du terme. Certes, il défendait l'autonomie provinciale contre la centralisation fédérale. Mais il ne prônait pas une politique d'affirmation nationale canadienne-française face à la minorité dominante anglo-québécoise. Duplessis était en quelque sorte nationaliste en « politique extérieure ». Il protégeait les « frontières » des compétences provinciales contre « l'invasion » du gouvernement fédéral anglo-canadien. Mais il n'était pas nationaliste en « politique intérieure », car son gouvernement ne prit aucune mesure pour protéger la langue française ou pour favoriser l'émancipation économique des Canadiens français. Or, aux yeux de Groulx, l'édification d'un « État français » passait par la reconquête économique et la reconstitution de la plénitude de notre vie française. Le nationalisme groulxien ne pouvait se satisfaire du libéralisme économique de Duplessis. Rappelons-nous également que Maurice Duplessis est né en 1890, en pleine époque victorienne. Il a hérité d'une certaine anglophilie qui ne s'accordait guère avec l'esprit de *L'Action française*.

Sur le plan personnel, Lionel Groulx accordait beaucoup d'importance au style des hommes. Les allures populaires de Maurice Duplessis lui déplaisaient, tandis que les manières aristocratiques de Wilfrid Laurier le séduisaient¹⁵. Le chanoine Groulx juge beaucoup plus sévèrement Duplessis que Laurier. Pourtant, Laurier a profondément desservi la nation canadienne-française en sacrifiant les écoles catholiques du Manitoba et en soutenant l'impérialisme britannique. Mais lorsqu'il rencontra Lionel Groulx, le grand Sir Wilfrid eut l'habileté diplomatique de louer ses travaux d'histoire, tout en avouant qu'il n'avait « malheureusement » pas le temps de les lire; alors que Duplessis eut l'impudence de vouloir en remontrer à l'historien national. Or Groulx n'était pas insensible aux compliments. Il était un peu vaniteux, comme bien des intellectuels. Par ailleurs, Lionel Groulx fut peut-être déçu de ne pas pouvoir jouer auprès de Duplessis un rôle d'éminence grise ou du moins d'obtenir la fonction honorifique d'« intellectuel du régime ». Rappelons que son « concurrent », l'historien loyaliste Thomas Chapais, siégeait

¹⁴ Lionel Groulx, *Chemins de l'avenir*, Ottawa, Fides, 1964, p. 23.

¹⁵ Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome 1, Montréal, Fides, 1970, p. 316-326.

au Conseil législatif dans les rangs du parti conservateur. Toutefois, aucun document ne nous permet d'étayer cette hypothèse, malgré tout plausible.

Maurice Duplessis ne possédait pas les qualités du « chef national », telles que décrites par Lionel Groulx. Ce modèle-type était à l'image d'Henri Bourassa. Au fond, Groulx est toujours resté attaché à son héros de jeunesse. À ses yeux, le libérateur du Canada français devait être un homme de culture et de principes plutôt qu'un homme de parti et de pouvoir. Il devait ressembler à Joseph Lamirande, le héros du roman séparatiste de Jules-Paul Tardivel, *Pour la Patrie* (1895):

« L'instrument dont Dieu se servira pour constituer la nation canadienne-française sera moins un grand orateur, un habile politique, ou un fougueux agitateur, qu'un parfait chrétien qui travaille, qui s'immole et qui prie : moins un Kossuth qu'un Garcia Moreno¹⁶. »

Lionel Groulx n'idéalisait-il pas un peu trop son modèle de chef politique? N'était-il pas un peu irréaliste? Le duplessisme est sans doute critiquable sur bien des points, mais il a fait avancer le Québec sur les plans économiques et constitutionnels, en plus d'assurer une stabilité sociale fondée sur les valeurs religieuses. Le bilan est finalement positif, même du point de vue du nationalisme groulxien.

Mais faire ce genre de reproche au chanoine Groulx reviendrait à oublier son rôle de « professeur d'énergie nationale », pour reprendre l'expression barrésienne. En tant que défenseur de l'identité canadienne-française, Lionel Groulx se devait de proposer un idéal supérieur à ce que fut le régime Duplessis. Il devait mesurer les hommes d'État à l'aune du nationalisme intégral plutôt qu'à celle de la *realpolitik*.

Lionel Groulx n'était pas vraiment à l'aise dans l'action politique. C'était un homme d'action intellectuelle et morale. Ce prêtre-éducateur fut en quelque sorte le « directeur spirituel » de la nation canadienne-française. Il se devait de proposer à son petit peuple un idéal élevé pour l'orienter vers les plus hauts sommets de la civilisation. Maurice Duplessis était plutôt un habile gestionnaire du quotidien, l'homme du « terre-à-terre ». Le Penseur et le Tribun ne s'entendaient guère, mais le Québec avait besoin de ces deux brillantes figures de notre vie nationale.

¹⁶ Jules-Paul Tardivel, *Pour la Patrie : roman du XX^e siècle* (1895), Montréal, Hurtubise/HMH, Montréal, 1975, p. 51.

L'ACTUALITÉ DE LIONEL GROULX

Entretien au magazine *Le Harfang*¹

QUESTION – Pourrait-on dire que le nom de Linonel Groulx est aujourd'hui plus connu que son œuvre et sa pensée?

Le nom de Lionel Groulx symbolise aujourd'hui le Québec d'avant la Révolution tranquille, un peu comme le nom de Maurice Duplessis. Ce nom sonne bien aux oreilles des gens de droite, et mal aux oreilles des gens de gauche. Mais les uns et les autres n'ont probablement jamais lu Groulx. S'ils le faisaient, ils découvriraient un auteur d'une grande richesse qui était d'abord un homme de son temps, mais dont la pensée reste néanmoins d'actualité parce qu'elle a une portée universelle, comme toutes les grandes œuvres littéraires classiques. J'invite les Québécois à lire Groulx, en commençant par son roman de vulgarisation politique, *L'appel de la race* (1922). Mais je les mets en garde : ils risquent de perdre quelques préjugés et de trouver autre chose que ce qu'ils recherchaient. Ce fut mon cas. Je me suis d'abord intéressé à Groulx par nationalisme, mais c'est son catholicisme qui m'a accroché. Lionel Groulx a joué un rôle majeur dans ma conversion à la foi catholique.

QUESTION – En quoi Groulx est-il toujours actuel?

Groulx reste actuel à condition de traduire son discours, qui peut paraître vieillot, dans un langage moderne, à condition de transposer dans le Québec contemporain les problématiques de l'entre-deux-guerres. Et ce n'est pas très difficile. Dans les années

¹ « La pensée du chanoine Groulx : entretien avec Jean-Claude Dupuis », *Le Harfang*, Magazine de la Fédération des Québécois de souche, vol. 2, n° 2 (décembre 2013), p. 9-12. <http://quebecoisdesouche.info/>

1920, on parlait et on écrivait mal le français, on voulait enseigner l'anglais dès le primaire, on comptait sur les capitaux américains pour développer l'économie, on qualifiait le nationalisme de « repli sur soi », les campagnes se dépeuplaient au profit de Montréal, les traditions culturelles se perdaient, les politiciens étaient aussi arrivistes qu'insignifiants. Tout cela ressemble beaucoup au Québec actuel. Quant aux solutions proposées par Groulx et *L'Action française*, elles seraient encore aujourd'hui en mesure de sortir le Québec de son marasme : un retour à la foi catholique et à la culture française classique en s'appuyant sur le nationalisme économique et l'indépendance politique.

QUESTION – Pour revenir à *L'Action française* de Montréal, aurait-elle été le précurseur des mouvements de défense du français d'aujourd'hui?



Rassemblement pour la défense de la langue française à Montréal le 12 mars 1989
Source : Archives de la Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ).

Oui, *L'Action française* était d'avant-garde dans ce domaine. Elle comprenait que la survie de la langue française dépendait du progrès général de la société canadienne-française : économique, politique et culturel. L'anglomanie, que l'on défendait dans les années 1920 au nom de l'empire britannique, et que l'on défend aujourd'hui au nom de « l'ouverture sur le monde », était l'ennemi juré de *L'Action française*. Toutefois, les

nationalistes de ce temps ne comptaient pas sur la loi pour défendre le français. Ils essayaient plutôt de changer la mentalité de leurs compatriotes. Et l'histoire ne leur a-t-elle pas donné raison? La Loi 101 fut une bonne chose, mais la situation du français semble pourtant plus fragile aujourd'hui qu'en 1960, du moins à Montréal. Il faut sûrement renforcer la *Charte de la langue française*, mais ce n'est pas suffisant. Il faudrait surtout renationaliser le cœur et l'esprit des Québécois. La défense de la langue française est une question d'éducation plutôt que de législation. Et ce n'est pas avec l'idéologie mondialiste qu'on y arrivera.

QUESTION – En quoi la vision de l'homme selon L'Action française était-elle idéalisée?

L'Action française était un mouvement intellectuel d'élite qui voyait les choses d'un point de vue élitiste. C'est normal, et c'est même le rôle des intellectuels que de proposer un idéal élevé. Les dirigeants politiques doivent ensuite composer avec la réalité, avec une société qui n'est évidemment jamais aussi idéale. La politique, c'est l'art du possible, dit-on. Mais dans une société comme la nôtre, où l'idéal se réduit au bonheur, voire au plaisir, individuel et matériel, il ne faut pas s'étonner que la classe politique ait sombré dans la corruption. Marcel de Corte parlait de « l'intelligence en péril de mort ». Nos médias et nos universités prouvent que l'intelligence est définitivement morte, et depuis longtemps. Ceux qui défilent, ou qui devraient défiler, devant la Commission Charbonneau ne sont que les vers qui remuent dans le cadavre².

Lionel Groulx proposait une « certaine idée du Canada français ». L'Homme canadien-français devait se former à l'école du catholicisme romain et du classicisme français. C'était « l'honnête homme » du Grand Siècle, un héros cornélien au service de Dieu et de la Patrie. Le personnage de Lantagnac dans *L'appel de la race* représente le Canadien français idéal selon Groulx. C'était sûrement idéaliste, voire un peu naïf. Groulx a reproché à Duplessis de ne pas correspondre à ce chef idéal. C'est un reproche injuste à mon avis. Duplessis n'était pas un personnage de roman. C'était un homme réel qui dirigeait un Québec réel, donc un peu trivial. Mais il fut néanmoins le plus grand premier ministre de notre histoire. Pourtant, je ne blâme pas Groulx d'avoir proposé à ses compatriotes un idéal aussi élevé. L'archer doit viser plus haut que la cible. Lorsqu'un « réaliste » me dit que « ce n'est plus possible », que « les temps ont changé », qu'on ne peut pas « retourner en arrière »; je lui réponds, comme Groulx : « Vous êtes de la génération des morts, nous sommes de la génération des vivants. »

² Commission Charbonneau : enquête sur la corruption dans le processus d'attribution des contrats de travaux publics en lien avec le crime organisé et le financement des partis politiques (2011-2015).

QUESTION – La position de Groulx sur les Juifs a souvent été dénoncée, quelle était la position de l'AF sur les Juifs?

Groulx et *L'Action française* ont très peu parlé des Juifs. Ils pensaient sans doute, comme la plupart des catholiques de ce temps, que les Juifs jouaient un rôle subversif dans la société. On parlait alors beaucoup du « complot judéo-maçonique ». Groulx semble avoir apprécié le livre du prêtre argentin Julio Meinvielle sur *Les Juifs dans le mystère de l'histoire* (1936). Cet ouvrage illustre bien le regard que les catholiques de l'entre-deux-guerres portaient sur la « question juive », et il serait sûrement qualifié aujourd'hui d'antisémite. Mais l'on ne peut pas accuser Groulx d'antisémitisme, car il n'avait pas tendance à ramener tous les problèmes sociaux au « complot juif ».

Lionel Groulx cherchait à réformer les Canadiens français de l'intérieur plutôt qu'à abattre des ennemis extérieurs. Groulx n'avait rien contre les Anglais, les Américains ou les Juifs. Mais il critiquait sévèrement les Canadiens français qui refusaient d'être eux-mêmes, qui refusaient de défendre et de transmettre leurs traditions nationales sous prétexte « d'assimiler certains éléments de la culture anglo-saxonne pour remporter la lutte pour la vie ». Aujourd'hui, on dirait plutôt « pour s'ouvrir sur le monde et relever le défi de la mondialisation des marchés ». Mais l'idée est la même. Ce que j'aime de Groulx, c'est qu'il dénonce les défauts de ses compatriotes au lieu de pourfendre les étrangers. Ça me paraît plus positif et plus efficace. « Si vous voulez combattre le protestantisme, disait un pape du XVI^e siècle, soyez de meilleurs catholiques. » De la même manière, je dirais : « Si vous voulez combattre le mondialisme, redevenez de vrais Québécois, c'est-à-dire des Canadiens français. »

QUESTION – Vous affirmez que le remplacement du terme « Canadien français » par « Québécois » est lié au laïcisme, ne serait-ce pas plutôt lié au multiculturalisme?

Le terme « Québécois » s'est imposé à la fin des années 1960, mais le discours multiculturaliste n'a véritablement émergé que dans les années 1980. À mon avis, ce n'est donc pas le multiculturalisme qui est le facteur d'explication de ce changement de nom. Dans les années 1970, on se disait « Québécois » par indépendantisme ou parce que ça faisait plus jeune et plus moderne, entendons moins catholique et moins conservateur. Mais le Québécois restait un descendant des Français qui avaient colonisé la vallée du Saint-Laurent au XVII^e siècle. Lorsque les anglophones ont fondé, en 1982, une association pour combattre la Loi 101, ils l'ont appelée « Alliance-Québec », et non pas « Alliance-Canada ». Les Anglais nous volaient ainsi le nom de *Québécois*, comme ils l'avaient fait au XIX^e avec notre nom de *Canadiens*. Au référendum de 1980, les fédéralistes avaient un slogan d'une portée symbolique considérable : « Mon NON est Québécois. ».

C'était un jeu de mot qui pouvait s'entendre ainsi : « Mon NOM est Québécois ». Ça voulait dire que l'on pouvait être fédéraliste tout en étant un bon Québécois. Les Québécois n'étaient pas seulement les péquistes, ni même les descendants des colons français. C'était tous les citoyens qui habitaient le territoire de la province de Québec, quelle que soit leur race, leur langue, leur religion, ou leur préférence constitutionnelle.

Le « nationalisme territorial » est un concept fédéraliste qui correspond à la vision antinationaliste de Pierre-Elliott Trudeau. Quand on pense qu'il a été récupéré par le PQ, ça montre la bêtise congénitale de nos pseudo-souverainistes. Un péquiste, c'est quelqu'un qui pense comme un libéral, mais dans un cadre géographique plus restreint. Il veut faire du Québec souverain un modèle réduit du Canada : un pays multiculturel, bilingue et même fédéral (les régions administratives deviendraient des États régionaux). C'est un peu comme la *Charte des valeurs québécoises*, qui n'est qu'une servile imitation du laïcisme républicain français. Les péquistes sont des colonisés. Leurs modèles sont canadiens-anglais, américains ou français. Ils ne puisent jamais aux sources de notre histoire et de notre identité nationale. Ils sont incapables d'élaborer un projet de société authentiquement québécois.

QUESTION – L'AF a mené un combat contre l'école obligatoire, un combat qui peut sembler farfelu aujourd'hui. En quoi l'obligation scolaire a-t-elle pavé la voie à la déconfessionnalisation des écoles?

Le progrès de l'instruction était l'une des idées maîtresses de *L'Action française*. Mais la revue considérait qu'une loi d'obligation scolaire n'était ni nécessaire ni efficace pour atteindre cet objectif. À ses yeux, une telle loi risquait par ailleurs de provoquer des « dommages collatéraux », si je puis dire. Le combat contre l'école obligatoire n'était pas farfelu, même s'il n'est plus compris aujourd'hui. Il reposait sur l'idée que l'éducation des enfants relève des parents du point de vue naturel et de l'Église du point de vue surnaturel. Jamais de l'État, dont le rôle se limite à soutenir, et non pas à diriger, les corps intermédiaires de la société. C'est un principe de « droit naturel » pour reprendre le langage de la philosophie thomiste. Si l'on reconnaît à l'État une autorité directe sur l'éducation des enfants, plutôt qu'une autorité indirecte déléguée par la famille ou par l'Église, on concède à l'État un droit d'intervention dans presque tous les domaines de la vie sociale, et même de la vie privée. On ouvre la porte au totalitarisme. S'il peut vous éduquer, *Big Brother* peut également vous regarder et vous diriger, corps et âme. C'est logique. Les partisans de l'école obligatoire avaient une vision simpliste des choses : il est bon de s'instruire, donc l'État doit obliger le peuple à s'instruire. Mais c'est un faux raisonnement. D'une part parce que l'on n'instruit pas quelqu'un contre sa volonté. Les jeunes qui se sentent emprisonnés dans les écoles secondaires jusqu'à l'âge de 16 ans, et qui rêvent d'être ailleurs, ne s'instruisent pas vraiment. L'instruction doit reposer sur la collaboration, pas sur la coercition. D'autre part, l'obligation scolaire découle d'un

principe antinaturel et totalitaire, l'idée que les citoyens appartiennent à l'État. Lorsqu'une société méprise le droit naturel, elle s'édifie sur des principes contre-natures, et un grave désordre s'ensuivra à terme. Le mariage des personnes de même sexe montre jusqu'où peut conduire le non-respect du droit naturel. Mais ce n'est que la pointe de l'iceberg du désordre philosophique qui règne dans notre civilisation depuis 1789.

Quant à la déconfessionnalisation scolaire des années 1960, elle découle logiquement du principe de l'étatisme scolaire. Si l'école relève de l'État, et si l'État doit rester neutre sur le plan religieux, les écoles publiques doivent être laïques. Or rappelons-nous que la province de Québec n'était pas un État constitutionnellement catholique au temps de *L'Action française*. Le Canada, incluant le Québec, était un État non-confessionnel (*undenominational*) en vertu d'une loi de 1852. L'Église occupait certes une grande place dans la société québécoise des années 1920, mais l'État reposait sur des principes de droit libéral plutôt que de droit chrétien. Or un principe conduit toujours au bout de sa logique, car ce sont les idées qui mènent le monde.

QUESTION – En quoi la Révolution tranquille est-elle l'héritière de la Révolution française de 1789?

Contrairement à ce qu'enseignent nos manuels scolaires de désinformation historique, la Révolution française de 1789 n'était pas essentiellement une révolution politique, le renversement de la monarchie par la démocratie. C'était une révolution religieuse comparable à la Réforme protestante du XVI^e siècle. La *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 proclame que l'autorité vient du Peuple, et non de Dieu. L'État remplace l'Église. La franc-maçonnerie, d'origine protestante, persécute la religion catholique. Un prêtre sur quatre y perdit la vie. Au début, les révolutionnaires ne voulaient pas se débarrasser du roi. Ils se seraient contentés d'une monarchie parlementaire, à condition que le catholicisme perde son statut de religion d'État. Ils sont devenus républicains parce que Louis XVI avait refusé de signer le décret de persécution du clergé. Ils ont guillotiné le roi parce qu'il n'a pas voulu marcher en tête de la Révolution contre l'Église. Ils auraient préféré que Louis XVI soit un « despote éclairé » (entendons anticatholique) dans l'esprit des Philosophes des Lumières. Il faut rétablir la vérité historique : les hommes de 1789 n'étaient pas des démocrates.

Il faut également rétablir la vérité en ce qui concerne la Révolution tranquille. Ce ne fut pas un mouvement de modernisation et de démocratisation de la société québécoise. Le Québec d'avant 1960 était moderne et démocratique. Mais il était également catholique, et c'est ce qui déplaisait aux révolutionnaires tranquilles, qui étaient généralement des catholiques pratiquants, quoique des catholiques libéraux ou modernistes imbus de l'esprit de Vatican II. Le cœur de la Révolution tranquille, c'est la déchristianisation de notre système d'enseignement. C'est une rébellion de l'État contre l'Église tout

à fait comparable à la Révolution française, bien que non sanglante. Les deux révolutions confessent le même principe : « Jésus-Christ ne doit pas régner sur la société; nous n'avons pas d'autre roi que César (entendons l'État). »

QUESTION – Finalement, avec la démographie actuelle, un nationalisme intégral à la Groulx est-il encore possible?

La dénatalité et l'immigration massive menacent certainement la survie de la nation canadienne-française, comme de toutes les nations occidentales, y compris le Canada anglais. Mais à mon avis, c'est la déchristianisation qui est à l'origine du déclin de l'Occident. Le multiculturalisme est une conséquence plutôt qu'une cause. Je ne sais pas si le nationalisme intégral à la Groulx est encore possible, mais je sais qu'il est encore souhaitable, non seulement pour la survivance nationale, qui est un bien en soi, mais aussi pour la justice sociale et la richesse culturelle, qui sont des biens d'une plus haute valeur.

Toutefois, le principal problème de notre civilisation, c'est la crise interne de l'Église catholique. Depuis Vatican II, la hiérarchie ecclésiastique est sous l'emprise de la « secte moderniste », qui avait déjà été dénoncée par le pape saint Pie X dans l'encyclique *Pascendi* (1907). Si l'Église s'est effondrée dans les années 1960, au Québec comme ailleurs, c'est parce qu'elle a été trahie par son clergé. L'étude de Michael Gauvreau sur *Les origines catholiques de la révolution tranquille* (2008) a mis au jour l'action subversive des prêtres progressistes de 1930 à 1970. Mais la Révolution tranquille n'est que le volet québécois de la Révolution conciliaire, de cette « autodestruction de l'Église », pour reprendre l'expression du pape Paul VI, qui fut lui-même, paradoxalement, le maître d'œuvre de cette autodestruction.

Le nationalisme intégral groulxien repose sur l'union de la foi catholique et de la langue française. Le Québec doit se convertir pour retrouver son identité nationale. Mais il faudrait d'abord que le clergé se reconvertisse lui-même à la foi catholique intégrale, notamment par un retour à la messe traditionnelle en latin.

Cette solution peut paraître utopique dans l'état actuel de la société. Mais je dirais comme Maurice Barrès : « Si vous ne pouvez pas reconstruire cette France (ou ce Québec) idéale dans la société, commencez par la reconstruire en vous-même. »

LE SAINT FRÈRE ANDRÉ

La canonisation du frère André, le 17 octobre 2010, a soulevé beaucoup d'intérêt et d'enthousiasme au Québec¹. Le journal *Le Devoir* avait prédit qu'elle susciterait moins de réaction que la béatification de 1982 parce qu'« elle n'a aucune résonance dans nos vies, aucun sens pour les jeunes générations² », mais il s'est trompé³. Les médias ont largement, et plutôt respectueusement, couvert l'événement. Les pèlerins se sont bousculés pendant des semaines à l'Oratoire Saint-Joseph. Les dévots du frère André ont rempli le stade olympique de Montréal lors d'une cérémonie d'action de grâce. Le premier ministre du Canada, Stephen Harper, et le premier ministre du Québec, Jean Charest, ont assisté à l'événement. C'était peut-être par opportunisme politique, mais cela prouve qu'à leurs yeux, cette canonisation avait une certaine « résonance » dans la vie de leurs concitoyens. Un sondage a révélé que 35% des Québécois croyaient aux miracles du frère André, contre 22% qui n'y croyaient pas et 43% d'indécis⁴. En 1937, près d'un million de personnes avaient défilé devant le cercueil du célèbre thaumaturge. C'était une autre époque, dira-t-on. Mais qui aurait cru que le frère André pouvait encore déplacer des foules, soixante-treize ans après sa mort, et dans une société aussi laïque que le Québec contemporain? Peut-on en conclure que la foi catholique n'est pas aussi moribonde que le prétendent les médias? Serait-ce le signe de la survivance d'un quelconque « pays réel » derrière le « pays légal », pour reprendre l'expression maurassienne?

¹ Article publié sous le titre « Le frère André de Montréal, apôtre de saint Joseph et thaumaturge (1845-1937) », *Le Sel de la Terre*, n° 76 (printemps 2011), p. 56-69.

² Josée Bilodeau, « Canonisation du frère André : perte de sens », *Le Devoir*, 20 février 2010.

³ « Canonisation du frère André : crypte comble à l'Oratoire », *Presse canadienne*, 18 octobre 2010; Christian Roux, « Canonisation du frère André, place Saint-Pierre, à Rome : la foule acclame saint Alfred Bessette », *Le Devoir*, 18 octobre 2010; Marco Bélair-Crinio, « Gloire au frère André, au plus haut des ... gradins! », *Le Devoir*, 1^{er} novembre 2010.

⁴ Sondage Léger Marketing, 16 octobre 2010.



Cérémonie d'action de grâce au Stade olympique pour la canonisation du frère André.

[© L'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal - Congregation sainte-croix](#)

UN FRÈRE HUMBLE MAIS ÉTONNANT

Alfred Bessette (1845-1937) est né dans une modeste famille de treize enfants, au Mont Saint-Grégoire dans la région de Montréal. Orphelin de père et de mère dès l'âge de douze ans, il fut recueilli par une tante. Il était petit de taille (1,50 m) et fragile de santé. Il n'est presque jamais allé à l'école. Il lisait péniblement et il lui fallait cinq minutes pour écrire son nom. Il souffrit pendant toute sa vie de graves problèmes de digestion, ce qui ne l'empêchait pas de s'imposer de lourdes pénitences alimentaires et de porter une ceinture à pointes de fer. Il apprit les métiers de boulanger et de cordonnier (1862) avant de « s'exiler aux États » (1863-1867), comme on disait alors, pour travailler dans les usines de textiles de la Nouvelle-Angleterre. Son expérience américaine lui permit d'apprendre l'anglais, ce qui lui sera fort utile par la suite. Mais il revint heureusement au Québec et s'engagea au service du curé de Saint-Césaire (1868), qui l'orienta vers la vie religieuse. Alfred Bessette entra au noviciat de la Congrégation de Sainte-Croix (1870). Cette communauté enseignante d'origine française avait été fondée en

1818 par les abbés Jacques-François Dujarié et Basile-Antoine Moreau⁵. L'évêque de Montréal, Mgr Ignace Bourget, l'avait fait venir au Canada en 1847. La communauté hésitait à admettre Alfred Bessette à la profession religieuse à cause de sa mauvaise santé. Mgr Bourget, qui savait discerner les vocations, intervint en sa faveur. « Si ce jeune homme devient incapable de travailler, il saura au moins bien prier », finit par conclure le maître des novices. Alfred Bessette fit sa profession perpétuelle en 1874, sous le nom de « frère André », en l'honneur du curé André Provençal qui l'avait dirigé vers la vie religieuse.



Frère de la Congrégation de Sainte-Croix (1874).

Source. : [© Congrégation de Sainte-Croix \(Québec\)](#).

Le frère André occupa jusqu'en 1904 l'humble fonction de portier du Collège Notre-Dame, une maison d'enseignement située au pied du Mont-Royal, la colline de 234 mètres où s'élèvera plus tard le majestueux Oratoire Saint-Joseph. Son sens de l'humour était remarquable. Le frère André disait : « Après mon noviciat, mes supérieurs m'ont mis à la porte; et j'y suis resté quarante ans. » Il ne se démarquait en rien, sinon par son obéissance, son ardeur au travail et sa grande dévotion à saint Joseph. Mais sa réputation de thaumaturge commença à se répandre en 1878, lorsque les *Annales de l'Association de Saint Joseph*, publiées à Paris, rapportèrent la guérison miraculeuse du frère Aldéric, qui risquait de se faire amputer la jambe à cause d'une infection mal soignée. Le frère André lui avait recommandé de frotter sa plaie avec l'huile d'une lampe qui avait brûlé devant une statue de saint Joseph, et le mal avait disparu au bout de quelques jours.

⁵ Étienne Catta, *Le T.R.P. Basile-Antoine Moreau (1799-1873) et les origines de la Congrégation de Sainte-Croix*, Montréal et Paris, Fides, 1950-1955, 3 vol.



Le Collège Notre-Dame à Montréal Entre 1870 et 1920.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

En 1904, le frère André fit construire sur le Mont-Royal une petite chapelle de bois consacrée à saint Joseph. Elle pouvait contenir dix personnes. Il y dépensa toutes ses économies, soit les 200\$ qu'il avait ramassés au fil des années en coupant les cheveux des élèves du Collège Notre-Dame, à cinq sous la coupe. Comme toutes les œuvres divines, celle de l'Oratoire Saint-Joseph débuta bien modestement, si l'on pense que la basilique actuelle doit valoir plusieurs centaines de millions de dollars.

Le frère André recevait de plus en plus de visiteurs. Il prescrivait les mêmes remèdes pour tous les maux, qu'ils soient physiques ou spirituels : neuvaine, médaille et huile de saint Joseph. Les récits de guérison se multipliaient dans les journaux, comme celui de Martin Hannon qui retrouva l'usage de ses deux jambes complètement broyées par la chute d'un bloc de marbre⁶. Les malades n'étaient pas tous guéris, mais ils repartaient tous consolés.

⁶ « Une guérison miraculeuse à l'Oratoire Saint Joseph », *La Patrie* (Montréal), 10 janvier 1910.



La chapelle primitive en 1908. Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).



Chapelle du Frère André. Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec.



Mgr Paul Bruchési.

Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

Au début, les autorités ecclésiastiques considéraient ces histoires de miracles comme de la superstition. Le Dr Charrette, médecin du Collège Notre-Dame, accusait le frère André de charlatanisme. On le surnommait le « frère grasseyeux » par dérision pour l'usage de l'huile de saint Joseph. Le Père Georges-Auguste Dion, supérieur provincial de la Congrégation de Sainte-Croix, consulta l'archevêque de Montréal, Mgr Paul Bruchési, qui lui fit la sage réflexion de Gamaliel (Ac 5, 38-39) : « Si l'on demandait au frère André de ne plus recevoir de malades, obéirait-il? – Il le ferait immédiatement, répondit le provincial. – Laissez-le donc faire. Si l'œuvre est humaine, elle tombera d'elle-même; si elle est divine, elle subsistera. »

Et l'œuvre subsista. Le frère André guérit d'une hémorragie nasale l'épouse du Dr Charrette, qui se convertit et qui devint ensuite l'un des plus ardents zélateurs de l'Oratoire Saint-Joseph. Les jeunes frères de la communauté cessèrent de se moquer du « vieux fou » lorsqu'ils virent le frère

André passer à travers les portes de la chapelle qu'ils avaient verrouillées, par gaminerie plus que par méchanceté, pour l'empêcher d'aller prier la nuit, comme à son habitude. Mais un fait plus extraordinaire ébranla les supérieurs de la Congrégation de Sainte-Croix. En 1910, le frère André demanda qu'on lui adjoigne un prêtre pour entendre les confessions des malades. « Demander une faveur à saint Joseph sans être d'abord en règle avec le Bon Dieu, ce n'est pas chanceux », disait-il. On désigna le Père Adolphe Clément, qui était aveugle. « Je ne pourrai pas vous être d'un grand secours, dit-il, puisque je ne peux ni célébrer la messe ni lire mon bréviaire. » - « Vous commencerez demain », répondit le frère André. Et le lendemain, le jeune prêtre de trente-trois ans recouvra la vue, tout en conservant la malformation qui provoquait la cécité. « Vos yeux ne peuvent pas voir », disaient les médecins. « Et pourtant, je vois », répondait-il comme le miraculé de l'Évangile.

En 1912, Mgr Bruchési affirma publiquement qu'il croyait aux récits de miracles et qu'il projetait d'ériger sur le Mont-Royal une basilique digne de saint Joseph.

À SON BOURREAU DE TRAVAIL

En 1913, les amis du frère André firent construire près de la chapelle du Mont-Royal, entre-temps agrandie, un bureau et une salle d'attente chauffés pour recevoir les malades et les pénitents. Le frère André fut alors nommé « gardien de l'oratoire » par ses supérieurs. Le saint thaumaturge passera le reste de sa vie dans ce qu'il appelait son « bourreau de travail », accueillant à chaque jour des visiteurs au rythme de quarante à l'heure.

Le frère André n'était pas loquace. Il recommandait simplement d'avoir confiance en saint Joseph. Mais il avait parfois des répliques cinglantes : « Pourquoi venez-vous me voir alors que vous n'êtes pas malade? », dit-il à un moribond qu'il avait guéri avant même de le rencontrer. Ou encore : « C'est votre fille qui est maquillée comme une poupée? Vous devriez avoir honte, Madame. » Tout comme le Padre Pio, le frère André pouvait lire dans les âmes : « Pensez-vous, dit-il un jour à un aveugle, que saint Joseph vous guérira, alors que vous vivez avec la femme d'un autre? » L'apôtre de saint Joseph n'hésitait pas à admonester les femmes qui étaient vêtues de manière inconvenante : « Vous avez mal à la gorge, dit-il à une dame largement décolletée? Frottez-vous avec de l'huile de saint Joseph jusqu'à ce que le linge repousse! »

Aujourd'hui, on reproche parfois au frère André sa rudesse de langage. Mais c'était la manière dont on s'exprimait dans les classes populaires du Québec de ce temps. Le style campagnard du frère André ne choquait personne. Il plaisait même aux gens du peuple, qui étaient habitués d'entendre les curés parler bien plus durement en chaire. Néanmoins, une dame fut un jour offusquée que le frère André lui ait reproché sa tenue indécente. Mais pendant qu'elle vociférait contre lui, ses amies lui firent remarquer qu'elle ne s'était même pas aperçue qu'elle pouvait maintenant marcher sans ses béquilles. Certes, le frère André avait parfois des sautes d'humeur, surtout dans sa vieillesse alors qu'il souffrait de terribles maux d'estomac. Mais son confident, le Père Émile Deguire, a dit qu'il les regrettait amèrement. La sainteté n'est pas synonyme de perfection. Le Bon Dieu laisse toujours aux saints quelques défauts pour les garder dans l'humilité.

De toute manière, le sens de l'humour du frère André compensait ses impatiences. Il racontait, à la blague, qu'il avait reçu un homme en béquilles, accompagné de sa femme. L'épouse commença à décrire les malheurs de son mari. « Taisez-vous Madame, dit sèchement le frère André, qui trouvait les femmes trop bavardes; je préfère entendre votre époux. » Après cette courte entrevue, le brave homme repartit en s'appuyant toujours sur ses béquilles. « Le frère André ne t'a pas guéri? », lui demandèrent ses amis. « Non, répondit l'infirmes, mais il a réalisé un plus grand miracle : il a réussi à faire taire ma femme, ce que je n'ai jamais pu faire en quarante ans de mariage! »



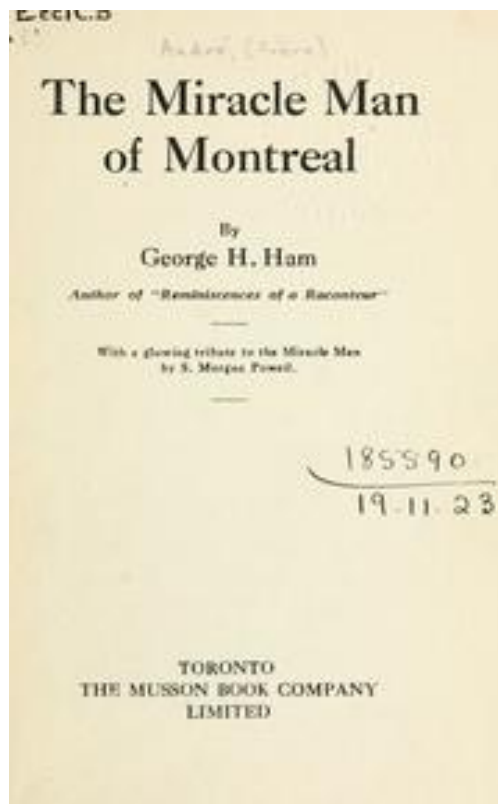
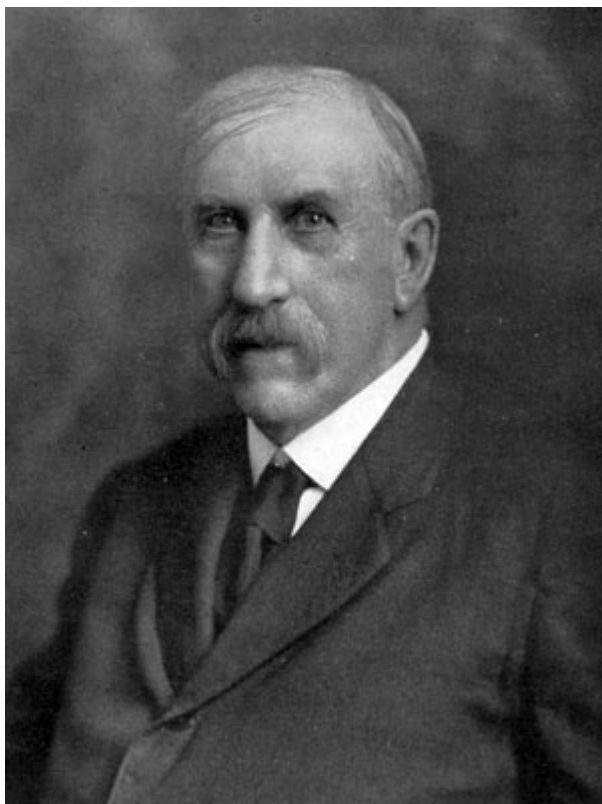
La chambre du frère André à l'Oratoire.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

La réputation de thaumaturge du frère André attira l'attention d'un journaliste canadien-anglais de renom, qui était devenu le directeur des relations publiques de la puissante compagnie de chemins de fer *Canadian Pacific*, le colonel George Henry Ham. Ce protestant rationaliste écrivit le premier ouvrage sur le frère André, mais en précisant qu'il n'était « en aucune façon inspiré par l'Église catholique romaine⁷ ». George Ham croyait aux miracles et il constatait avec admiration que le frère André guérissait des protestants et des juifs autant que des catholiques, mais il ne semble pas s'être converti à la foi catholique⁸. « Même s'ils voyaient des morts ressusciter, disait Notre-Seigneur, ils ne croiraient pas. »

⁷ George H. Ham, *The Miracle Man of Montreal*, Toronto, The Musson Book Co., 1922, 68 p.; traduit en français par Raoul Cloutier sous le titre *Le thaumaturge de Montréal*, Toronto, The Musson Book Co., 1922, 72 p.

⁸ Valérie Knowles, « George Henry Ham (1847-1926) », *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*.



George Ham fit connaître le frère André

Source : [Wikipédia](#) - The Manitoba Historical Society (originally published in George Ham's *Reminiscences of a Raconteur*, 1921).

The miracle man of Montreal, 1922. Source : [Archives.org](#).

L'opuscule de George Ham fit connaître le frère André dans le monde anglo-saxon. Le roi George V l'a même lu avec intérêt. Un jour, le frère André reçut la visite d'un digne prélat anglican. « Je suis le chapelain du roi d'Angleterre, lui dit-il. Sa Majesté a lu l'ouvrage de George Ham à votre sujet et elle m'a demandé de venir vous saluer lors de mon prochain voyage au Canada. » Le frère André ne parut guère impressionné par la courtoisie royale. Il s'excusa en disant que des malades l'attendaient à son bureau.

UN SAINT APOLITIQUE?

Le frère André ne se mêlait pas des controverses politiques et religieuses de son temps. Il ne devait pas y comprendre grand-chose. Il gardait toujours le silence en présence d'un prêtre : « Que voulez-vous qu'un ignorant comme moi dise à quelqu'un qui a étudié la théologie? » Mais plusieurs clercs, dont les archevêques de Montréal, Mgrs Paul Bruchési et Georges Gauthier, aimaient discuter de spiritualité avec lui. Le caractère apolitique de l'œuvre du frère André explique en partie sa popularité actuelle.

Le bon frère priait et guérissait les malades. Les modernistes n'ont rien contre cela. Les charismatiques vont même se délecter des récits de miracles. Le type de sainteté du frère André ne semble pas « déranger » le monde moderne, contrairement à celui d'un antilibéral comme Mgr Ignace Bourget. Et pourtant, la spiritualité du frère André, fondée sur l'esprit de pénitence et de sacrifice, devrait déranger l'hédonisme contemporain et le catholicisme postconciliaire à l'eau de rose.

Mais le frère André n'était peut-être pas aussi apolitique que l'on pense. Il montra à quelques occasions, rares mais significatives, son adhésion aux idées nationalistes, conservatrices et anticomunistes du clergé canadien-français de son temps.

Le frère André accueillait tout le monde, mais il hésita une fois à recevoir un visiteur. En 1923, Mgr Michael Fallon, évêque de London (Ontario), se présenta à l'Oratoire Saint-Joseph : « Est-il vrai que l'on accueille ici toutes sortes de personnes? – Bien sûr, lui répondit-on. – Si vous me connaissiez, vous hésiteriez à me recevoir, car je suis le pire ennemi des Canadiens français. »



Mgr Michael Francis Fallon. Source : [Southwestern Ontario Digital Archive](https://www.southwesternontario.ca/digital-archive/).

Le prêtre qui avait répondu au prélat n'avait pas reconnu le « terrible » Mgr Fallon. En 1912, le ministère de l'éducation de l'Ontario avait adopté le règlement XVII pour interdire l'usage du français dans les écoles bilingues de la province en vue d'assimiler la petite minorité francophone, qui formait 6% de la population. Le clergé canadien-français combattit ce règlement inique, qui fut finalement abrogée en 1927. Mais le clergé canadien-anglais, généralement d'origine irlandaise, soutenait la politique assimilatrice du gouvernement ontarien, car il estimait que l'Église catholique du Canada devait adopter la langue anglaise pour convertir la majorité anglo-protestante. Mgr Fallon se porta à la défense du règlement XVII. Ce prélat, par ailleurs intelligent, était une sorte de « colonisé-colonisateur », un Irlandais qui avait assimilé l'esprit impérialiste britannique au point de mépriser les Canadiens français. Cependant, il avait une grande dévotion à saint Joseph et il voulut rencontrer le frère André. Ce dernier refusa, mais ses supérieurs lui ordonnèrent de le recevoir. On ne pouvait tout de même pas éconduire un évêque de cette façon. Mgr Fallon demanda au frère André : « Est-ce bien vrai que saint Joseph vous accorde tout ce que vous lui demandez, tandis que nous autres, nous le prions sans rien obtenir? – Oh! Cela Monseigneur, je ne le crois pas parce que devant saint Joseph, nous sommes tous égaux. Lui, il ne fait jamais exception de personne. » L'évêque de London avait compris la leçon : le frère André l'invitait à traiter équitablement les Franco-Ontariens. Mgr Fallon changea ensuite d'attitude. Après sa mort (1931), il légua même une importante somme d'argent aux écoles françaises de l'Ontario. Le frère André aurait-il obtenu la « conversion » de l'évêque francophobe?

Un incident cocasse survint en 1930, lorsque le frère André reçut le nouvel évêque de Regina (Saskatchewan) et futur cardinal-archevêque de Toronto, Mgr James McGuigan. Ce dernier était d'origine irlandaise, mais il parlait parfaitement le français parce qu'il avait étudié au Grand Séminaire de Québec et à l'Université Laval. Le frère André pensait discuter avec un pur Canadien français : « J'espère, Monseigneur, que vos Irlandais ne vous font pas trop de misère, là-bas. – Mais mon frère, je suis irlandais! » Le prélat ne semble pas avoir été choqué par la bévue du frère André puisqu'il revint le voir fréquemment par la suite.

Le frère André ne cachait pas sa sympathie pour Maurice Duplessis, chef de l'Union nationale et premier ministre du Québec (1936-1939 et 1944-1959). Il avait souvent coupé les cheveux du petit Maurice, qui était pensionnaire au Collège Notre-Dame vers 1900. Duplessis était un habitué de l'Oratoire Saint-Joseph et il resta toujours en contact avec le frère André. Le premier ministre paya même le cercueil qui servit à ensevelir le saint frère en 1937.

Mais le frère André avait autant d'égards pour le rude adversaire de Duplessis, le chef du Parti libéral, Adélard Godbout, qui fut premier ministre du Québec de 1939 à 1944. Depuis sa jeunesse, Godbout souffrait d'un terrible mal de genou. Cette infirmité l'avait autrefois obligé à quitter le Grand Séminaire et elle risquait maintenant de briser



Adélard Godbout. Source : [Wikipédia - Université de Montréal, division des archives - E0082 - 1FP.05864](#).

sa carrière politique. En 1931, Adélard Godbout alla voir le frère André, qui obtint sa guérison sans tenir compte de sa couleur politique. Quelques jours plus tard, Godbout prit la parole au Club de la Réforme, le lieu de réunion de l'élite du Parti libéral. « Laissez-moi, dit-il, vous raconter l'histoire d'un homme qui fut guéri par le frère André. » Cet aréopage de libres-penseurs commençait déjà à se moquer de ces bondieuseries lorsque Godbout leur jeta une douche d'eau froide en disant : « Cet homme, c'est moi. »

Et qu'en était-il de la politique ecclésiastique? En 1927, le délégué apostolique à Ottawa, Mgr Andrea Cassulo, visita le frère André en compagnie de Mgr Gauthier. Il félicita le frère pour son œuvre et il se recommanda

à ses prières, mais en ajoutant avec un fort accent italien : « Prenez garde à l'esprit de superbe. » Mgr Gauthier éclata de rire : « Que voulez-vous que cette vieille canaille de frère André comprenne à l'esprit de superbe? Il ne sait ni lire ni écrire! » En fait, l'évêque de Montréal devait surtout s'amuser d'entendre un diplomate romain prêcher contre la vanité humaine.

La seule véritable préoccupation politique du frère André était la menace communiste. Il s'affligeait des persécutions subies par les catholiques en Russie depuis la Révolution bolchevique (1917), au Mexique pendant la guerre des Cristeros (1926-1929), en Espagne durant la guerre civile (1936-1939). Il priait constamment saint Joseph pour que le fléau du communisme épargne le Canada.



Mgr Georges Gauthier. Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).



← Le Prêtre Jésuite et martyr [Miguel Agustín Pro](#) en prière avant son exécution le 23 novembre 1927 pendant la guerre des Cristeros. [Source](#).

LA DÉVOTION À SAINT JOSEPH



Le bon saint Joseph. [Source](#).

Le frère André obtenait toutes ses faveurs par l'intercession de saint Joseph. Il se fâchait lorsqu'il entendait parler des « miracles du frère André ». Pour lui, il n'y avait que les « miracles de saint Joseph ». La dévotion du frère André pour saint Joseph s'inscrivait dans une longue tradition canadienne-française. Le culte à saint Joseph est apparu plutôt tardivement dans l'histoire de l'Église, vers la fin du Moyen Âge, dans le sillage de la spiritualité franciscaine. Instituée au XV^e siècle, la fête de saint Joseph ne devint obligatoire qu'en 1637. Le Père récollet Joseph Le Caron consacra le Canada à saint Joseph en 1624. Le pape Urbain VIII plaça l'œuvre d'évangélisation du Canada sous le patronage de saint Joseph en 1637. Selon saint Jean de Brébeuf, le chaste époux de la Vierge Marie pouvait aider les Indiens à surmonter le vice de la luxure, car « il est bien à craindre qu'ils ne s'effraient sur le propos de la pureté et chasteté, et qu'ils ne se rebutent à cette occasion de la doctrine du Fils de Dieu⁹ ». Au Québec, l'on retrouve très souvent le nom de « Saint-Joseph » dans la toponymie. Traditionnellement, tous les garçons canadiens-français étaient baptisés du prénom secondaire « Joseph ».

Étant quasiment illettré, le frère André n'a évidemment pas laissé d'écrits spirituels. Sa vie intérieure ne nous est connue que par les témoignages de ses proches. Saint Joseph avait été le compagnon et le confident de la vie errante d'orphelin et d'ouvrier du jeune Alfred Bessette. Le frère André comprenait que Jésus était l'unique source de sanctification, et Marie la médiatrice de toutes grâces. Mais il comprenait également que saint Joseph était, en tant que protecteur de l'Église, l'intendant qui distribuait aux hommes les largesses divines. L'œuvre du frère André favorisa un mouvement en faveur du Patron de l'Église universel. Pourtant, le frère André parlait assez peu de saint Joseph dans ses conversations intimes. Il préférait s'entretenir de la Passion de Notre-Seigneur ou des grandeurs de l'Eucharistie. Il recommandait toujours de faire une neuvaine à saint Joseph, mais une neuvaine de chemins de croix ou de communions. Le frère André s'efforçait d'orienter vers Dieu le culte à saint Joseph. Sa spiritualité ne se rattachait pas aux dévotions qui s'arrêtent aux saints sans remonter à la Trinité. Il critiquait l'ignorance religieuse de ceux qui demandaient des faveurs à saint Joseph sans se préoccuper de vivre en état de grâce. Il voyait la dévotion à saint Joseph comme une étape préliminaire

⁹ Jean de Brébeuf, « Relation de l'année 1636 », *Écrits en Huronie*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2000, p. 194.

au culte de la Sainte Vierge Marie, et notamment à Notre-Dame des Sept Douleurs qui était particulièrement honorée dans la Congrégation de Sainte-Croix.

Le frère André lisait peu et mal, mais il aimait relire un opuscule consacré à Marie-Marthe Chambon (1841-1907), une visitandine qui avait une dévotion spéciale aux saintes plaies de Notre-Seigneur¹⁰. La piété du frère André n'était pas celle d'un théologien, mais celle d'un ouvrier. C'était une piété simple et profonde, à la portée du peuple : faire une neuvaine, porter une médaille, monter les marches de l'Oratoire à genoux en récitant des *Ave Maria*, contempler les sept douleurs et les sept allégresses de saint Joseph. Le frère André avait une confiance absolue en saint Joseph, une confiance bien éloignée des peurs et des scrupules jansénistes. Le cœur de sa spiritualité, c'était le lien intime entre la dévotion à saint Joseph et la méditation de la Passion de Notre-Seigneur.

Lorsqu'on demandait au frère André pourquoi saint Joseph obtenait autant de faveurs pour les pèlerins de l'Oratoire, il répondait : « Pour que le peuple ouvre les yeux et qu'il se convertisse; mais le peuple reste aveugle. » Réponse étonnante. Le taux de pratique religieuse était pourtant élevé dans le Québec de ce temps. Mais cette pratique était sans doute superficielle. Ce n'était qu'une « religiosité sociologique », comme on dit de nos jours. En fait, le matérialisme des années 1920 (« les années folles ») préparait déjà l'effondrement spirituel des années 1960.

Et pourquoi certains pèlerins étaient-ils immédiatement guéris, alors que d'autres devaient attendre longtemps la faveur demandée? « Ceux qui sont immédiatement exaucés, répondait le frère André, n'ont pas la foi. Ils ont besoin de quelque chose de spectaculaire pour se convertir. Mais ceux qui ont la foi doivent souvent attendre, car le Bon Dieu les éprouve pour qu'ils puissent gagner plus de mérites. » Le frère André n'a jamais pu obtenir la guérison de sa propre cousine, qui était aveugle. « Tu as la foi, lui dit-il carrément, tu peux donc supporter ton épreuve pour te sanctifier. »

Le frère André a-t-il eu des visions ou des messages de saint Joseph? C'est possible, mais il fut très discret sur ce point. En 1915, Mgr Bruchési lui demanda si l'idée de construire une basilique sur le Mont-Royal lui avait été suggérée par une voix du ciel. Le frère lui répondit : « Il n'y a rien de tout cela. Je n'ai que ma grande dévotion à saint Joseph. C'est elle qui me guide et me donne une entière confiance. » Mais le cousin du frère André, Henri Bessette, affirme qu'il lui avait raconté, en 1925, que saint Joseph lui était apparu, vers 1904, pour lui demander de construire sur le Mont-Royal une chapelle en son honneur. Le fait semble confirmé par un autre témoignage. Le Père George-Auguste Dion voulait ériger la chapelle à un endroit, mais le frère André lui dit que saint Joseph lui avait plutôt indiqué tel autre endroit. Et le supérieur provincial de la Congrégation de Sainte-Croix se soumit à ce qu'il considérait être un ordre du ciel.

¹⁰ *Sœur Marie-Marthe Chambon et les Saintes Plaies de N.S.J.C.*, Chambéry, 1923, 60 p.

Le chanoine Étienne Catta, hagiographe du frère André, se demande comment un religieux aussi humble aurait pu engager les autorités de l'Église dans un projet aussi grandiose et coûteux que la construction de l'Oratoire Saint-Joseph (nous parlons ici de la basilique, et non de la chapelle initiale) sans y être poussé par une voix surnaturelle. Il pense que le frère André aurait eu ce que la théologie mystique appelle une « vision intellectuelle¹¹ ». C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre l'expression : « La dévotion qui me guide. »

D'autres phénomènes extraordinaires se sont produits dans la vie du frère André. Des témoins l'ont vu aurolé d'une lumière qui sortait d'une statue de saint Joseph. D'autres ont rapporté des cas de lévitation et de bilocation. Le frère André semble avoir été attaqué physiquement par le diable, comme le saint curé d'Ars. Il aurait eu une vision de la Vierge à l'Enfant, ainsi que de l'Œil de Dieu qui nous regarde. Saint Jean de la Croix recommande aux âmes de ne pas se préoccuper de ces phénomènes extraordinaires, sinon pour en extraire un sens surnaturel conforme à l'enseignement de l'Église¹². Or le frère André en tirait la leçon suivante : « Plus on est près de Dieu, plus on souffre. »

L'ORATOIRE DU MONT-ROYAL

La construction de l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal est sûrement l'un des plus grands miracles du frère André. Cette basilique est le plus important sanctuaire consacré à saint Joseph au monde. Elle avait le plus grand dôme après Saint-Pierre-de-Rome, jusqu'à ce que le président Félix Houphouët-Boigny fasse construire l'immense basilique Notre-Dame-de-la-Paix en Côte-d'Ivoire (1990). Comment expliquer qu'un humble frère convers, sans charisme ni éloquence, ait réussi à convaincre les autorités de la Congrégation de Sainte-Croix et de l'archevêché de Montréal à entreprendre un projet aussi audacieux ? Comment expliquer que le financement soit toujours arrivé à point nommé, en venant surtout des petites contributions des pèlerins et des abonnés des *Annales de Saint Joseph* ? La basilique fut construite entre 1916 et 1938. L'archevêché avait presque renoncé à compléter le dôme, en 1936, à cause de la crise économique. Le frère André déposa alors une statue de saint Joseph au milieu du chantier en disant : « Si saint Joseph veut être couvert, il y verra. » Quelques mois plus tard, la Congrégation de Sainte-Croix obtenait de manière inespérée un prêt bancaire pour terminer les travaux.

¹¹ Étienne Catta, *Le Frère André (1845-1937) et l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal*, Montréal et Paris, Fides, 1965, p. 845. Sur la notion de « vision intellectuelle », voir Réginald Garrigou-Lagrange, o.p., *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, tome II, Paris, Éditions de la Vie spirituelle, p. 550-551.

¹² Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, livre III, Paris, Seuil, 1947, p. 178.

Les autorités ecclésiastiques craignaient à juste titre que l'affluence des pèlerins ne diminue après la mort du frère André, mais ce ne fut pas le cas. Plus de soixante-dix ans après la disparition du saint thaumaturge, l'Oratoire Saint-Joseph attire encore plus de deux millions de visiteurs par année.



L'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal. Source : Wikipédia. Auteur : [Jeangagnon](#).

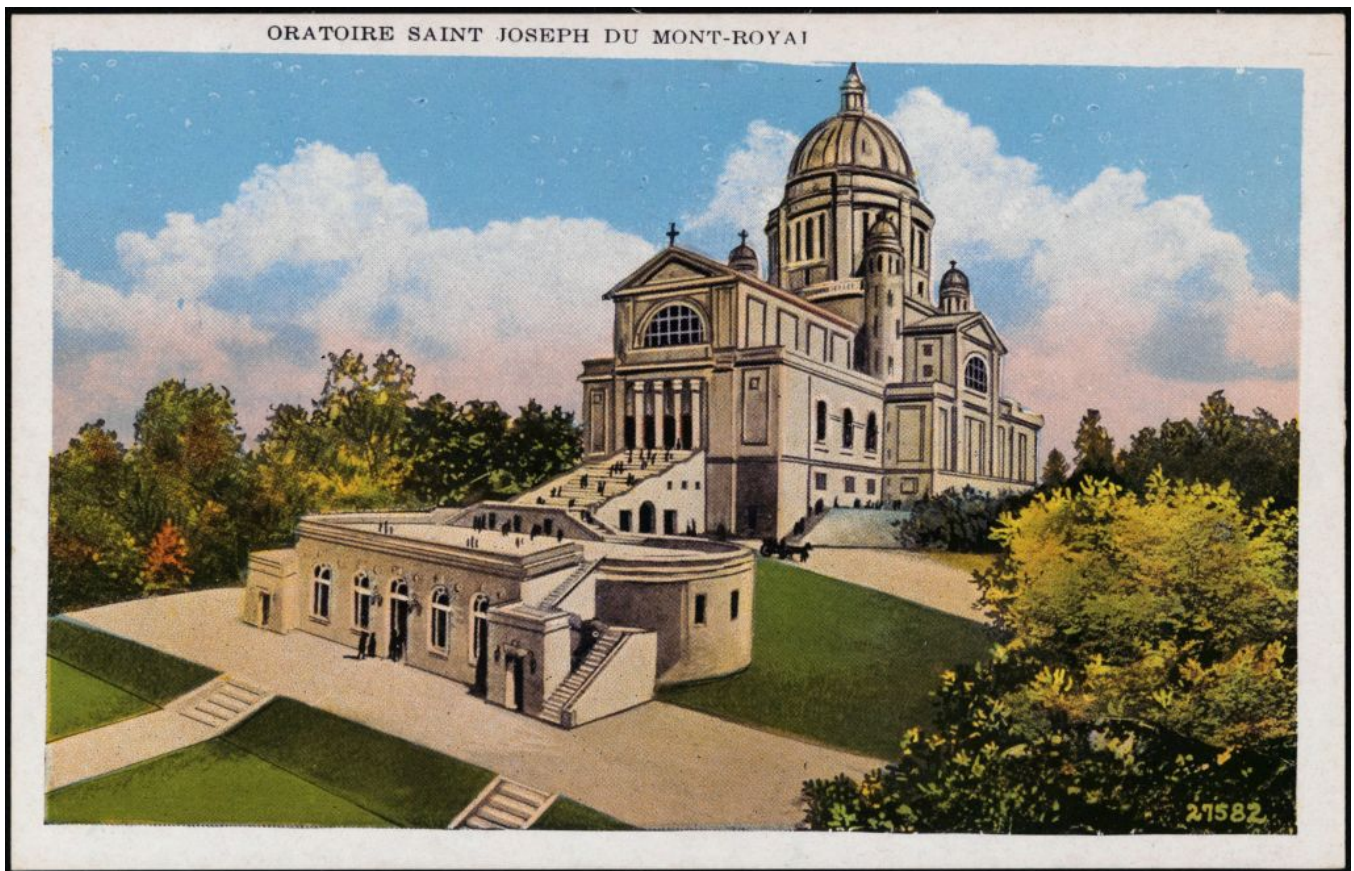
L'Oratoire est un édifice monumental, surtout avec l'éclairage nocturne, bien que la décoration intérieure soit plutôt décevante. Les plans initiaux ont été dessinés en 1914 par deux architectes canadiens, Dalbé Viau et Alphonse Venne. Son style néoclassique s'inspirait du Montmartre de Paris. Mais l'archevêché de Montréal décida, en 1936, de confier la fin des travaux au célèbre architecte religieux français, dom Paul Bellot, qui préférait le style médiéval au style renaissance. « Si je le pouvais, disait-il, je ferais dynamiter toutes les colonnes déjà construites. » Le changement d'architecte souleva la controverse dans les journaux, et il opposa l'archevêché, favorable à dom Bellot, à la Congrégation de Sainte-Croix, qui préférait conserver le plan initial. Quel était l'enjeu de cette querelle artistique ? Certains n'y ont vu qu'un conflit de générations entre deux styles architecturaux¹³. Mais d'autres l'ont interprétée comme une querelle doctrinale, accusant dom Bellot d'opérer une véritable « révolution » dans l'architecture religieuse. Le supérieur-général de la Congrégation de Sainte-Croix, le Père James W. Donahue, consulta l'architecte bostonnais Ralph Adam Cram, qui publia un rapport très hostile contre « l'hérésie artistique de dom Bellot », qu'il considérait comme un art moderniste, l'art d'une civilisation technocratique et matérialiste¹⁴. Mais l'archevêché de Montréal imposa son point de vue à la Congrégation de Sainte-Croix en invoquant le devoir d'obéissance d'une communauté religieuse à son ordinaire, et en menaçant même de porter le litige à Rome.

¹³ Père Aimé Trottier, « Une querelle des anciens et des modernes », *Annales*, janvier 1967.

¹⁴ Denise Robillard, *Les merveilles de l'Oratoire : l'Oratoire Saint Joseph du Mont-Royal (1904-2004)*, Montréal, Fides, 2005, p. 216.



Oratoire St-Joseph. Source : [Wikipédia](#). Auteur [lbabob](#).



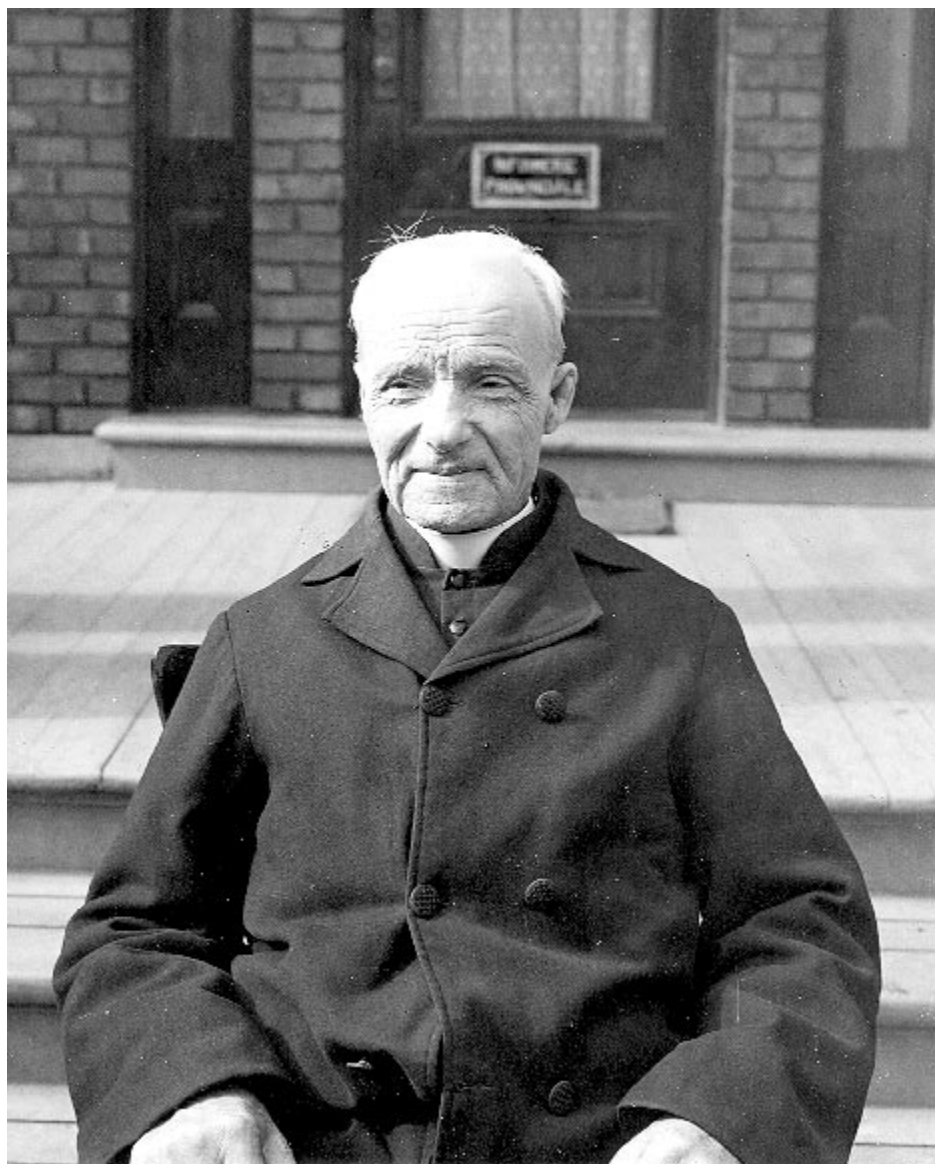
Le projet initial était de style néoclassique.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

La pauvreté de la décoration intérieure de l'Oratoire Saint-Joseph contraste avec la magnificence de son architecture. Au départ, la décoration fut confiée à de bons artistes, comme Alfred Laliberté (statue de saint Joseph), Henri Charlier (fresque du tombeau du frère André et statues des douze apôtres), Joseph Guardo (bas-reliefs) et Louis Parent (chemin de croix extérieur). Mais elle n'était malheureusement pas terminée lorsque survint le Concile Vatican II (1962-1965). Le superbe projet de décoration des Ateliers Labouret (France) fut écarté au profit d'un « style dépouillé », plus conforme « l'esprit de la nouvelle liturgie¹⁵ ». L'intérieur de l'Oratoire Saint-Joseph aurait normalement dû ressembler à la splendide basilique Saint-Anne-de-Beaupré, qui avait été décorée par les mêmes Ateliers Labouret, à peine quelques années avant que « l'esprit du Concile » n'ait soufflé sur l'Église. Le nouveau projet fut une catastrophe esthétique. Soyons honnêtes : l'intérieur de l'Oratoire Saint-Joseph est franchement laid. L'œuvre d'autodestruction conciliaire est passée par là. Mais lorsque l'Église aura surmonté la crise moderniste, il ne sera pas trop tard pour refaire la décoration de l'Oratoire dans un esprit authentiquement catholique.

¹⁵ *Ibid.*, p. 388-392.

L'ULTIME SACRIFICE



Amour, souffrance et sainteté.

Le frère André (né Alfred Bessette), vers 1920.

Source : [Wikipédia](#) - [Musée canadien des civilisations](#)

Le saint frère André est mort, le 6 janvier 1937, d'une asthénie cardiaque causée par l'artériosclérose. Lorsque son supérieur, le Père Albert Cousineau, le visita à l'hôpital, le saint frère lui dit : « Je remercie Dieu de m'accorder la grâce de la souffrance, car j'en ai tant besoin. La maladie est une bonne chose parce que cela aide à reconsidérer sa vie et à réparer par la souffrance. Mon père, voulez-vous prier pour ma conversion? »

A l'instar de saint Paul, le frère André faisait son salut dans la crainte et le tremblement. Comme Notre-Seigneur, il refusa de prendre les calmants qu'on lui proposait. Il préférait offrir ses souffrances pour l'Espagne et pour le Saint-Père. Il dit à la religieuse qui veillait à son chevet : « Vous ne savez pas tout le bien que le Bon Dieu peut faire à l'Oratoire. Quels malheurs il y a dans le monde. J'étais bien placé pour cela. Il aurait fallu que je sois tout : avocat, médecin, prêtre. Mais le Bon Dieu aidait. Comme il est bon, comme il est beau. Oui, il est beau puisque l'âme, qui n'est qu'un reflet de sa beauté, est si belle. »



Le tombeau du saint frère André dans la crypte de l'Oratoire.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

Le frère André s'éteignit paisiblement à l'âge de 91 ans. Pas moins de 324 journaux ont parlé de sa mort à travers le monde. « Au Canada, un extraordinaire thaumaturge vient de mourir », rapportait *Le Figaro* en France. « *Brother André, Miracle Man dies in Montreal* », titrait le *Daily Times* en Angleterre. On estime qu'un million de personnes défilèrent devant son cercueil. À cette époque, la population de la province de Québec ne s'élevait qu'à trois millions de personnes. Et les pèlerins venaient de toute l'Amérique du Nord. Quelques-uns obtinrent des guérisons. Les policiers ne réussirent pas à frayer un chemin parmi la foule pour le cardinal-archevêque de Québec, Rodrigue Villeneuve.

« J'avais lu dans la vie des saints, raconta ensuite Son Éminence, que la foule empêchait parfois des personnages de haut rang d'arriver jusqu'à leur dépouille. Je croyais à une pieuse exagération. Mais hier, je me suis rendu compte que cela pouvait être authentique. »

Le cardinal Villeneuve put se reprendre en prononçant une allocution lors des funérailles du frère André, au moment de l'absoute :

« Sur la tombe qui garde les restes vénérés de l'apôtre de saint Joseph, le frère André, vous lirez trois mots : *Pauper, Servus et Humilis*. Voyez celui que saint Joseph a choisi, non seulement pour construire cette basilique, mais pour répandre la dévotion qui s'est emparée de notre peuple depuis trente ans. »

La mission du frère André se continuait du haut du ciel.

LE MIRACLE DE LA CANONISATION

On attribue au frère André plus de 125 000 guérisons. Celle qui a été retenue par le Vatican pour la canonisation est survenue en 1990¹⁶. Un enfant de dix ans avait été frappé par une voiture. Il avait deux fractures du crâne et une hémorragie cérébrale. Il était dans le coma depuis trois semaines lorsque le médecin écrivit dans son dossier : « Coma post-traumatique. Stade terminal par engagement cérébral. » Il avertit la famille qu'un arrêt cardiaque était imminent et qu'il n'y avait plus d'espoir. Mais l'enfant sortit du coma au moment où un membre de sa famille priait à l'Oratoire Saint-Joseph pour demander sa guérison au frère André. Le Dr Yvon Roy et l'équipe de huit médecins qui ont étudié le cas sont formels : « Cette guérison est scientifiquement inexplicable. L'état de l'enfant, qui avait contracté une pneumonie, était irréversible et le médecin soignant avait cessé tout traitement; il l'avait même placé sur un protocole de don d'organes. » L'enfant n'a gardé aucune séquelle physique ou mentale de l'accident. Aujourd'hui âgé de trente ans, il se porte à merveille, mais il ne souhaite pas être identifié.

Les rationalistes expliquent toujours les miracles par l'effet placebo. Mais comment l'effet placebo pourrait-il guérir le traumatisme cérébral d'un enfant comateux par la prière d'une autre personne à un saint, dont l'enfant ignorait probablement l'existence? Les rationalistes auraient-ils perdu la raison?

¹⁶ Micheline Lachance, « Comment on fabrique un saint », *L'Actualité*, 1^{er} août 2010.

BIBLIOGRAPHIE

La littérature sur le frère André est abondante, en français et en anglais. Celui-ci n'a pas laissé d'écrits spirituels, mais ce qui peut en tenir lieu est le *Recueil de paroles du frère André rapportées par les témoins*, colligé par le Père Roland Gauthier, Centre de recherches et de documentation de l'Oratoire Saint-Joseph, Montréal, 1987, 70 p.

L'ouvrage de base reste l'hagiographie écrite immédiatement après la mort du frère André par le R.P. Henri-Paul Bergeron, c.s.c. *Le Frère André de la Congrégation de Sainte-Croix : l'apôtre de saint Joseph*, 1938, 189 p. Appartenant à la même communauté, le Père Bergeron a bien connu le frère André. Son livre, qui a été traduit en plusieurs langues et qui a été souvent réédité, a fait connaître le frère André et l'Oratoire Saint-Joseph à travers le monde. C'est un ouvrage profond, centré sur la vie intérieure du saint plutôt que sur les récits de miracles.

La spiritualité du frère André a été succinctement analysée par le chanoine Léon Cristiani, *La Grâce et le don chez le frère André du Mont-Royal*, Paris, L'Évangile dans la Vie, 1951, 39 p. L'étude la plus scientifique et la plus exhaustive est celle du chanoine Étienne Catta, *Le Frère André (1845-1937) et l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal*, Montréal et Paris, Fides, 1965, 1146 p. Le chanoine Catta est une référence sûre, bien appréciée dans les milieux traditionalistes pour sa remarquable étude sur *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie (1815-1882)*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1959, 374 p.

Ceux qui préfèrent une biographie plus accessible se tourneront vers Micheline Lachance, *Le Frère André : l'histoire de l'obscur portier qui allait accomplir des miracles*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1980, 414 p. Écrit comme un roman, c'est un ouvrage d'une lecture agréable, mais qui tend parfois à tomber dans le merveilleux et l'anecdotique. Micheline Lachance ne cache pas son admiration pour le frère André. Elle a eu le courage de rédiger son livre dans la tourmente postconciliaire, alors que ce genre de sujet n'était plus guère à la mode. Toutefois, elle semble mal à l'aise avec la sévérité du frère André envers les tenues féminines indécentes. Elle l'explique par un quelconque « traumatisme de jeunesse » plutôt que par la véritable doctrine de l'Église en la matière.

La monographie de Denise Robillard, *Les merveilles de l'Oratoire : l'Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal (1904-2004)*, Montréal, Fides, 2005, 484 p., est plus rigoureuse. On y apprend bien des choses intéressantes, mais c'est un ouvrage qui s'adresse aux spécialistes. Denise Robillard a également rédigé la notice du *Dictionnaire biographique du Canada en ligne* sur « Alfred Bessette, dit frère André ».

Plusieurs ouvrages ont été publiés ou réédités dans le sillage de la canonisation. Signalons celui de Françoise Derooy-Pineau, *Frère André, un saint parmi nous. L'histoire d'une humilité tranquille qui a transformé une montagne*, Montréal, Fides, 2010, 219 p. C'est une hagiographie de facture classique, ce qui est réconfortant pour un livre rédigé

à notre époque. Mais le survol de la bibliographie nous laisse croire que l'auteur est de tendance charismatique. Notons qu'elle s'appuie largement sur l'étude du chanoine Catta, d'où la qualité de son ouvrage. Mais lorsqu'elle y ajoute de son cru, ça se gâte. Son commentaire final sur saint Joseph nous fait sourire. Elle le présente comme « un anti-macho, le partenaire respectueux, celui qui apparaît et disparaît au bon moment, laissant la place à la femme et à l'enfant, tout en leur permettant des aventures inédites et autonomes ». Il faudrait donc ajouter deux nouveaux titres à saint Joseph : patron des hommes roses et protecteur des féministes. On se demande si le frère André y aurait reconnu « son » saint Joseph.

LE CRÉDIT SOCIAL

D'abord, je voudrais féliciter Gilles Bibeau pour son bel exposé sur la pensée et l'histoire du crédit social¹. Je n'ai certainement rien à rajouter sur ce plan. Alors, je voudrais partir de l'un de ses commentaires sur les idéologies de droite. On classe habituellement le crédit social à droite, mais l'on peut s'interroger sur la valeur de cette étiquette. D'ailleurs, on pourrait remettre en question toute la nomenclature « droite/gauche ». La doctrine du crédit social est difficile à classer, car elle a suscité des critiques à droite autant qu'à gauche. Or je veux surtout exposer ici les critiques qui provenaient des milieux catholiques conservateurs.

Je félicite également Gilles Bibeau de nous avoir présenté le crédit social de manière sérieuse et professionnelle. On a trop souvent caricaturé ce mouvement de pensée. Lorsque l'on parle du crédit social, on s'arrête trop souvent à l'aspect rural, voire folklorique, du parti créditiste des années 1960 et 1970. Mais l'idée du crédit social partait d'un fait réel et frappant. De 1929 à 1939, le monde occidental a été paralysé par la plus importante crise économique de l'histoire. Les gouvernements ne pouvaient rien faire parce qu'ils n'avaient pas d'argent. Mais en 1939, à cause de la guerre, les gouvernements avaient tout à coup assez d'argent pour ramener tout le monde au travail. C'était pourtant les mêmes pays avec la même structure industrielle. Comment expliquer ce phénomène? Je pense que le crédit social avait raison de souligner le caractère artificiel, et essentiellement financier, des crises du système capitaliste. Sur ce point, il rejoignait d'autres économistes antilibéraux, comme les théoriciens de la doctrine sociale de l'Église. Les créditistes disaient qu'il fallait rendre financièrement possible ce qui était physiquement réalisable. On ne peut qu'être d'accord avec cette maxime.

Je voudrais comparer la théorie du crédit social, élaborée par l'Écossais Clifford Hugh Douglas (1879-1952), avec la doctrine sociale de l'Église, qui a été définie, dans ses grandes lignes, par l'encyclique de Pie XI, *Quadragesimo anno* (1931).

¹ Version remaniée d'une communication présentée aux *Séminaires Fernand-Dumont*, organisés par le département de sociologie de l'Université Laval et publiée dans Gilles Gagné, dir. *L'antilibéralisme au Québec au XX^e siècle*, Québec, Éditions Nota bene, coll. « Société », 2003, p. 33-40. Notre texte conserve le style oral.



Le père du crédit social : C. H. Douglas.

Source : [Wikipédia](#).

Je parle ici de la doctrine sociale de l'Église d'avant le Concile Vatican II. Depuis la constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965), l'Église tient un discours politique plus ou moins social-démocrate. Mais dans les années 1930, l'Église condamnait à la fois le capitalisme et le socialisme, et elle critiquait sévèrement la démocratie libérale. Elle proposait d'instaurer un régime corporatiste autoritaire fondé sur la collaboration des classes sociales, la régulation du marché et la planification industrielle.

Il y a des convergences et des divergences entre ces deux écoles de pensée. Pour les convergences, on trouve le respect de la propriété privée, le préjugé favorable aux petites et moyennes entreprises, l'anticapitalisme, l'antisocialisme et la finalité spirituelle du régime socioéconomique. Les créditistes et les catholiques se rejoignent sur ces points. Mais la principale divergence tient au fait que le crédit social veut corriger le système économique par une réforme monétaire, tandis que l'Église entend le corriger par une réforme sociale et

morale de type corporatiste. Les créditistes proposent une solution plutôt technique; les catholiques prônent un changement de mentalité.

Il semble également y avoir une divergence dans l'objectif poursuivi. Les créditistes voulaient créer une société d'abondance, une société où tout le monde pourrait bien vivre, mais en travaillant au minimum. Ils pensaient que la technologie moderne permettait d'édifier une société des loisirs. Le verset de la Genèse, « *tu gagneras ton pain à la sueur de ton front* », leur semblait dépassé par la révolution scientifique. Mais pour les catholiques, le travail est un moyen de sanctification qui n'est pas appelé à disparaître parce qu'il est la conséquence du péché originel. Sur ce plan, il y a une opposition philosophique entre le crédit social et le catholicisme. Il faut dire que le père du crédit social, C. H. Douglas, était un protestant et un franc-maçon qui s'inspirait généralement d'auteurs de « gauche », comme Marx et Proudhon. Certains observateurs ont d'ailleurs signalé des ressemblances entre le crédit social et le communisme.

Quel jugement l'Église a-t-elle portée sur le crédit social? Le Père Georges-Henri Lévesque a été séduit par les idées du crédit social, vers 1936. Cela peut nous surprendre, car le Père Lévesque est considéré aujourd'hui comme un progressiste, comme le maître à penser de la Révolution tranquille. Mais à l'époque, il faisait l'éloge du crédit social en disant que ce n'était pas du socialisme. D'après lui, les créditistes voulaient orienter le système économique en fonction de l'être humain, dans la même optique que le catholicisme social. « Si vous êtes contre le socialisme et le communisme, disait-il, opposez-leur le crédit social. » Le Père Lévesque soulignait que C. H. Douglas ne croyait

pas au péché originel, mais il ajoutait que c'était un problème secondaire. C'est curieux de voir un dominicain considérer le dogme du péché originel comme un « problème secondaire ». En réalité, il y avait un lien fondamental entre la méthode économique et la pensée philosophique de Douglas.

En 1939, les évêques du Québec ont chargé une commission théologique, présidée par le jésuite Joseph-Papin Archambault, d'étudier la doctrine du crédit social pour voir s'il s'agissait d'une forme déguisée de socialisme. La réponse fut négative. La commission concluait que le crédit social ne répondait pas aux quatre notes du socialisme telles que définies par l'encyclique *Divini Redemptoris* (1937) : le matérialisme, la lutte des classes, l'abolition de la propriété privée et l'étatisme économique. Les théologiens consultés rapprochaient même le crédit social de la doctrine sociale de l'Église, notamment sur la légitimité des biens collectifs (nationalisations), la dénonciation du pouvoir excessif des banques et le principe du droit exclusif de l'État à créer de l'argent. « Le roi seul frappe monnaie », disait saint Thomas d'Aquin. En 1941, Mgr Philippe Desranleau, évêque de Sherbrooke, bénit le drapeau de l'organisation créditiste du Québec, fondée par Louis Even et Gilberte Côté-Mercier, et que l'on surnommait les « bérets blancs ».



Les « bérets blancs » : Louis Even et Gilberte Côté-Mercier.

Source : [The Beret Project](#).



Malgré ces avis positifs, le cardinal-archevêque de Québec, Rodrigue Villeneuve, va officiellement condamner le crédit social dans une lettre circulaire à son clergé, le 7 novembre 1941. Le cardinal Villeneuve précisait que l'Église n'avait pas à se prononcer sur la question, purement temporelle, de la théorie économique du crédit social. Il exprimait néanmoins des doutes sur la valeur de cette doctrine, allant même jusqu'à la qualifier de « système hasardeux » et

← Son Éminence le Cardinal J.-M. Rodrigue Villeneuve. Source : [BAC](#).

de « charlatanisme ». L'archevêque de Québec se moquait des « docteurs ès sciences économiques issus des milieux populaires ». Il reprochait aux journaux créditistes d'exciter les passions révolutionnaires du peuple. Mais il reprochait surtout aux « bérets blancs » de se présenter comme un mouvement d'action catholique, alors qu'ils ne relevaient pas de l'autorité ecclésiastique. Le cardinal Villeneuve avait été particulièrement offusqué qu'ils aient consacré le mouvement créditiste à la Sainte Vierge sans mandat épiscopal. L'Église se dissociait donc du crédit social, mais pour des raisons organisationnelles plutôt que doctrinales.

Le délégué apostolique du Vatican à Ottawa, Mgr Ildebrando Antoniutti, est même intervenu dans le débat en recommandant aux catholiques d'avoir « une méfiance vigilante envers les nouveautés profanes, comme les appelle l'apôtre saint Paul ». Quant on sait que saint Paul employait l'expression « nouveautés profanes » au sens d'« hérésies », on peut interpréter la déclaration du délégué apostolique comme une sorte de censure théologique du crédit social. C'était un peu fort, car les créditistes entendaient rester sur le terrain de l'économie politique, sans toucher au domaine théologique. L'Église aurait pu souligner l'erreur philosophique de C. H. Douglas au sujet de la nature pénitentielle du travail, mais la théorie monétaire du crédit social n'avait en soi rien d'hérétique puisqu'elle ne touchait pas directement à la foi ou à morale.



Le fasciste Adrien Arcand.

Source : [Wikipédia](#).

Le chef du parti fasciste canadien, Adrien Arcand, écrit un article intéressant au sujet du crédit social. D'après lui, le crédit social était une forme de communisme déguisée. Douglas, disait-il, acceptait la définition marxiste de la « plus-value ». La mise en œuvre du crédit social entraînerait inévitablement l'étatisme économique. Pour éviter que la création artificielle de monnaie ne provoque une inflation démesurée, l'État devrait fixer les prix, les salaires et les niveaux de production. Selon Arcand, le crédit social conduirait inévitablement à un dirigisme aussi lourd et inefficace que les plans quinquennaux de l'URSS. Il est paradoxal qu'un fasciste, comme Adrien Arcand, ait fait ce genre de reproche au crédit social, alors que le fascisme était lui-même plutôt dirigiste sur le plan économique.

Les créditistes répondaient à cette objection que le Canada avait créé beaucoup de monnaie pour financer l'effort de guerre, en 1939-1945, et qu'il n'y avait pas eu d'inflation. Mais durant la Seconde Guerre mondiale, l'économie canadienne s'était justement transformée, temporairement, en économie socialiste. En vertu de la loi des mesures de guerre, le gouvernement fédéral contrôlait toutes les activités économiques. Pour maintenir un pareil contrôle en temps de paix, il aurait nécessairement fallu instaurer un étatisme économique permanent.

L'analyse du crédit social par les économistes catholiques Esdras Minville et François-Albert Angers, qui enseignaient à l'École des Hautes études commerciales (HEC), est intéressante parce que ces deux théoriciens du corporatisme et du coopératisme rejetaient à la fois le socialisme et le capitalisme, à l'instar des créditistes. Ils ne sont pourtant pas favorables au crédit social.



Esdras Minville. Source : [Wikipédia](#).

Esdras Minville affirme que le crédit social est une « théorie monétaire confuse, proche de l'utopie ». Il ne croit pas que la régénération de la société puisse sortir d'une simple réforme du système monétaire. Il rapproche la doctrine du crédit social de celle du parti socialiste canadien, le *Commonwealth Cooperative Federation* (CCF). On constate effectivement que dans l'Ouest canadien, certains politiciens passaient facilement d'un parti à l'autre. Le crédit social et le CCF recrutait leurs militants dans les mêmes milieux protestants évangéliques. Leurs candidats étaient souvent d'anciens pasteurs, comme les premiers ministres créditistes de l'Alberta, William Aberhart (1935-1943) et Ernest Manning (1943-1968), ainsi que le chef du CCF, James S. Woodsworth (1932-1939). Minville admettait que le système capitaliste était aux prises avec un problème financier. Il faut, dit-il, « rendre le crédit

plus social », mais dans le sens de le rendre plus accessible. Minville pense que le mouvement coopératif des caisses populaires peut résoudre les problèmes financiers du peuple. Mais il faut mentionner qu'Esdras Minville n'a pas vraiment étudié à fond la théorie monétaire du crédit social.

François-Albert Angers s'est penché davantage sur les idées de C. H. Douglas et de son disciple québécois, Louis Even, le maître à penser des « bérets blancs ». C'est intéressant d'avoir l'opinion d'un économiste professionnel, car il faut avouer que les économistes libéraux n'ont pas sérieusement critiqué le crédit social; ils se sont habituellement contentés de le ridiculiser. Il faut dire que C. H. Douglas est difficile à lire. On a de la peine à savoir s'il est un génie ou un fumiste. Louis Even est plus clair. Supériorité de l'esprit français sur l'esprit anglais? Qui sait?

La théorie du crédit social repose sur le fameux « théorème A+B ». Les créditistes affirment que l'on n'émet tout simplement pas assez de monnaie pour acheter tout ce qui se produit au pays. Douglas démontrait cette déficience alléguée avec son théorème A+B, qui dit que si A représente les paiements versés à tous les consommateurs dans l'économie (par les salaires, dividendes et autres) et B représente les paiements faits par les producteurs qui ne sont pas versés aux consommateurs (tels que les coûts de base des édifices et du renouvellement de l'équipement), alors le prix total des biens produits

doit évaluer $A+B$ au minimum. Mais puisque seuls les paiements A sont reçus par les consommateurs en revenus, alors les revenus disponibles sont moins grands que les prix générés dans cette même période de production. Comment réduire l'écart entre les coûts de production des industries (matériel et salaires) et le pouvoir d'achat des consommateurs (salaires) ? La solution est simple : que l'État émette davantage de monnaie, et tous pourront bien vivre.

Selon Angers, le théorème $A+B$ repose sur une erreur de base. Il n'y a pas vraiment de déséquilibre monétaire entre la valeur de la production et le pouvoir d'achat. Les créditistes, dit-il, ne tiennent pas compte de la circulation de la monnaie. Le même dollar peut servir à plusieurs personnes différentes. Il n'est pas nécessaire d'avoir, par exemple, cent millions de dollars pour acheter cent millions de production, car un même dollar peut servir en moyenne 20 fois par année. Angers conclut que la masse monétaire est amplement suffisante pour acheter tout ce que l'on produit. La masse monétaire d'un pays doit équivaloir à 5% du produit national brut (PNB), et non à 100% comme le pensent les créditistes. Augmenter la masse monétaire d'un pourcentage supérieur à celui de l'augmentation du PNB revient à créer de l'inflation. C'est ce que les gouvernements ont fait dans les années 1970. Cette politique inflationniste a déstabilisé l'économie sans améliorer le niveau de vie. Angers dit qu'il faut revenir au point de départ. Le problème de la pauvreté ne découle pas d'un manque de liquidité, mais d'une mauvaise répartition de la richesse et, surtout, d'une mauvaise organisation économique. Le théorème $A+B$ ne vaut rien, ni sur le plan théorique ni sur le plan pratique. Le crédit social serait inefficace. La nouvelle monnaie mise en marché, que les créditistes appellent le « dividende national » et « l'escompte », resterait en circulation après usage. Dans le système bancaire actuel, la banque peut créer de l'argent pour le prêter, ce qui est bien en soi, mais elle doit le détruire lorsqu'il est remboursé, sauf pour les intérêts. Ce mécanisme évite de créer plus d'argent que le système n'en a besoin, à moins que les banques ne veuillent consciemment provoquer une spirale inflationniste, comme elles le firent probablement dans les années 1970. Mais la solution créditiste provoquerait autant d'inflation, sinon plus. Un gouvernement créditiste devrait alors contrôler sévèrement les prix et les salaires pour éviter la faillite généralisée. Et c'est pourquoi le crédit social déboucherait inévitablement sur un dirigisme économique de style communiste. François-Albert Angers conclut que ce n'est pas le système monétaire qu'il faut réformer, mais le capitalisme qu'il faut remplacer par le corporatisme social.

François-Albert Angers fait également quelques réflexions d'ordre philosophique et moral sur le crédit social. Il se demande si le crédit social n'est pas une forme d'incitation à la paresse : l'illusion qu'il est possible de tout avoir sans travailler. Il se demande si Douglas et Even ne seraient pas, au fond, des disciples de Jean-Jacques Rousseau. Les théoriciens du crédit social semblent croire que l'homme est naturellement bon et qu'il pourrait, dans une meilleure société, faire fructifier toute chose sans effort.

La théorie du crédit social est-elle compatible avec la doctrine sociale de l'Église? Il me semble que non. Les créditistes du Québec avaient beau se présenter comme de bons catholiques, leur doctrine économique s'éloigne de la sociologie catholique traditionnelle sur les points suivants :

CRÉDIT SOCIAL	DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE
Les créditistes pensent que la simple réforme du système monétaire suffirait à créer une société d'abondance et de loisirs qui annulerait en quelque sorte la peine du péché originel : « <i>Tu gageras ton pain à la sueur de ton front.</i> »	Les catholiques veulent réformer le mode de production par l'organisation corporative, ils estiment que le travail est un moyen de sanctification et ils prônent un style de vie plutôt austère.
Les créditistes tendent à croire que l'homme est naturellement bon et que toutes les injustices sociales découlent du système monétaire, de la même manière que les communistes s'imaginent que tous les problèmes sociaux seraient résolus par l'abolition de la propriété privée. C'est aussi utopique dans un cas que dans l'autre.	Les catholiques cherchent à réduire les injustices sociales, mais en admettant que le paradis n'est pas pour cette terre. Ils veulent réformer les mentalités plutôt que les structures sociales.
L'utopie du crédit social découle, comme celle du socialisme, d'une vision rousseauiste de l'homme et de l'histoire : l'humanité est en progrès constant.	Les catholiques ont une vision plus pessimiste, mais sans doute plus réaliste, de l'homme et de la société. Le Mal est à l'intérieur de l'homme et l'humanité n'est pas toujours en progrès.
Les créditistes ont, comme tous les progressistes, un véritable culte de la science et de la technique. Ils s'imaginent, à tort, que la révolution industrielle a changé la nature essentielle de l'homme et de la société. Ils croient que la Science peut vaincre le Mal.	Les catholiques ont plutôt tendance à se méfier du progrès technique, et surtout de la richesse matérielle : « <i>Il est plus difficile à un riche d'entrer au royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille.</i> »
Les créditistes estiment que le régime capitaliste en bon en soi, mais qu'il est corrompu par un mauvais système monétaire. D'après eux, il suffirait d'augmenter le pouvoir d'achat par la création d'argent pour que le capitalisme fonctionne bien.	Les catholiques remettent en cause certains principes fondamentaux du capitalisme comme le droit à la pleine propriété privée (<i>jus usus et abus</i>) ou la loi de l'offre et de la demande.

Il y a malgré tout des idées intéressantes dans le crédit social, des idées qui mériteraient d'être étudiées sérieusement, et qui ont même parfois été reprises par de grands économistes contemporains, comme l'a fait remarquer Gilles Bibeau. On trouve dans le crédit social, comme dans la doctrine sociale de l'Église, un désir de réformer le

capitalisme sans abolir la propriété privée, qui est de droit naturel. On sort donc de la fausse alternative : libéralisme vs socialisme. On dénonce avec raison la dictature de la Haute Finance. Les créditistes et les catholiques s'entendent pour dire que l'État devrait se réserver le droit d'émettre de la monnaie au lieu de confier cette fonction à un organisme privé, comme la Banque du Canada ou le *Federal Reserve System* (USA). Ce principe, que l'on trouvait déjà dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, a été récemment défendu par Maurice Allais, prix Nobel de sciences économiques (1988). Par ailleurs, les créditistes diffusaient encore l'encyclique *Vix pervenit* (1745) de Benoît XIV, qui assimilait l'usure à un péché, alors que le clergé n'osait plus parler de cette question depuis le XIX^e siècle. Sur ce point, les créditistes étaient plus catholiques que les catholiques.

* * *

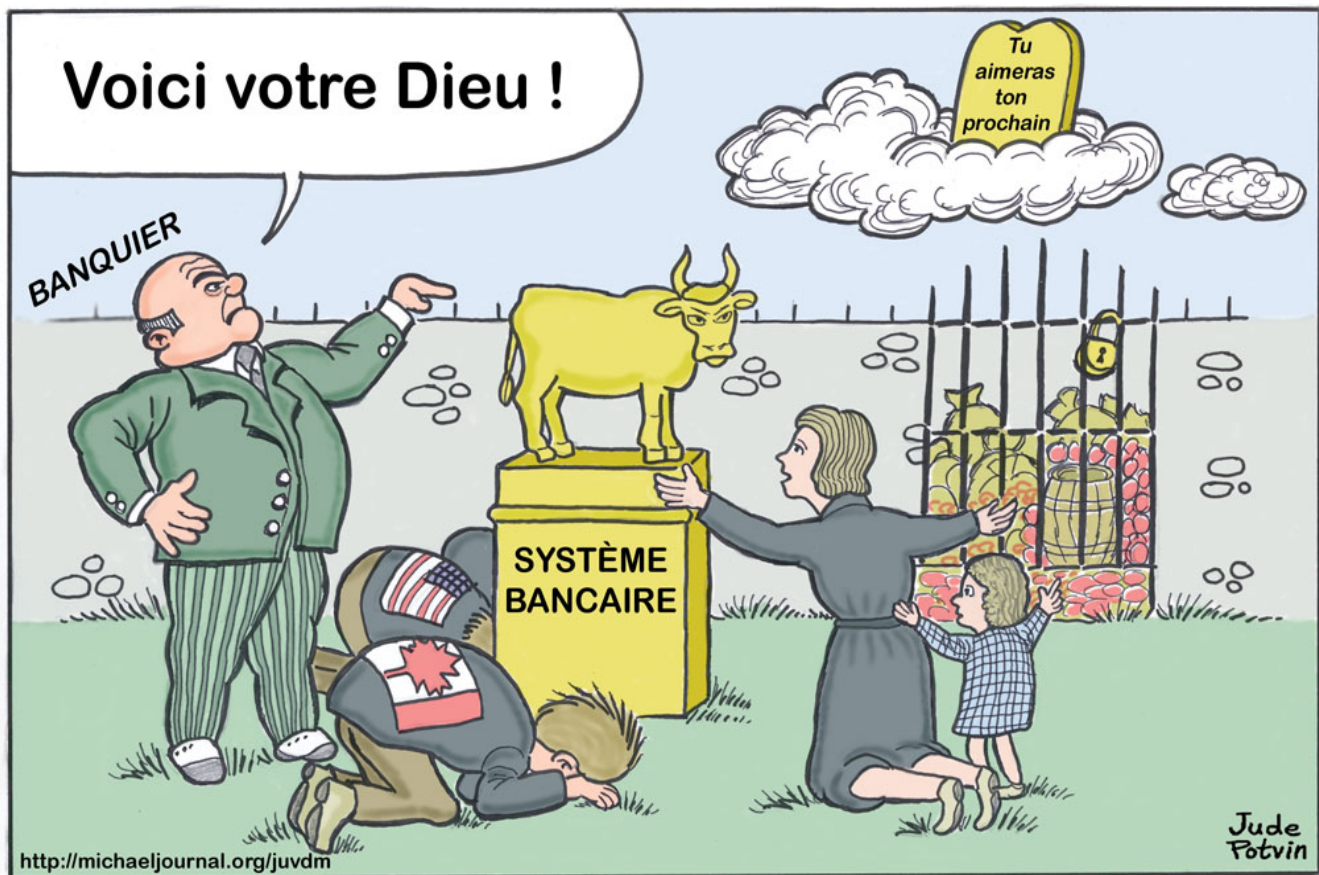
Que peut-on retenir du crédit social aujourd'hui? Sa critique du capitalisme reste pertinente, bien que son projet de réforme monétaire semble plutôt irréaliste. Aucun économiste professionnel n'a retenu l'ensemble de la théorie monétaire de C. H. Douglas. Les « économistes » du mouvement créditiste étaient parfois instruits, malgré ce qu'en disait le cardinal Villeneuve, mais ils l'étaient en philosophie et en littérature plutôt qu'en sciences économiques, ce qui réduisait nécessairement l'autorité de leur discours.

En fait, les bonnes idées du crédit social, comme la critique de la dictature financière, se trouvaient déjà dans la doctrine sociale de l'Église catholique. Il en est de même pour les bons principes des autres idéologies, que ce soit le libéralisme (égalité entre les hommes), le capitalisme (propriété privée), le socialisme (justice économique), le fascisme (nationalisme), voire l'islamisme (autorité de la religion sur la société). Ces bons principes se trouvent déjà dans le catholicisme : « Tout ce qui est vrai est mien », disait saint Augustin. Mais ces idéologies contiennent aussi des erreurs philosophiques qui viennent corrompre leurs doctrines. C'est également le cas pour le crédit social. D'ailleurs, la dérive sectaire des « bérets blancs » peut nous laisser croire qu'il y avait, au départ, quelque chose de faux dans leur vision du monde².

Et pourtant, nous vous recommandons de lire le célèbre conte philosophique de Louis Even, *L'île des naufragés*, surtout après avoir reçu l'état de compte de votre carte de crédit³!

² Gilles Bibeau, *Les bérets blancs : essai d'interprétation d'un mouvement québécois marginal*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1972, 187 p.

³ <http://www.michaeljournal.org/ilenauf.htm>



Caricature dessinée par Jude Potvin pour le journal créditiste Vers Demain.
Source : <http://www.michaeljournal.org/juvdm/caricatures-cs/page-08.html>

LE CORPORATISME SOCIAL

Le corporatisme a mauvaise réputation, car il est habituellement associé au fascisme¹. Pourtant, cette doctrine économique et sociale fut élaborée bien avant l'apparition des idéologies fascistes. La corporation de métier était la principale forme d'organisation du travail sous l'Ancien Régime. La Révolution française a supprimé cette institution par la loi Le Chapelier (1791) en vertu du principe de la « liberté de travail ». Cette mesure laissa la classe ouvrière sans défense devant la rapacité du capitalisme sauvage. Vers la fin du XIX^e siècle, le syndicalisme réussit à atténuer légèrement l'exploitation des travailleurs. Mais l'idéologie marxiste, dont il s'inspirait généralement, préconisait la lutte des classes, l'abolition de la propriété privée et l'édification d'une société athée. Les catholiques ont voulu concevoir une nouvelle forme d'organisation économique capable de soulager la « misère imméritée » du prolétariat, selon les mots de Léon XIII, mais dans le respect de la hiérarchie sociale, de la propriété privée, de l'Église et des lois de Dieu. Ils se tournèrent vers le modèle des corporations médiévales pour élaborer un projet de société qui rejetait à la fois le capitalisme sauvage et le socialisme égalitaire. Les principaux théoriciens français du corporatisme furent, au tournant du XX^e siècle, René de La Tour du Pin, Albert de Mun et Léon Harmel. Leur vision du catholicisme social devint en quelque sorte la doctrine officielle de l'Église avec la publication de l'encyclique *Rerum novarum*, en 1891. Le catholicisme social ne doit pas être confondu avec le socialisme chrétien. Le premier entend instaurer une société juste, mais inégalitaire; tandis que le second veut intégrer dans la doctrine chrétienne le principe d'égalité issu de la Révolution française.

Le corporatisme se rattache donc à la doctrine sociale de l'Église, et non pas au fascisme. La confusion qui est souvent entretenue au sujet du corporatisme découle du fait que les régimes fascistes, qui, en réalité, n'avaient pas de pensée économique propre, ont récupéré l'idée catholique de l'organisation corporative. En fait, le corporatisme est

¹ Article publié dans les *Cahiers de Jeune Nation*, n° 6, octobre 1993.

une forme d'organisation sociale et économique qui pourrait s'adapter à différents régimes politiques, que ce soit la monarchie, l'aristocratie, la démocratie ou la dictature.

Le catholicisme social a exercé une grande influence au Québec, dès le début du XX^e siècle. L'encyclique *Rerum novarum* a suscité la naissance des syndicats catholiques et a marqué plusieurs mouvements intellectuels comme *L'École Sociale Populaire* et *L'Action française*. Mais avant la crise de 1929, ceux-ci ne retenaient de la doctrine sociale de l'Église que la nécessité du syndicalisme ouvrier et le besoin d'améliorer les lois du travail. Le corporatisme ne sera vraiment discuté au Québec que dans les années 1930, à la suite de la crise économique et, surtout, de l'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) qui affirmait que l'organisation corporative devait constituer la base d'une société chrétienne. C'est dans cette foulée que la revue *L'Action nationale* publia, en 1938, une série d'articles sur le corporatisme.

L'économiste Esdras Minville avait fondé *L'Action nationale*, en 1933, pour prendre la relève de la revue de Lionel Groulx, *L'Action française*, qui avait cessé d'être publiée en 1928². Groulx n'a jamais dirigé *L'Action nationale*, mais il en fut le maître à penser jusque dans les années 1950, alors que la revue prit une tournure plus libérale. Cette publication redeviendra très conservatrice dans les années 1960, sous la direction de François-Albert Angers, mais elle a viré à gauche dans les années 1970. *L'Action nationale* existe encore de nos jours. Elle est souverainiste, mais elle a définitivement rejeté le nationalisme groulxien au profit d'un « nationalisme territorial ouvert sur le monde ». Ce n'est plus qu'une falote succursale du Parti Québécois.

LA FAILLITE DU CAPITALISME

Le capitalisme a survécu à la crise économique de 1929 grâce aux théories keynésiennes, à l'intervention de l'État et à l'industrie de guerre. Mais dans les années 1930, on pensait généralement que ce système économique avait complètement fait faillite. Deux alternatives semblaient s'offrir : le socialisme et le corporatisme. Des expériences corporatistes furent tentées dans plusieurs pays. Certains étaient démocratiques, comme la France, la Belgique et la Suisse. D'autres étaient dictatoriaux, comme l'Italie, l'Allemagne ou le Portugal.

D'entrée de jeu, *L'Action nationale* affirme qu'elle prône le « corporatisme social », qui est, dit-elle, compatible avec la démocratie, plutôt que le « corporatisme politique », propre aux régimes autoritaires. *L'Action nationale* se démarquait ainsi du parti fasciste canadien d'Adrien Arcand, qui préconisait une organisation corporative de l'État.

² Dominique Foisy-Geoffroy, *Esdras Minville : nationalisme économique et catholicisme social au Québec durant l'entre-deux-guerres*, Sillery, Septentrion, 2004, 174 p.

Victor Barbeau commence par analyser les causes du désordre social³. Selon lui, l'origine de la crise ne vient pas des choses comme le crédit, les tarifs ou la surproduction, mais plutôt des hommes, de la rupture générale de l'équilibre social. Il lui paraît absurde de vouloir abolir le phénomène naturel des classes sociales, mais il lui semble aussi dangereux de maintenir un système économique où l'homme est réduit au rang de marchandise : « C'est un fait patent, criant que la société anonyme, quintessence même du capitalisme, ne possède que des organes digestifs⁴. Privée de conscience, elle prive, petit à petit, ceux qu'elle emploie de leur conscience. » Le libéralisme économique, dit-il, dévalorise le travail. Depuis qu'il n'est plus artisan, l'ouvrier accomplit mécaniquement sa tâche et ne perçoit la valeur de son métier, et finalement sa valeur personnelle, qu'en fonction du salaire. La question sociale, conclut Barbeau, ne peut pas se résoudre uniquement par des réformes économiques. Il faut modifier les fondements moraux de la société pour instaurer une organisation économique qui puisse surmonter la lutte des classes en conciliant la liberté de l'homme et la sécurité de l'État, le besoin de planification des activités et l'initiative privée. Selon lui, le corporatisme offre une solution supérieure à l'État-Machine des libéraux et à l'État-Dieu des socialistes.



Soupe populaire durant la Grande Dépression à Montréal.

Source : [Wikipédia](#).

³ Victor Barbeau, « Le désordre à corriger », *L'Action nationale*, janvier 1938, p. 26-40.

⁴ À cette époque, on appelait « sociétés anonymes » les grandes entreprises par actions. Aujourd'hui, on dirait plutôt les compagnies multinationales.



La Grande Dépression (Toronto). Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Grande_D%C3%A9pression).

LES PRINCIPES DU CORPORATISME

Jean-Baptiste Desrosiers écrit que la philosophie catholique conçoit la société civile comme une synthèse d'organes différenciés plutôt que comme une agglomération d'individus⁵. En conséquence, toute société humaine a besoin d'une autorité qui impose à chacun le respect des droits des autres. C'est pourquoi la doctrine sociale de l'Église récusé à la fois la lutte des classes, qui brise l'unité organique de la cité, et le laisser-faire économique, qui débouche sur l'anarchie et l'impitoyable oppression du faible par le fort. Desrosiers cite un passage de *Quadragesimo anno* :

⁵ Jean-Baptiste Desrosiers, p.s.s. « Principes et description de l'organisation corporative », *L'Action nationale*, février 1938, p. 143-155.

« Mais on ne saurait arriver à une guérison parfaite (du problème social) que si, à ces classes opposées, on substitue des organes bien constitués, des *ordres* ou des *professions* qui groupent les hommes, non pas d'après la position qu'ils occupent sur le marché du travail, mais d'après les différentes branches de l'activité sociale auxquelles ils se rattachent. De même, en effet, que ceux qui se rapprochent par des relations de voisinage en viennent à constituer des cités, ainsi la nature incline les membres d'un même métier ou d'une même profession, quelle qu'elle soit, à créer des groupements corporatifs, si bien que beaucoup considèrent de tels groupements comme des organes sinon essentiels, du moins naturels de la société. »

Le corporatisme vise donc à regrouper les ouvriers et les patrons par secteurs d'activité plutôt que par classe. C'est une organisation verticale qui se définit par des critères qualitatifs, soit la fonction sociale du métier en question, et non pas par le critère quantitatif du niveau de revenu. Dans une société corporatiste, le travailleur devrait se percevoir, par exemple, comme un menuisier faisant partie de la corporation du bâtiment ou un mécanicien membre de la corporation de l'automobile, plutôt que comme un prolétaire opposé à la bourgeoisie. De la même façon, le patron devrait se sentir socialement plus proche des ouvriers de la corporation à laquelle se rattache son industrie, que des patrons d'un autre secteur d'activités industrielles.

CORPORATISME SOCIAL ET CORPORATISME POLITIQUE

La corporation, dit Wilfrid Lebon, est un organisme, et non pas un mécanisme⁶. Son impulsion doit venir de l'intérieur plutôt que du dehors. La véritable corporation n'est donc pas un rouage administratif de l'État. Elle est, au contraire, un facteur de décentralisation qui tend à limiter l'action gouvernementale à son rôle naturel d'arbitre des conflits sociaux au lieu d'en faire l'élément moteur de l'activité économique.

Le « corporatisme social », prôné par l'Église, ne doit pas être confondu avec le « corporatisme politique » des pays fascistes. Ce dernier n'est qu'un moyen supplémentaire pour l'État de s'ingérer dans tous les domaines de la société, y compris la famille, et de restreindre les libertés des personnes. Mais le corporatisme social reste d'essence démocratique. Les dirigeants de la corporation devront être élus par les membres, et non pas désignés par l'État. Ce que le corporatisme enlève à *l'individu*, écrit Hermas Bastien, il le restitue à la *personne*⁷. Le libéralisme économique ne procure à l'ouvrier que la « liberté de crever de faim », alors que le corporatisme protège la liberté du travail en organisant l'économie. De plus, le corporatisme chrétien, contrairement au

⁶ Wilfrid Lebon, ptre, « Corporatisme social et corporatisme politique », *L'Action nationale*, août 1938, p. 43-52.

⁷ Hermas Bastien, « Corporatisme et liberté », *L'Action nationale*, avril 1938, p. 305-313.

corporatisme fasciste, ne veut pas supprimer les associations syndicales. Il entend plutôt en faire la base des organisations de métiers.

D'après *L'Action nationale*, le corporatisme social était donc compatible avec la liberté syndicale, la démocratie parlementaire et même, soutenait Maximilien Caron, avec le régime fédéral canadien, car il reposait juridiquement sur l'article 92.13 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867), qui rattache la propriété et les droits civils aux compétences provinciales⁸.

« Ce corporatisme, écrit Wilfrid Lebon, s'adapte à tout régime politique de saine liberté, c'est-à-dire à tout régime qui a le respect de la personne humaine et qui ne voit pas dans la société une simple poussière d'individus. L'État libéral combat le corporatisme parce que le libéralisme prétend que l'intervention du pouvoir dans la sphère où se meuvent les intérêts individuels est une atteinte à la liberté. L'État totalitaire impose, au contraire, un corporatisme de sa façon, où le pouvoir est la source de tous les droits, et où, par conséquent, les droits sacrés de la personne humaine sont souvent méconnus. L'homme y est écrasé par la masse de l'État. L'État que veut la philosophie chrétienne est un État qui cesse de se substituer aux simples particuliers pour la gestion des choses privées, et qui se renferme dans sa sphère à lui, qui est de tout protéger, de tout faciliter, de tout coordonner, sans faire par lui-même autre chose que ce qui, de sa nature, est public et d'ordre civil, voilà l'ordre nouveau qui s'impose : un État tuteur, contrôleur, protecteur et stimulateur. »

CORPORATISME ET NATIONALISME

Selon Esdras Minville, le corporatisme est une doctrine sociale universelle, mais son application doit tenir compte des caractéristiques nationales de chaque pays⁹. Minville ne pense pas qu'il soit possible d'instaurer le corporatisme dans tout le Canada parce que les Anglo-Saxons restent trop attachés au libéralisme économique. Toutefois, dit-il, les Canadiens français forment une société suffisamment homogène sur les plans culturel, social et religieux pour commencer l'expérience, quitte à l'étendre plus tard au reste du pays. Minville affirme que la question sociale est, au Canada français, indissociable de la question nationale. Selon lui, le corporatisme libérera les Canadiens français de leur « individualisme mesquin et destructeur », renforçant ainsi leur conscience nationale autant que leur conscience sociale.

⁸ Maximilien Caron, « L'organisation corporative et la constitution canadienne », *L'Action nationale*, mars 1938, p. 229-244.

⁹ Esdras Minville, « Le corporatisme et le national », *L'Action nationale*, octobre 1938, p. 131-140.

Cependant, Richard Arès rappelle que la réforme intérieure de l'homme est un préalable nécessaire à la réforme corporative¹⁰. Pour produire ses fruits, dit-il, le corporatisme ne doit pas être instauré dans une atmosphère de neutralité morale et de matérialisme pratique. La réforme sociale n'est pas un problème technique ou institutionnel, mais un problème moral. À l'organisation corporative doit s'ajouter une « morale corporative » faite d'esprit de justice et de charité.

« L'esprit corporatif, écrit Arès, est une manière d'envisager le travail, non point comme une obligation, mais comme un devoir, non point comme une peine, mais comme une joie, non point comme une source d'intérêt et de jouissance égoïstes, mais comme la participation de chacun et de tous à une grande œuvre collective, comme une éducation de tous les instants à la solidarité des classes, à l'entraide sociale et à l'union nationale, bien plus : comme une œuvre de civilisation inspirée par la foi. Cet esprit corporatif n'est que la forme nouvelle d'un esprit très ancien, d'un esprit immortel : l'esprit national et chrétien. »

CONCLUSION

Dans le désarroi politique et social des années 1930, il est compréhensible que l'idée du corporatisme ait séduit plusieurs esprits. Cependant, ce projet de société peut paraître utopique, surtout de la manière dont *L'Action nationale* l'envisageait.

Les collaborateurs de la revue espéraient que le corporatisme s'instaure graduellement au Québec, par les efforts volontaires des syndicats ouvriers, des associations patronales et d'organisations professionnelles comme l'Union des cultivateurs catholiques¹¹. Elle comptait essentiellement sur le travail d'éducation des mouvements d'action catholique pour convaincre les Canadiens français de la nécessité d'une telle réforme. Dans l'esprit de *L'Action nationale*, l'État devait soutenir le développement des corporations, mais non pas les créer artificiellement, car cela reviendrait à établir un corporatisme politique qui se transformerait rapidement en bureaucratie. Mais peut-on imaginer qu'une réforme sociale d'une telle ampleur puisse se réaliser par une simple évolution des structures déjà existantes, sans que l'État n'impose d'en haut une sorte de révolution sociale?

De plus, *L'Action nationale* croyait naïvement que le Québec pourrait devenir une société corporatiste, tout en restant à l'intérieur du Canada, pendant que les autres provinces continueraient à vivre sous le régime du libéralisme économique. En réalité, l'édification d'une « société distincte » au Québec, sous quelque forme que ce soit, exige

¹⁰ Richard Arès, s. j. « L'âme de la corporation », *L'Action nationale*, novembre 1938, p. 239-256.

¹¹ La direction, « Comment hâter l'établissement du corporatisme », *L'Action nationale*, décembre 1938, p. 312-322.

d'abord l'indépendance politique, surtout si l'on cherche à réformer le système économique.

On a souvent dit que le projet corporatiste reposait sur une certaine idéalisation du Moyen Âge, sur le souvenir d'une Chrétienté utopique où les différentes classes sociales vivaient en harmonie, dans le respect mutuel de l'ordre hiérarchique. Cette critique est partiellement fondée. Mais la référence à un passé idéal n'est pas nécessairement une faiblesse pour une idéologie qui entend réformer la société. Ce n'est pas du « passéisme », comme le pensent les esprits superficiels. En fait, les mouvements réformateurs se sont toujours inspirés d'un passé plus ou moins mythique pour promouvoir leur projet de société. Luther prétendait ramener le christianisme à l'esprit de l'Église primitive. Rousseau invoquait un prétendu contrat social originel pour fonder sa république idéale. Marx s'inspirait d'un communisme primitif légendaire pour justifier sa révolution socialiste. Il ne faut donc pas s'étonner que les partisans du corporatisme se soient tournés, eux aussi, vers un Moyen Âge plus ou moins idéalisé. Il n'y a que les conservateurs encroûtés, les défenseurs inconditionnels du statu quo, qui s'enchaînent au présent et qui ne peuvent imaginer aucun modèle alternatif de société.

ARTHUR SAINT-PIERRE ET LE SYNDICALISME CATHOLIQUE

L'École Sociale Populaire (ESP) a été l'un des principaux vecteurs de la doctrine sociale de l'Église au Québec de 1911 à 1959¹. Ce mouvement, dirigé par les jésuites, présentait des conférences, organisait des congrès, publiait des brochures et des livres². Durant la première phase de son histoire (1911-1929), l'ESP se préoccupait surtout du syndicalisme catholique, dans le sillage de l'encyclique du pape Léon XIII, *Rerum novarum* (1891). Dans la seconde phase (1929-1959), elle s'intéressait davantage au corporatisme et à l'anticommunisme dans l'esprit des encycliques de Pie XI, *Quadragesimo anno* (1931) et *Divini Redemptoris* (1937). L'œuvre du sociologue Arthur Saint-Pierre se rattache au volet syndicaliste plutôt que corporatiste de l'ESP.

Arthur Saint-Pierre (1885-1959) était un intellectuel autodidacte qui n'avait pas fait d'études universitaires. D'abord journaliste à *La Patrie* et à *La Presse* (1909-1911), puis correspondant parlementaire à Ottawa (1917-1917), il a fondé et dirigé *La Revue nationale* et *L'Oiseau bleu* (1919-1921). Il enseigna à la Faculté des sciences sociales de l'Université de Montréal de 1922 à 1953. Récipiendaire du Prix David (1926) et du Prix de l'Académie française (1928), membre de la Société royale du Canada (1929), il occupa le poste de chef du secrétariat de l'École Sociale Populaire (1911-1915) et il fonda la Fédération catholique ouvrière de Montréal (1914), qui fut à l'origine des syndicats de carrossiers, de charpentiers-menuisiers, d'employés de bureau, de magasins et de banques. En outre, il fut un militant actif de la Ligue du Sacré-Cœur. Arthur Saint-Pierre n'était pas un théoricien. Il se préoccupait surtout de questions concrètes comme

¹ Cet article a d'abord été publié sous le titre « Réformisme et catholicisme : la pensée sociale d'Arthur Saint-Pierre », *Bulletin du regroupement des chercheurs et chercheuses en histoire des travailleurs et des travailleuses du Québec*, vol. 17, n° 1 (hiver 1991), p. 25-61. J'ai réécrit le texte pour la présente édition. Je remercie le professeur Jacques Rouillard (Université de Montréal) de m'avoir donné l'occasion de présenter ma première collaboration dans une revue d'histoire scientifique et d'avoir soutenu ma demande de bourse d'études doctorales.

² Jean-Claude Saint-Amant, « La propagande de l'École Sociale Populaire », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 32, n° 2 (septembre 1978), p. 203-228.

l'organisation syndicale, la législation sociale et les conditions de vie de la classe ouvrière. Sa pensée n'avait rien d'original pour l'époque. Elle n'était que le fidèle écho du discours socio-économique de l'Église, d'une Église très sensible aux difficultés des classes laborieuses.

LE CATHOLICISME SOCIAL

Au début du XX^e siècle, les intellectuels canadiens-français antilibéraux se divisaient en deux courants de pensée : l'école leplaysienne et l'école sociale catholique³. Edmond de Nevers, Errol Bouchette et Léon Gérin se rattachaient à la première. L'Action Sociale Catholique de Québec et l'École Sociale Populaire de Montréal s'inscrivaient la seconde. Arthur Saint-Pierre se réclamait du catholicisme social⁴, et plus particulièrement de l'un de ses principaux théoriciens, le comte Albert de Mun (1841-1914)⁵.

En réfléchissant aux causes de la défaite française dans la guerre de 1870, Albert de Mun et René de La Tour du Pin en étaient venus à s'interroger sur les fondements philosophiques de la Révolution de 1789⁶. Ils prirent conscience que la Révolution française tendait à contester toute autorité et toute vérité, et qu'elle reposait, en définitive, sur le *Non Serviam* originel de Satan. Ils y virent la cause profonde du déclin de la France⁷.

Arthur Saint-Pierre critiquait également les fondements philosophiques du capitalisme. D'après lui, la « situation d'infortune et de misère imméritée » de la classe ouvrière, suivant la formulation de *Rerum novarum*, découlait de l'individualisme, issu de la Réforme protestante, et du libéralisme, issu de la Révolution française :

« C'est l'individualisme, issu de la Réforme, qui, en proclamant : en religion, la souveraineté de la raison; en politique, l'indépendance des individus; et en économie, la libre concurrence des intérêts et des appétits, a produit l'anarchie intellectuelle et morale, l'avilissement de l'autorité, l'instabilité des institutions et, enfin, l'effroyable exploitation du faible par le fort, qui constitue la crise actuelle. Cette crise est donc avant tout religieuse, et c'est à l'Église qu'il faut en demander la solution⁸. »

³ Arthur Saint-Pierre, « Esquisse historique de la pensée sociale au Canada », *Culture*, n^o XVIII, 1957, p. 316-325. Pierre Trépanier, « La Société canadienne d'économie sociale de Montréal (1888-1911) : sa fondation, ses buts, ses activités », *Canadian Historical Review*, vol. LXVII, n^o 3 (1986), p. 343-367; « La Société canadienne d'économie sociale de Montréal (1888-1911) : ses membres, sa critique, sa survie », *Histoire sociale/Social History*, vol. XIX, n^o 38 (novembre 1986), p. 299-322; « Les influences leplaysiennes au Canada français (1855-1888) », *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies*, vol. 22, n^o 1 (printemps 1987), p. 64-83.

⁴ Arthur Saint-Pierre, « Léon Gérin, un disciple canadien de Frédéric Le Play », *Revue trimestrielle canadienne*, vol. 39, n^o 153 (printemps 1953), p. 127-153. Dans ce texte polémique, le nationaliste Arthur Saint-Pierre dénonce l'anglophilie de Léon Gérin, héritée de ses maîtres à penser, les sociologues français Le Play, Desmolins et Tourville.

⁵ Arthur Saint-Pierre, *Le comte Albert de Mun*, Montréal, ESP, n^{os} 42-43, 1915, 57 p.

⁶ René de La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1907, 514 p.

⁷ Saint-Pierre, *Le comte Albert de Mun*, p. 26.

⁸ Arthur Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales de chez nous*, Montréal, ESP, 1914, p. 17.

Les catholiques sociaux français

Albert de Mun, René de la Tour du Pin et Léon Harmel



Source : [Wikipédia](#).

Source : [@ lesmanantsduroi](#)

Source : [Wikipédia](#).

Il ne faut pas confondre le catholicisme social avec le socialisme chrétien⁹. Les catholiques sociaux croient en l'inégalité naturelle des hommes. L'exploitation du prolétariat leur répugne, mais ils estiment que les classes sociales font partie de l'ordre naturel voulu par Dieu. Les riches ont des obligations envers les pauvres. Les classes supérieures sont responsables du bien-être matériel et spirituel des classes populaires. Le catholicisme social prône une société paternaliste, régénérée par l'organisation corporative. Il approuve également l'intervention de l'État dans l'économie pour protéger les victimes du système capitaliste. On disait parfois que le catholicisme social n'était qu'une forme pieuse de socialisme. Certains, comme Léon Harmel, sont effectivement passés du catholicisme social à la démocratie-chrétienne socialisante¹⁰. Au Québec, l'abbé J.-A. D'Amours reprochait à l'École Sociale Populaire d'avoir des « tendances socialistes¹¹ ».

Mais Arthur Saint-Pierre ne se rattachait pas à « l'aile gauche » du catholicisme social. Il estimait que la bourgeoisie avait le devoir d'organiser la production et les échanges en tenant compte des intérêts des travailleurs et des consommateurs pour favoriser la paix sociale¹². Il y a, disait-il, des droits supérieurs au droit de s'enrichir. La lutte antinaturelle qui oppose les patrons aux ouvriers ne prendra fin que par la conversion des classes dirigeantes aux principes de la charité chrétienne. D'après lui, les industriels devraient donner à leurs fils le type d'éducation que Léon Harmel avait

⁹ Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951, 787 p. Georges Hoog, *Histoire du catholicisme social en France (1871-1931)*, Paris, Domat-Montchrestien, 1946, 296 p. Victor de Clercq, *Les doctrines sociales catholiques en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie Blond et Barral, 1901, 2 volumes.

¹⁰ Hoog, *Histoire du catholicisme social en France*, p. 31-39.

¹¹ Robert Rumilly, *Histoire de la province de Québec*, tome XVIII, Montréal, Montréal-Éditions, 1946, p. 72.

¹² Arthur Saint-Pierre, *Le devoir social des classes industrielles et commerciales*, Montréal, ESP n^{os} 36-37, 1914, 48 p.

dispensé aux siens dans son « usine catholique sociale » de Val-des-Bois : une formation basée sur l'école professionnelle, le travail en usine et les voyages d'études à l'étranger. Une bonne formation de la bourgeoisie, encadrée par des associations patronales, pourrait favoriser le rapprochement des classes sociales.

Arthur Saint-Pierre favorisait, idéalement, la formation d'associations professionnelles mixtes, à la fois patronales et ouvrières. Mais puisque cela lui semblait présentement impossible, il proposait de créer, dans un premier temps, des syndicats patronaux et des syndicats ouvriers distincts, qui pourraient au moins coordonner leurs actions par des comités mixtes. Le problème, dit-il, c'est que les classes dirigeantes ne paraissent pas vouloir assumer leurs responsabilités sociales :

« Trop souvent, leur main [celle des ouvriers], largement et généreusement tendue, n'a pas trouvé du côté patronal de main amie où se placer. (...) Il y a dans ce trait de caractère [individualiste] de nos classes élevées un grave danger pour la paix sociale au sein de notre race¹³. »

En fait, Saint-Pierre ne se faisait pas trop d'illusions sur la collaboration des classes sociales. Après avoir affirmé son idéal corporatiste, il se tourne immédiatement vers des solutions plus pratiques : le syndicalisme catholique et la législation sociale. Notons un fait significatif. On ne trouve dans l'œuvre d'Arthur Saint-Pierre qu'un seul écrit au sujet des devoirs sociaux des classes supérieures. Tous les autres textes portent sur l'organisation ouvrière et le rôle social de l'État. Saint-Pierre était corporatiste en théorie, mais syndicaliste en pratique.

Cette remarque peut probablement s'appliquer à l'École Sociale Populaire dans son ensemble. Le directeur de l'ESP, le Père Joseph-Papin Archambault, admettait l'échec des *Volksbond* hollandais, qui avaient essayé de regrouper les patrons et les ouvriers dans une même organisation industrielle¹⁴. L'historien Jacques Rouillard a souligné la dichotomie entre le discours, théoriquement corporatiste, de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC), et son action pratique, d'ordre strictement syndicaliste¹⁵. Les catholiques sociaux ne voyaient pas d'opposition entre le corporatisme et le syndicalisme, mais ils avaient tendance à considérer le premier comme un idéal, plus ou moins utopique, et le second comme un devoir immédiat de charité envers le prolétariat. Les doctrinaires Albert de Mun et René de La Tour du Pin eux-mêmes ne s'attendaient pas à ce que la bourgeoisie se convertisse du jour au lendemain à la vision chrétienne des rapports sociaux. À l'instar du pragmatique Léon Harmel, ils invitaient la classe ouvrière à s'organiser pour défendre ses intérêts matériels. La lutte des classes faisait en sorte que les problèmes économiques et sociaux ne semblaient pouvoir se résoudre que dans le cadre de l'alternative idéologique : libéralisme/

¹³ Arthur Saint-Pierre, *Le problème social*, Montréal, Éditions de la Bibliothèque canadienne, 1925, p. 66-67. L'auteur emploie ici le mot « race » au sens de « nationalité », comme cela se faisait couramment à l'époque.

¹⁴ Joseph-Papin Archambault, *Les syndicats catholiques*, Montréal, Éditions de la Vie nouvelle, 1919, p. 38-39.

¹⁵ Jacques Rouillard, *Les syndicats nationaux au Québec de 1900 à 1933*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1979, p. 311.

socialisme. La « troisième voie », proposée par l'Église, était séduisante en théorie, mais irréaliste en pratique, du moins dans le cadre d'une civilisation qui était rongée par l'individualisme depuis la Réforme protestante du XVI^e siècle.



Diverses brochures de l'École sociale populaire. Année: 1940. © nd Auteur: inconnu.
Commanditaire: Archives CSN. Référence: Archives CSN.

Source web : <http://www.bilan.usherb.ca/bilan/pages/evenements/178.html>

NATIONALISME ET SYNDICALISME

Dans l'entre-deux-guerres, les syndicats catholiques et les syndicats internationaux (en fait américains) se faisaient une vive concurrence pour recruter des membres au Québec. Le syndicalisme catholique était alors classé à droite, et le syndicalisme international à gauche. La Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC) affrontait la Fédération provinciale du travail du Québec (FPTQ), liée à la puissante *American Federation of Labour* (AFL). En 1960, la CTCC a déconfessionnalisé sa charte et changé son nom pour Confédération des syndicats nationaux (CSN). En 1957, la FPTQ est devenue la Fédération des travailleurs du Québec (FTQ), et elle reste toujours affiliée à la centrale américaine AFL-CIO. Vers 1930, un tiers des travailleurs québécois syndiqués adhéraient à des unions catholiques, et deux tiers à des unions internationales.

Arthur Saint-Pierre combattait le syndicalisme international par nationalisme autant que par catholicisme. Le nationalisme de Saint-Pierre était strictement canadien-français, à la manière de Lionel Groulx, plutôt que pancanadien à la manière d'Henri Bourassa. En 1909, il écrivit que la seule façon d'assurer la survivance nationale des Canadiens français était d'ériger un « État français indépendant » en Amérique du Nord¹⁶. Notons qu'à cette époque le nationalisme des syndicats catholiques, comme celui de l'ESP, restait plutôt pancanadien¹⁷. Sur ce point, Arthur Saint-Pierre se démarquait des milieux catholiques de son temps.

« S'il est vrai, comme j'ai essayé de le démontrer, que la continuation indéfinie du statu quo [constitutionnel] est impossible, que la fédération impériale est une chimère et que notre union à perpétuité avec la majorité anglaise de ce pays ou notre entrée dans la fédération américaine amènerait infailliblement la disparition de notre race, nous avons l'impérieux devoir de préparer l'affranchissement complet du Canada français, car là, et là seulement, est le salut¹⁸. »

Toutefois, Arthur Saint-Pierre subordonnait son nationalisme au catholicisme, comme toute l'École Sociale Populaire. Les nationalistes canadiens-français évitaient de tomber dans « l'hérésie nationaliste » en réduisant l'Église à un simple facteur d'ordre social ou d'identité culturelle, comme le faisait *L'Action française* de Charles Maurras, qui fut condamnée par le pape Pie XI en 1927.

¹⁶ Arthur Saint-Pierre, *L'avenir du Canada français*, Montréal, Imprimerie du Messenger, 1909, 34 p.

¹⁷ Le nationalisme d'Henri Bourassa reposait sur les principes suivants : unité canadienne, indépendance du Canada par rapport à l'Angleterre, respect de l'autonomie des provinces, bilinguisme et confessionnalité scolaire, conservatisme social. En 1923, Henri Bourassa a condamné le virage séparatiste de Lionel Groulx et de sa revue, *L'Action française*.

¹⁸ Arthur Saint-Pierre, « L'avenir du Canada français », dans *Ce que je pense sur...*, Montréal, Éditions de la Bibliothèque canadienne, 1927, p. 35. Dans cette réédition de son texte de 1909, Saint-Pierre précise dans une note qu'il ne considère plus qu'un État français indépendant soit « absolument nécessaire » à la survie des Canadiens français, mais il ne faut pas en conclure qu'il se soit rallié au fédéralisme canadien.

Saint-Pierre reprochait au syndicalisme international son approche matérialiste, sa neutralité religieuse, son caractère étranger, ses liens avec les juifs et les francs-maçons :

« Les Juifs, alliés naturels, ou plutôt inspireurs de la franc-maçonnerie, ont envahi Montréal, et, non content de nous empoisonner physiquement par l'odeur insupportable qu'exhalent les demeures et les personnes malpropres d'un grand nombre d'entre eux, (...) aspirent encore à l'autorité et réclament ce qu'ils appellent leur part de l'administration de notre ville¹⁹. »



Samuel Gompers. Source : [Wikipédia](#).

Ce commentaire antisémite est isolé dans l'œuvre d'Arthur Saint-Pierre. Il reflète les préjugés habituels des milieux catholiques de cette époque. Cependant, il faut rappeler que Samuel Gompers, le président-fondateur de l'AFL, était d'origine juive, ce qui incitait certains nationalistes à faire des liens entre les immigrants juifs, les agitateurs socialistes et le syndicalisme international.

L'ANTISOCIALISME

Une lecture superficielle d'Arthur Saint-Pierre pourrait nous laisser croire qu'il ramenait le « problème social » au simple « péril socialiste ». Lorsqu'il veut démontrer que la question sociale se pose au Canada, autant qu'en Europe, il ne parle pas des misérables conditions de vie de la classe ouvrière, mais de l'émergence d'un mouvement socialiste à Montréal²⁰. Plusieurs chercheurs n'ont vu dans la pensée de l'École Sociale Populaire qu'une réponse réactionnaire à l'idéologie socialiste²¹. Ils ont réduit la doctrine sociale de l'Église à une simple défense de la propriété privée, et donc du capitalisme. Cette vision étriquée du catholicisme social repose sur une grille d'analyse marxiste plutôt désuète. Pour comprendre les affrontements idéologiques de cette époque, il faut savoir que les trois doctrines en lice : le catholicisme, le libéralisme et le socialisme, pouvaient se rejoindre ou s'opposer, mais sur différents thèmes, comme le montre le tableau suivant.

¹⁹ Arthur Saint-Pierre, *Vers l'action*, Montréal, Imprimerie du Messenger, 1911, p. 22.

²⁰ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 13-14.

²¹ Louis Maheu, « Problème social et naissance du syndicalisme catholique », *Société et sociologie*, vol. I, n° 1 (mai 1969), p. 69-88; Gilles Routhier, « L'ordre du monde. Capitalisme et communisme dans le discours de l'École Sociale Populaire (1930-1936) », *Recherches sociographiques*, vol. XXII, n° 1 (janvier-avril 1981), p. 7-77; G. Raymond Laliberté, « Dix-huit ans de corporatisme militant : l'École Sociale Populaire de Montréal (1933-1950) », *Recherches sociographiques*, vol. XXI, n° 1-2 (janvier-août 1980), p.55-96; J. F. Frigon, « Catholicism and Crisis : l'École Sociale Populaire and the Depression in Quebec (1930-1940) », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 45, n° 1, p. 54-70.

Thèmes	Catholicisme	Libéralisme	Socialisme
Religion	Christianisme	Agnosticisme	Athéisme
Philosophie	Spiritualisme	Matérialisme	Matérialisme
Économie	Corporatisme	Capitalisme	Collectivisme
Propriété	Privée	Privée	Publique
Politique	Autoritarisme	Démocratie (libérale)	Démocratie (sociale)
Patrie	Nationalisme	Internationalisme	Internationalisme
État	Intervention	Non-intervention	Intervention
Prolétariat	Syndicalisme	Anti-syndicalisme	Syndicalisme
Mode de vie	Rural	Urbain	Urbain
Culture	Classique (XVII ^e)	Lumières (XVIII ^e)	Moderne (XIX ^e -XX ^e)

L'antisocialisme d'Arthur Saint-Pierre ne repose pas sur des arguments d'ordre économique, comme l'efficacité de l'entreprise privée, ou politique, comme les mérites de la démocratie parlementaire, mais sur des arguments d'ordre philosophique, voire religieux. D'après lui, le libéralisme et le socialisme découlent, l'un comme l'autre, de l'esprit de 1789, qui tend à diviniser l'homme en substituant l'autorité du peuple à l'autorité de Dieu. Le pape Pie XI écrivait dans *Quadragesimo anno* (1931) que « le socialisme a le libéralisme pour père et le bolchevisme pour héritier ». L'antisocialisme de l'Église catholique était donc lié à son antilibéralisme. C'était loin d'être une justification morale du capitalisme sauvage.

Arthur Saint-Pierre croit que le socialisme conduit inéluctablement à l'anarchie dans un premier temps, et au despotisme par la suite. Il appuie son raisonnement sur l'expérience d'une colonie socialiste, fondée au Paraguay, en 1893, par un illuminé d'origine britannique, William Lane²². Cette société utopique, qui ressemblait à une secte religieuse, s'est avérée incapable d'assurer à ses membres un niveau de vie convenable,

²² Arthur Saint-Pierre, *L'utopie socialiste : une tentative de colonisation socialiste au Paraguay*, Montréal, ESP, n° 30a, 1914, 31 p.

et elle s'est rapidement transformée en dictature personnelle. Le socialisme, conclut Saint-Pierre, ne peut apporter aux ouvriers qu'un « égal dénuement dans la misère », suivant les mots de Léon XIII. La liberté serait sa première victime, suivie de la religion et de la famille. La bureaucratie incompétente et toute puissante plongerait ensuite le peuple dans la plus dégradante pauvreté²³. Une fois entré dans la communauté socialiste, le citoyen ne serait plus libre d'en sortir. Devenu l'unique patron, l'État ne ferait pas seulement disparaître la liberté économique, il supprimerait également la liberté religieuse. L'intelligence ne pourrait survivre dans un État qui monopoliserait l'enseignement et l'imprimerie²⁴. Sous un régime socialiste, dit-il, l'enfant deviendrait la propriété de l'État et les femmes n'achèteraient l'égalité qu'au prix du service universel du travail, accentuant par le fait même la dispersion du foyer. Et finalement, le socialisme ne réussirait pas à abolir l'antagonisme naturel entre les dirigeants et les dirigés, car les employés de l'État profiteraient de leur situation d'autorité pour détourner les richesses collectives à leur avantage. Arthur Saint-Pierre avait saisi la nature intrinsèquement totalitaire de la doctrine socialiste, et l'expérience des régimes communistes du XX^e siècle lui ont donné raison.

L'ANTILIBÉRALISME

L'antilibéralisme d'Arthur Saint-Pierre n'est pas moins virulent que son antisocialisme. « Le libre jeu des forces économiques, écrit-il, doit être tenu directement responsable d'une exploitation du faible par le fort, tellement odieuse qu'il faut remonter jusqu'à l'esclavage pour en trouver une plus abominable²⁵. » Il s'indigne des mauvaises conditions de vie de la classe ouvrière²⁶. Il décrit les horreurs du « *sweating system* », le travail féminin de confection à domicile. Ses diatribes contre l'avidité de la classe patronale ne sont pas moins virulentes que ses envolées contre la propagande socialiste. Les pires ennemis de la propriété privée, dit-il, ne sont pas les communistes, mais « ceux qui s'approprient la richesse par la violence ou la fraude, et en font un usage égoïste et abusif²⁷ ».

Saint-Pierre condamne le principe de la libre concurrence, qui est à la base du capitalisme : « Les économistes libéraux nous diront que "les sociétés sont réglées par des lois naturelles aussi bonnes qu'inéluctables; et qu'il faut laisser les individus faire à leur guise : car, mus par l'égoïsme, mobile excellent, ils chercheront ce qui doit leur procurer la plus grande somme de bonheur et de bien-être" (Leroy-Beaulieu). Mais nous ne les croirons

²³ Arthur Saint-Pierre, *L'utopie socialiste II : réponse à Jean Valjean II*, Montréal, ESP, n° 38, 1914, p. 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 26.

²⁶ Arthur Saint-Pierre, *L'organisation professionnelle*, Montréal, ESP, n° 22, 1913, p. 9.

²⁷ Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 89.

pas, car nous savons les abus abominables que l'égoïsme, ce "mobile excellent", délivré de toute contrainte, a déchaîné sur le monde; et que ce sont précisément les doctrines de ces économistes, trop longtemps dominantes, qui sont responsables de l'état d'anarchie où se débat la société contemporaine²⁸. »



Une « *sweatshop* » vers 1890. Source : [Wikipédia](#).

Mais s'il rejette la doctrine du « laissez faire » de l'école de Manchester, Arthur Saint-Pierre ne condamne pas la libre entreprise en tant que telle, et encore moins le principe de la propriété privée, qu'il qualifie de « droit naturel ». L'encyclique *Rerum novarum* avait reconnu la légitimité de la propriété privée²⁹. Les catholiques sociaux dénonçaient plutôt le capitalisme monopolistique, celui des « trusts », comme on disait à l'époque, ou des compagnies multinationales, comme on dit de nos jours. À leurs yeux, le « bon capitalisme » était celui de la petite entreprise locale,

voire familiale. Saint-Pierre faisait une distinction entre le capitalisme et le libéralisme économique. D'après lui, le « capitalisme », fondé sur l'association du capital et du travail, pouvait produire une saine richesse; mais le « libéralisme économique », fondé sur l'exploitation de la classe ouvrière, était malsain. Il pourfendait la toute puissance de l'argent, les sociétés anonymes et la spéculation boursière³⁰. Les excès du libéralisme, dit-il, risquent de discréditer le capitalisme et de préparer le triomphe du socialisme. Cependant, il faut noter que sa définition du « bon capitalisme » se rapproche davantage de la conception thomiste de l'économie que de la vision libérale d'Adam Smith.

Le catholicisme social n'était pas à proprement parler une doctrine « conservatrice », car il critiquait l'ordre établi. Les libéraux présentaient parfois les collaborateurs de l'ESP comme de « dangereux révolutionnaires ». Depuis 1789, les catholiques se retrouvaient effectivement dans le camp des contestataires plutôt que dans celui des défenseurs du statu quo, comme l'explique Saint-Pierre :

²⁸ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 28-29. Paul Leroy-Beaulieu (1843-1916) était un économiste libéral français qui détenait la chaire d'économie politique au Collège de France.

²⁹ Léon XIII, *Rerum novarum* (1891), dans *Encycliques et messages sociaux*, Paris, Dalloz, 1966, p. 57-58.

³⁰ Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 57-60.

« Nous, catholiques, sommes naturellement traditionalistes. Or il y aura bientôt cent-cinquante ans (...) en politique et en sociologie, une doctrine [libérale] s'est substituée à [la doctrine catholique]; un esprit, qui est la négation même du nôtre, a pris sa place et tous deux [doctrine et esprit révolutionnaires] depuis lors règnent souverainement sur le monde entier. Et maintenant, il arrive ceci de singulier qu'à cause de la durée de leur emprise, cette doctrine et cet esprit, aux yeux de la grande majorité d'entre nous, représentent l'ordre et la tradition, et nous nous croyons tenus de les défendre³¹. »

Une lecture superficielle de l'œuvre d'Arthur Saint-Pierre pourrait nous laisser croire qu'il était antisocialiste, bien plus qu'antilibéral. Pourtant, le socialisme était une idéologie marginale dans la société québécoise du début du XX^e siècle. Le libéralisme était, quant à lui, solidement établi. Pourquoi Saint-Pierre s'attaquait-il aux marginaux plutôt qu'à l'establishment? Ne pouvait-il s'apercevoir que la « misère imméritée » de la classe ouvrière était le fruit d'une société libérale bien concrète plutôt que le fruit d'un régime socialiste hypothétique? Mais le discours antisocialiste d'Arthur Saint-Pierre était peut-être stratégique. L'ESP s'adressait à la petite bourgeoisie plutôt qu'à la classe ouvrière. Cette petite bourgeoisie canadienne-française restait catholique en religion, mais elle était libérale en économie et en politique. Il fallait donc la détourner du libéralisme pour l'orienter vers la doctrine sociale de l'Église. Quoi de mieux que de démontrer à cette petite bourgeoisie bien pensante que le libéralisme, qui lui tenait à cœur, conduisait inévitablement au socialisme, qu'elle abhorrait tant? Le libéralisme et le socialisme étaient présentés comme les deux faces de Janus de la Révolution française, elle-même issue de l'individualisme protestant. Le discours antisocialiste d'Arthur Saint-Pierre ne visait donc pas à contrer les justes revendications du prolétariat, mais à ébranler le confort intellectuel et moral des classes supérieures pour critiquer, en définitive, la société libérale.

LE SYNDICALISME CATHOLIQUE

L'École sociale populaire encourageait la syndicalisation dans l'esprit de *Rerum novarum*. Le secrétaire de l'ESP écrivait en 1912 : « Nous sommes en faveur de l'organisation du travail parce que nous considérons qu'elle est, avec l'intervention législative, le meilleur moyen de mettre un peu d'ordre dans le chaos de la société moderne et de retirer les classes populaires de leur situation d'infortune et de misère imméritée³². » Arthur Saint-Pierre reconnaissait également le droit de faire pacifiquement la grève : « Si la grève devient nécessaire, [les syndicats] s'emploient à éviter tout acte de violence et continuent les négociations avec les patrons afin de trouver un terrain d'entente³³. »

³¹ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 51.

³³ *Ibid.*, p. 126.

La légitimité des syndicats et de la grève nous paraît aujourd'hui évidente, mais ça n'allait pas de soi au début du XX^e siècle. Les disciples de l'école de Manchester y voyaient une intolérable atteinte au droit de propriété. Les relations de travail n'étaient alors encadrées par aucune loi. Les grèves étaient violentes, et parfois même meurtrières. Les catholiques sociaux se montraient fort « progressistes » en soutenant le mouvement ouvrier, mais ils se méfiaient du caractère non-confessionnel des syndicats internationaux d'origine américaine.

Les premiers syndicats nord-américains étaient très politisés. Leur action ne se limitait pas à défendre les intérêts matériels de leurs membres, dans l'esprit du « syndicalisme d'affaires » d'aujourd'hui. Ils entendaient réformer la société dans son ensemble. Pour ce faire, ils défendaient différentes causes qui n'avaient pas toujours de lien direct avec les conditions de vie matérielle du prolétariat, comme la laïcité scolaire.

Arthur Saint-Pierre a soutenu une polémique au sujet de l'école obligatoire³⁴. En accord avec l'épiscopat québécois, il affirmait qu'une loi d'obligation scolaire porterait atteinte aux droits de la famille et de l'Église en matière d'éducation³⁵. Si l'État prenait en charge l'instruction des enfants, il finirait par envahir tous les domaines de la vie sociale. Par ailleurs, l'expérience de l'Ontario prouvait qu'une loi sur l'école obligatoire n'augmentait pas vraiment le taux de fréquentation scolaire³⁶. Selon Saint-Pierre, il fallait d'abord améliorer les conditions économiques et changer la mentalité des classes populaires pour rehausser le niveau d'instruction. Une loi coercitive lui paraissait dangereuse en principe, et inefficace en pratique.

Arthur Saint-Pierre favorisait les syndicats de métiers plutôt que les unions industrielles parce que ces dernières constituaient un instrument de guerre sociale plutôt qu'un moyen d'améliorer concrètement les conditions de travail³⁷. Il dénonçait le radicalisme de certains syndicats, comme l'*International Workers of de Wold* (IWW) : « *I won't work* », disait-il. Cependant, les jugements qu'il portait sur les syndicats internationaux n'étaient pas toujours négatifs. Il reconnaissait qu'ils avaient réellement amélioré les conditions de vie de la classe ouvrière, mais ils leur reprochaient de vouloir régénérer l'humanité : « Le mouvement ouvrier, selon Samuel Gompers, a pour but l'abolition du mal et de l'injustice; l'obtention du droit et de la justice; l'amélioration matérielle, morale et sociale des travailleurs³⁸. » Les syndicats internationaux se prétendent neutres sur le plan religieux, mais leur programme de réformes sociales touche à des questions de nature religieuse :

³⁴ Arthur Saint-Pierre, *L'instruction obligatoire* (polémique Dandurand/Saint-Pierre), Montréal, ESP n° 13a, 1912, 23 p.

³⁵ Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Droit public de l'Église*, tome IV : *L'Église et l'éducation*, Québec, Imprimerie Laflamme, 1916, 359 p.

³⁶ Charles-Joseph Magnan, *Éclairons la route à la lumière des statistiques, des arts et des principes*, Québec, Garneau, 1921, 246 p.

³⁷ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 133-145.

³⁸ Arthur Saint-Pierre, *La Fédération américaine du travail*, Montréal, ESP n° 30, 1914, p. 24.

« Et c'est ainsi que [l'union internationale] rencontre l'Église catholique, qui, ayant reçu, seule, de son divin fondateur, la mission de diriger et de sanctifier les âmes, ne peut abdiquer cette mission, ni permettre à une autre institution, de quelque nature qu'elle soit, de l'exercer en tout ou en partie à sa place. D'où il suit que toute personne ou toute association qui prétend exercer une part d'influence sur les consciences catholiques doit agir sous la direction de l'Église³⁹. »

Le christianisme doit encadrer la vie humaine dans son ensemble, sur les plans spirituel et matériel. Rien ne doit échapper à l'autorité de l'Église catholique, même des choses aussi pratiques que les conditions de travail. En vertu de ce principe, les syndicats doivent être confessionnels, comme toutes les autres institutions sociales : famille, écoles, hôpitaux, associations culturelles, État, etc. La neutralité religieuse des syndicats est un leurre, car il ne peut y avoir de « neutralité » dans la lutte entre le Bien et le Mal. Le syndicalisme non-confessionnel ouvre la porte à une laïcité plus étendue, et même à l'athéisme. Lorsqu'il ne propage pas directement l'idéologie socialiste, il ne lui oppose aucune résistance. Le président de l'AFL, Samuel Gompers, déclare officiellement ne pas être socialiste, mais le tiers des délégués au congrès de l'AFL avouent néanmoins appartenir à une organisation socialiste quelconque.

Saint-Pierre précise que c'est la neutralité confessionnelle de l'AFL, bien plus que son caractère étranger, qui pose problème. À cet égard, les syndicats canadiens neutres ne lui paraissent guère mieux. Ils poursuivent les mêmes objectifs que les syndicats internationaux, mais sans avoir leurs moyens financiers. Selon Saint-Pierre, ils sont appelés à disparaître⁴⁰. Les Canadiens français pourraient être attirés par un syndicalisme neutre, mais « national ». Toutefois, ces organisations ouvrières se réclament d'un « nationalisme de frontière » (pancanadien) plutôt que d'un « nationalisme de race » (canadien-français)⁴¹.

Le syndicalisme doit être confessionnel parce qu'il touche à toute la vie de l'homme, corps et âme. Les papes Léon XIII et Pie X en ont exprimé le désir dans les encycliques *Rerum novarum* (1891) et *Singulari quadam* (1912). Pour un catholique, cela clos le débat : *Roma locuta, causa finita*. Toutefois, l'encyclique *Singulari quadam* tolérait l'existence de syndicats mixtes (catholiques et protestants) dans un pays comme l'Allemagne, où les citoyens des deux confessions vivaient côte à côte. Arthur Saint-Pierre aurait pu transposer cette exception au Canada, mais il a plutôt retenu la règle, sans doute parce qu'il estimait que les catholiques étaient assez nombreux dans la province de Québec pour ne pas être obligés de se rabattre sur l'exception. Cependant, il faut savoir que les syndicats catholiques du Québec acceptaient d'avoir des membres

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 182. Les syndicats nationaux neutres n'ont effectivement pas survécu par manque de ressources financières, mais aussi à cause du faible sentiment national des Canadiens anglais, selon Jacques Rouillard, *Les syndicats nationaux au Québec*, p. 131-136.

⁴¹ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 182.

protestants ou d'autres religions à titre individuel. Mais la charte et les dirigeants de l'organisation devaient être catholiques.

« Le syndicat doit être confessionnel, écrit Arthur Saint-Pierre, c'est-à-dire catholique pour les catholiques, socialistes pour les socialistes, et neutre pour ceux qui, dans le formidable conflit social où se heurtent les doctrines les plus contradictoires, ont l'humilité rare de se croire incapables de jouer d'autres rôles que celui de zéro⁴². »

L'ORGANISATION PROFESSIONNELLE

À l'instar des catholiques sociaux européens, Arthur Saint-Pierre présentait une image idyllique des corporations de métiers d'Ancien Régime, que la Révolution française avait supprimées par la loi Le Chapelier (1791) pour faire place à la libre concurrence capitaliste, au détriment de la classe des artisans, qui ne pouvait plus bénéficier de la réglementation des prix et des salaires⁴³.

« Le Moyen Âge, si odieusement calomnié par les fabricants d'histoire au service de la Loge [maçonnique], avait compris ce rôle tutélaire de la profession, et ce n'est pas seulement par la sublime grandeur de ses cathédrales qu'il écrase les pygmées de la libre-pensée acharnée à l'amoindrir parce qu'il fut catholique, c'est encore, c'est surtout par ses admirables corporations de métiers⁴⁴. »

Selon Saint-Pierre, la classe ouvrière ne doit pas compter uniquement sur la législation sociale pour améliorer ses conditions de vie. Les lois ne sont pas toujours efficaces, et il faut éviter le piège de l'étatisme. Les lois sociales devraient soutenir les organisations professionnelles plutôt que d'agir par elles-mêmes⁴⁵.

Le sens du terme « organisation professionnelle » n'est pas toujours clair dans le discours d'Arthur Saint-Pierre. Il l'emploie parfois au sens de « corporation », c'est-à-dire d'une organisation qui regroupe les patrons et les ouvriers pour coordonner le capital et le travail dans un esprit de collaboration des classes sociales. À d'autres moments, il utilise la même expression au sens de syndicat ouvrier, tout en précisant que le syndicalisme peut ouvrir la voie au corporatisme. On retrouvait la même ambiguïté de langage dans l'encyclique *Rerum novarum*, qui employait le mot « corporation », soit au sens de l'organisation professionnelle verticale, soit au sens d'une simple association de travailleurs. Il faudra attendre l'encyclique *Quadragesimo anno* pour que le discours des catholiques sociaux se précise en distinguant le corporatisme du syndicalisme.

⁴² Saint-Pierre, *L'organisation professionnelle*, p. 16.

⁴³ Gaétan Pirou, *Essais sur le corporatisme*, Paris, Librairie Recueil Sirey, 1938, 169 p.

⁴⁴ Saint-Pierre, *L'organisation professionnelle*, p. 7.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

Arthur Saint-Pierre évoquait l'idéal du corporatisme social d'inspiration médiévale, mais il ne semblait pas vraiment y croire, du moins dans un avenir rapproché.

« Tout en étant, c'est ma ferme conviction, une idée d'avenir, aussi bien dans notre pays qu'en France, la profession légalement organisée [ou corporation] n'est encore que cela. Je veux bien que pour le présent, il ne saurait être question de la réaliser, pour ce motif excellent que c'est une idée nouvelle, et que les idées nouvelles, surtout quand elles ont cette importance et cette ampleur, ne conquièrent qu'avec le temps l'opinion publique. Ce qui est pour nous d'un intérêt plus immédiat, (...) c'est l'association libre [ou syndicat], ainsi appelée parce que nul ne sera obligé d'en faire partie, qui a sa place, nous l'avons vu, dans la profession organisée, mais qui peut aussi exister, et qui existe en effet sans elle⁴⁶. »

En pratique, Saint-Pierre était tout simplement syndicaliste. Certes, il prônait un syndicalisme catholique qui rejetait la lutte des classes, qui privilégiait la collaboration entre les ouvriers et les patrons, et qui n'entendait recourir à la grève qu'en dernière limite. Mais il concevait néanmoins le syndicat comme un moyen de revendication. Rien à voir avec le « syndicalisme jaune », qui encourageait la soumission des travailleurs à leurs patrons, contrairement à ce que certains chercheurs ont pu dire⁴⁷.

Arthur Saint-Pierre ne croyait pas que la bourgeoisie accepterait d'assumer ses responsabilités sociales avant que la civilisation moderne n'ait été profondément rechristianisée. À ses yeux, le corporatisme était une utopie qui pouvait servir de point de référence théorique, mais qui ne pouvait pas constituer un projet de société concret, sinon dans un lointain avenir.

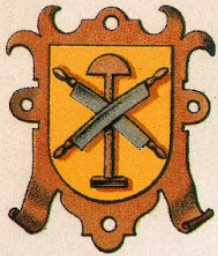
« Il me semble que nous sommes en présence d'un cercle vicieux, singulièrement tragique; la restauration sociale est nécessaire et urgente; elle est impossible sans le corporatisme; lui-même restera sans valeur s'il n'est animé d'un esprit chrétien, qui présuppose la réforme des mœurs, qui elle, ne pourra jamais se produire sans la substitution de la structure corporative à la structure capitaliste actuelle. (...) Et c'est probablement la raison du scepticisme incurable que je professe à l'égard du corporatisme. Dans l'idéal, dans l'abstrait, je concède tout ce que l'on voudra. Dans l'histoire et dans la pratique courante (...) il est la législation des égoïsmes professionnels⁴⁸. »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

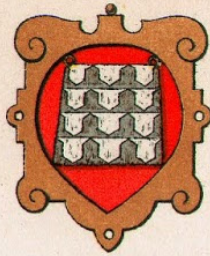
⁴⁷ Par exemple : Jean-Charles Falardeau, « Des élites traditionnelles aux élites nouvelles », *Recherches sociographiques*, vol. 7, n^{os} 1-2, 1966, p. 137-138.

⁴⁸ Arthur Saint-Pierre, « Esquisse historique de la pensée sociale au Canada français », *Culture*, XVIII, 1957, p. 120-121.

ZUNFTWAPPEN. I.



1. Gerber.



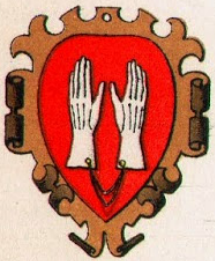
2. Kürschner.



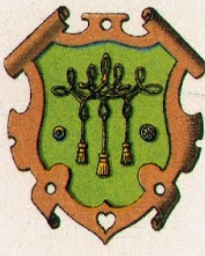
3. Sattler.



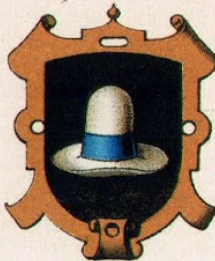
4. Schuhmacher.



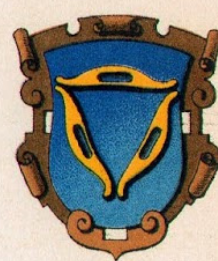
5. Handschuhmacher.



6. Knopfmacher.



7. Hutmacher.



8. Weber.



9. Färber.



10. Schneider.



11. Fischer.



12. Müller.



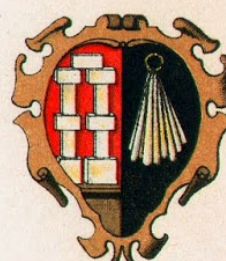
13. Bäcker.



14. Brauer.



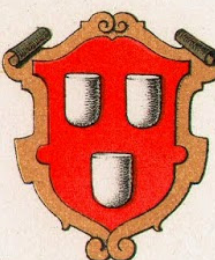
15. Schlächter.



16. Seifensieder.



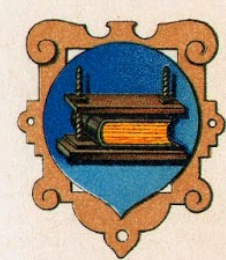
17. Barbier.



18. Maler.



19. Buchdrucker.



20. Buchbinder.

Planche héraldique n° 1037a, extraite de l'encyclopédie Brockhaus' Konversationslexikon - éditeur FA Brockhaus à Leipzig, Berlin et Vienne, 14e édition, 1894 à 1896.

Source : [Heraldic Magazine](#).

1. Gerber Tanneurs
2. Kürschner Fourreurs
3. Sattler Selliers
4. Schuhmacher. Cordonniers
5. Handschuhmacher. Gantiers
6. Knopfmacher. Merciers
7. Hutmacher. Chapeliers
8. Weber. Tisserands
9. Färber. Teinturiers
10. Schneider. Tailleurs
11. Fischer. Pêcheurs
12. Müller. Meuniers
13. Bäcker. Boulangers
14. Brauer. Brasseurs
15. Schlächter. Bouchers
16. Seifensieder. Savonniers
17. Barbier. Barbiers
18. Maler. Peintres
19. Buchdrucker. Imprimeurs
20. Buchbinder. Relieurs

Notons qu'Arthur Saint-Pierre portait ce jugement pessimiste sur le corporatisme dans les années 1950. Les intellectuels catholiques avaient alors plus ou moins délaissé ce projet de société. Durant la crise économique des années 1930, son scepticisme était beaucoup moins « incurable ». Quoi qu'il en soit, Saint-Pierre se tournait vers une autre solution pour améliorer le sort des classes populaires, une solution qui semblait « dangereusement innovatrice » au début du XX^e siècle : la législation sociale.

LES RÉFORMES SOCIALES

Rerum novarum avait reconnu la légitimité de l'intervention de l'État pour soulager la « misère imméritée » du prolétariat¹. Au temps de Samuel Gompers, les syndicats internationaux se méfiaient de l'intervention de l'État parce qu'ils estimaient, en accord avec la grille d'analyse marxiste, que celui-ci ne pouvait que favoriser la classe dominante. L'AFL ne prendra une attitude plus réformiste que dans les années 1930. Saint-Pierre perçoit plutôt l'État comme un arbitre impartial capable de protéger les faibles contre les forts. Il ne misait pas sur la bonne foi des classes supérieures, comme l'a démontré sa polémique contre le président des marchands-détaillants de la province de Québec². Mais s'il ne croyait pas au « paternalisme » de la bourgeoisie, il semblait croire à celui de l'État. Cependant, il souligne qu'un État démocratique tend à ne réagir qu'aux fortes pressions de l'opinion publique. Les syndicats ouvriers doivent donc réclamer vigoureusement des réformes sociales³.

Comme la plupart des intellectuels catholiques de son temps, Arthur Saint-Pierre n'avait pas beaucoup d'estime pour la démocratie. Ce n'était pour lui qu'un pis-aller : « Ce n'est pas que nous ne voyons pas de cette dernière [la démocratie] les absurdités, les inconvénients et même les tares; mais c'est que l'expérience contemporaine et l'histoire nous paraissent établir que l'autocratie politique a aussi les siens. Quant à l'autocratie industrielle, elle a porté des fruits trop amers pour que sa disgrâce nous affecte péniblement⁴. »

Arthur Saint-Pierre souhaitait que l'État adopte des lois pour encadrer les services syndicaux, les conventions collectives, le salaire minimum, les heures de travail, les logements populaires et la participation ouvrière à l'entreprise.

¹ Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 152-159.

³ Arthur Saint-Pierre, *L'organisation ouvrière*, p. 21.

⁴ Arthur Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 170.



1906 - Grève pour les 8 heures de travail par jour en France. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Gr%C3%A8ve_de_1906).

D'après lui, les syndicats ne devaient pas se limiter à défendre les intérêts économiques de leurs membres; ils devaient également mettre sur pied des services sociaux⁵. Contrairement à la Confédération générale du travail de France (CGT), qui considérait que le syndicat devait rester un « loup maigre » pour mener la guerre sociale, Saint-Pierre pensait, comme Léon XIII, que l'action syndicale pourrait inclure toutes sortes d'œuvres. Les syndicats devraient organiser des sessions d'études pour former leurs membres, et surtout leurs leaders. Ils pourraient publier des journaux politiques et des revues techniques. Ils devraient diriger des écoles de métiers, à la manière des corporations d'Ancien Régime. Ils devraient mettre sur pied des bureaux de placement et des caisses d'assurances contre le chômage, les accidents de travail, la maladie. Ils devraient fonder des mutuelles et des coopératives. Mais Saint-Pierre est conscient que les syndicats ouvriers n'ont pas les moyens financiers d'offrir tous ces services. « Et plus tard, écrit-il, bientôt j'espère, sonnera l'heure de l'inévitable intervention gouvernementale dans la solution d'un problème qui dépasse infiniment les forces d'une organisation professionnelle⁶. »

⁵ *Ibid.*, p. 1-22.

⁶ *Ibid.*, p. 16-17.

Ce n'est qu'après avoir amélioré par leurs propres moyens les conditions de vie des ouvriers que les syndicats doivent se tourner vers les patrons pour réclamer des avantages⁷. La convention collective est certes un instrument clef du progrès social, mais Saint-Pierre la classe en deuxième place dans sa liste de priorités. Le syndicalisme catholique recherchait l'harmonie plutôt que la confrontation entre le capital et le travail, mais il ne négligeait pas pour autant l'importance des négociations collectives. Saint-Pierre affirme que « les travailleurs isolés et sans défense [ne doivent plus être] livrés à la merci des êtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée⁸ ». Il fait une mise en garde contre les patrons qui tirent prétexte des difficultés économiques de l'après-guerre pour s'attaquer aux organisations ouvrières.

Arthur Saint-Pierre affirme sans ambages qu'on ne peut laisser à la loi du marché le soin de déterminer le salaire des ouvriers. Il y a une loi de justice naturelle qui surpasse la liberté contractuelle des patrons et des employés, à savoir que le salaire doit être suffisant pour faire vivre un travailleurs sobre et honnête. Les terribles conditions de travail des femmes et des enfants dans le « *sweating system* » prouvent que la « libre concurrence » est un leurre en ce domaine. La misère et l'isolement de ces travailleurs les empêchent même de se syndiquer. Saint-Pierre fait remarquer que les syndicats recrutent habituellement dans les métiers spécialisés et bien rémunérés, pas dans le « *cheap labour* ». Il faut donc une loi sur le salaire minimum pour protéger les travailleurs les plus démunis⁹.

Toujours au fait des expériences étrangère, Saint-Pierre passe en revue les lois du salaire minimum qui ont été adoptées en Angleterre, aux États-Unis et en Australie. Il signale que la loi québécoise sur le salaire minimum des femmes qui travaillent en usine, adoptée en 1919, ne règle pas le problème du « *sweating system* », qui concerne des femmes qui travaillent à domicile. Il rejette du revers de la main l'argument des patrons selon lequel une loi du salaire minimum affaiblirait la compétitivité de l'industrie canadienne. L'exemple de l'Angleterre, dit-il, prouve que les lois sociales ne nuisent pas à la prospérité économique.

Les catholiques sociaux préféraient le concept de salaire familial à celui de salaire individuel¹⁰. Cependant, Arthur Saint-Pierre souligne qu'un système de salaire familial mal conçu pourrait inciter les patrons à engager des célibataires plutôt que des pères de famille. Il propose donc d'instaurer un programme d'allocations familiales pour compenser les inconvénients du salaire individuel¹¹.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 23-53.

¹⁰ Léon Lebel, « Un complément nécessaire du salaire », *L'Action canadienne-française*, novembre 1928, p. 270-290.

¹¹ Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 85. Le gouvernement fédéral canadien établira un programme d'allocations familiales en 1945.

Gustave Francq, l'un des principaux porte-parole du syndicalisme international, était en faveur d'un salaire minimum bas pour éviter qu'il ne soit considéré par les patrons comme un salaire « raisonnable », voire un salaire « maximum », réduisant ainsi le pouvoir de négociation des syndicats¹². Sur ce point, les syndicats internationaux semblaient se préoccuper davantage des intérêts de leurs membres que de ceux de la classe ouvrière en général. Arthur Saint-Pierre préconisait, au contraire, un salaire minimum suffisamment élevé pour faire vivre convenablement une famille. Francq misait, dans une optique gompérienne, sur la convention collective. Saint-Pierre misait, dans une optique catholique sociale, sur l'intervention tutélaire de l'État.

Arthur Saint-Pierre était, à l'instar des syndicats internationaux, en faveur de la journée de huit heures de travail¹³. Il signale qu'une réduction du temps de travail de 20% n'entraîne pas nécessairement une baisse de la production de 20% parce qu'un ouvrier fatigué est déjà moins productif. Les sinistres prédictions des économistes libéraux opposés à la journée de huit heures ne se sont jamais réalisées à l'étranger, dit-il. L'Angleterre a adopté une loi pour limiter les heures de travail dès 1850, ce qui n'a pas empêché son industrie de conquérir le monde. Saint-Pierre rappelle ironiquement que les adversaires des lois sociales annoncent la faillite de l'industrie depuis plus de cent ans.

« Pour faire face aux obligations nouvelles que les lois sociales lui imposent, non plus que pour payer les augmentations de salaire qu'elle consent ou qu'elle se laisse arracher, l'industrie ne dispose pas seulement, comme on semble le croire, de capitaux accumulés et dont la somme ne peut augmenter qu'avec une lenteur relative. Toutes les richesses encore inexploitées de l'univers lui sont, au contraire, une réserve où elle peut et doit puiser. Une intensification et une meilleure organisation de la production, voilà tout ce qu'il faut pour permettre à l'industrie d'assumer des charges nouvelles et constamment accrues¹⁴. »

L'industrie existe pour l'homme, et non pas l'homme pour l'industrie. Dans le cas, nous dit Saint-Pierre, où il faudrait choisir entre les deux, c'est l'homme qui devrait être sauvé, l'industrie dût-elle en périr¹⁵.

La classe ouvrière est forcée de vivre dans des logements encombrés et insalubres. Ce problème menace même l'intégrité de la famille, car un logement inadéquat est une incitation à quitter le foyer conjugal. Saint-Pierre examine trois voies pour améliorer la qualité du logement : l'action patronale, l'action philanthropique et l'action de l'État.

Certaines grandes entreprises américaines, comme *General Motors*, ont construit des logements ouvriers à proximité de leurs complexes industriels. Cette solution est sûrement efficace, dit Saint-Pierre, mais elle s'adresse à des travailleurs qui sont déjà privilégiés. De plus, elle place les ouvriers dans une situation de faiblesse, car ils risquent

¹² Gustave Francq, « Le syndicalisme international », *Le monde ouvrier*, 13 novembre 1937.

¹³ Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 131-159.

¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, p. 154.

de perdre leur logement en même temps que leur emploi, en cas de grève ou de congédiement.

Des œuvres philanthropiques, comme Rothschild à Paris et Peabody à Londres, ont construit des habitations pour les défavorisés; mais l'ampleur de ce type d'action est nécessairement limitée.

Selon Saint-Pierre, il n'y a finalement que l'action gouvernementale qui puisse être efficace à grande échelle. Il suggère de s'inspirer de la politique britannique de construction de logements populaires et de coopératives d'habitation. L'État devrait aider les travailleurs qui veulent acheter une maison en leur procurant des exemptions d'impôts ou des prêts à intérêt réduit. Il pourrait construire lui-même des maisons pour les moins fortunés. La province de Québec devrait imiter le *Municipal Housing Act* de l'Ontario. Toutefois, Saint-Pierre rappelle qu'il y a une solution encore plus simple : rémunérer davantage la classe ouvrière¹⁶.

Par ailleurs, Arthur Saint-Pierre recommande d'encourager la participation des ouvriers dans l'entreprise. Il y a, dit-il, trois sortes de participation ouvrière : la participation aux bénéfices, au capital et à la direction.

La participation des employés aux bénéfices de l'entreprise ne favorise pas l'harmonie sociale autant qu'on pourrait le croire. Sur ce point, Arthur Saint-Pierre s'appuie, paradoxalement, sur l'opinion de Samuel Gompers. La participation aux bénéfices est en réalité une sorte de prime au rendement. Elle peut même servir à justifier une réduction de salaire.

La participation au capital n'est guère plus intéressante. L'ouvrier est soumis aux aléas de la bourse. En cas de faillite, il risque de perdre ses économies en même temps que son emploi. Saint-Pierre est devenu encore plus hostile à cette idée après le krach boursier de 1929.

L'idée de la participation des ouvriers dans la gestion de l'entreprise lui paraît plus intéressante. Le catholique social Léon Harmel avait instauré ce système dans son usine de Val-des-Bois en 1885. Saint-Pierre voit d'un bon œil l'expérience des « Conseils Whitley » en Angleterre. Ces comités mixtes de représentants des patrons et des ouvriers (que l'on appellera plus tard « comités paritaires ») sont formés sur une base régionale ou nationale pour orienter un secteur d'activité industrielle, mais sans intervenir directement au niveau de l'usine. Saint-Pierre signale que certains catholiques sociaux pensent que les conseils industriels pourraient menacer le projet corporatif, mais il ne semble pas s'en inquiéter, ce qui démontre son peu d'intérêt pour le corporatisme¹⁷. En revanche, il décrit avec moult éloges l'expérience de « démocratie industrielle » réalisée par la *Dutchess Bleachery*, une entreprise de 600 travailleurs d'origine italienne située à Wappingers Falls, dans l'État de New-York.

¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

Les réformes prônées par Arthur Saint-Pierre exigeaient toujours une intervention de l'État et elles s'inspiraient souvent de l'Angleterre, qui était, au début du XX^e siècle, à l'avant-garde de la législation sociale. Paradoxalement, le sociologue « conservateur » se tournait vers le même type de solutions et le même modèle de société que les « progressistes ». La droite catholique et la gauche socialiste se rejoignaient en quelque part dans leur lutte contre l'individualisme libéral.

LA GRANDE DÉPRESSION DE 1929

La crise économique de 1929 amena une profonde remise en question du capitalisme, non seulement par les catholiques et par les socialistes, mais également par les libéraux eux-mêmes qui se tourneront vers les idées keynésiennes. En 1933, les jésuites du Québec rédigeront un « programme de restauration sociale » qui prônait un régime corporatiste. Mais Arthur Saint-Pierre n'a pas suivi cette tendance. À ses yeux, la solution à la crise économique se trouvait dans le développement de la société de consommation. Contrairement à ce que l'on disait généralement à cette époque, il ne croyait pas que la crise avait été provoquée par la surproduction industrielle. Il soutenait déjà en 1922 que la surproduction ne nuisait pas à l'économie.

« D'où vient donc que les ouvriers organisés surtout – exception faite des syndicalistes catholiques – (...) considèrent la restriction de la production comme une mesure économiquement bonne et utile aux salariés? Cela provient de ce que leurs chefs, et les penseurs ou pseudo-penseurs dont ils s'inspirent, attribuent à la surproduction la plaie du chômage et les bas salaires, accompagnés de misère sans nom, qui en résulte presque nécessairement. Or, de fait, la surproduction, en tant que phénomène généralisé, n'existe dans l'immense majorité des cas qu'à l'état d'illusion! (...) D'où nous concluons qu'il n'y a guère, à proprement parler, de crise de surproduction et que ce qui nous paraît tel n'est toujours ou presque toujours qu'une anarchie plus ou moins prononcée dans la distribution¹⁸. »

Lors de la Semaine sociale de 1932, Arthur Saint-Pierre a réaffirmé que les crises de surproduction n'existaient tout simplement pas¹⁹. Il n'hésitait pas à contredire publiquement Mgr Georges Gauthier, évêque administrateur de l'archidiocèse de Montréal, qui soutenait, en accord avec les économistes libéraux de ce temps, que la crise avait été provoquée par la surproduction²⁰. Saint-Pierre recommandait d'élever le pouvoir d'achat des masses pour relancer l'économie. Il se réclamait de la théorie américaine des hauts

¹⁸ *Ibid.*, p. 155.

¹⁹ Arthur Saint-Pierre, « Le relèvement social par l'accession du prolétariat à la propriété », *Semaine sociale du Canada*, ESP, 1932, p. 140.

²⁰ Jean Hulliger, *L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950*, Montréal, Fides, 1958, p. 174.

salaires, élaborée par W. Jett Lauck et mise en pratique par Henry Ford²¹. Saint-Pierre avait déjà avancé une idée semblable en 1923²². Il soutient que la théorie des hauts salaires était implicitement contenue dans *Rerum novarum*, et explicitement défendue dans *Quadragesimo anno*. D'après lui, le fait que la doctrine économique Lauck ait été plus ou moins confirmée par les encycliques pontificales prouvait sa valeur.



La crise économique de 1929.

Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec

« Pour ma part, je donne pour ce qu'elle vaut, mais sans la moindre hésitation, mon adhésion entière à cette théorie ou doctrine des hauts salaires. Dans le mouvement de grande envergure lancé chez nos voisins pour relever le niveau économique des classes populaires par la rétribution la plus généreuse possible de leur travail, je vois un fait social d'une importance seconde seulement à l'abolition de l'esclavage, dont il est du reste le couronnement. (...) Pour réaliser l'équilibre économique, ou du moins s'en rapprocher, il suffirait, mais il faudrait, que la part de la masse des travailleurs dans la richesse produite fût augmentée. Tout aussitôt, le courant des échanges retrouverait toute l'importance et l'activité désirables. En d'autres termes, un relèvement général des salaires, dans toute la mesure où il est possible, tendrait à faire disparaître tout ce qu'il y a d'artificiel dans les crises de surproduction, ce qui, dans ces crises, relève d'une insuffisance de la consommation et non d'une surabondance de produits²³. »

Arthur Saint-Pierre conclut, mais avec une hésitation qui ne lui est pas coutumière, que l'école catholique sociale devrait appuyer cette théorie des hauts salaires. Il est conscient du fait qu'il se démarque du discours dominant de l'ESP, qui pensait plutôt résoudre la crise par le corporatisme. Saint-Pierre n'a pas plus d'enthousiasme pour la

²¹ W. Jett Lauck, *The New Industrial Revolution and Wage*, New-York, Funk and Wagnalls, 1929, 380 p.

²² Saint-Pierre, *Le problème social*, p. 188.

²³ *Ibid.*, p. 146 et 149.

politique du « retour à la terre », alors prônée par les catholiques, et même plusieurs libéraux, car il pense que « les mouvements artificiels de retour à la terre sont voués à l'échec²⁴ ».

CONCLUSION

La pensée sociale d'Arthur Saint-Pierre a évolué avec le temps. Dans les années 1910, il est surtout antisocialiste. Il combat le syndicalisme international, qui était très progressiste au temps de Samuel Gompers. Il se méfie de l'étatisme, qui cherche à empiéter sur les domaines de l'Église, comme l'éducation et l'assistance sociale. Il défend timidement le corporatisme. Dans les années 1920, Saint-Pierre change son attitude envers l'État. Il prône des réformes sociales audacieuses fondées sur l'action des autorités publiques. Il ne condamne pas des expériences que l'on qualifiait alors de « socialistes », comme la démocratie industrielle de la *Dutchess Bleachery* ou certaines lois sociales de la Grande-Bretagne. Son discours prend une tournure plus syndicaliste. Les abus du capitalisme l'irritent davantage que les dangers du socialisme. Saint-Pierre fait alors figure de précurseur de l'État-Providence. Mais dans les années 1930, il se réconcilie avec le libéralisme économique, qui était alors vilipendé par tout le monde. Il n'adhère pas vraiment au projet corporatiste, ni à la politique de retour à la terre. Il pense que l'on résoudra la crise économique par la doctrine des hauts salaires, lorsque la classe d'affaires aura délaissé les vieux principes de l'école de Manchester. Après la Seconde Guerre mondiale, Saint-Pierre reviendra à ses premières idées en critiquant les excès de l'étatisme²⁵.

Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'Arthur Saint-Pierre n'avait pas peur d'aller à contre-courant. Toutefois, la pensée de ce sociologue restait fidèle à deux principes : la foi catholique et le désir d'améliorer le sort matériel des classes laborieuses.

Arthur Saint-Pierre a cessé de collaborer avec l'École Sociale Populaire au cours des années 1930. Était-ce à cause d'une divergence d'opinion ou tout simplement parce que ses emplois de professeur à l'Université de Montréal et de secrétaire à la Commission des liqueurs de la province de Québec ne lui laissaient plus le temps d'écrire? Nous ne pouvons pas répondre à cette question.

Chose certaine, les idées d'Arthur Saint-Pierre étaient déconcertantes. Il pouvait citer à la fois Léon XIII, Samuel Gompers et Henry Ford. Ses principes traditionalistes côtoyaient des projets d'avant-garde. Ses jugements étaient nuancés et dépourvus de tout fanatisme idéologique. La pensée sociale d'Arthur Saint-Pierre est un exemple de la richesse intellectuelle des milieux catholiques canadiens-français de la première moitié du XX^e siècle.

²⁴ *Ibid.*, p. 150.

²⁵ Arthur Saint-Pierre, « La littérature sociale canadienne-française avant la Confédération », *Revue trimestrielle canadienne*, vol. 36 (automne 1950), p. 286.

LE DRAPEAU NATIONAL



Drapeau du Québec dans les années 1950
(Version officielle ou simplement version ad hoc utilisée par le public).

Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Ec.Domnowall](#).

Le 21 janvier 1948, le premier ministre Maurice Duplessis dotait la province de Québec d'un drapeau officiel nommé « Fleurdelisé¹ ». Depuis plusieurs années, les milieux nationalistes réclamaient l'adoption d'un drapeau distinctif pour les Canadiens français. Jusqu'alors, l'étendard officiel du Canada avait été l'*Union Jack*, le drapeau du Royaume-Uni. Le Canada faisait partie de l'empire britannique, et pas seulement de manière symbolique. Les conscrits des deux guerres mondiales peuvent en témoigner. En 1946, le gouvernement fédéral fit un effort d'émancipation en choisissant un drapeau spécifique, le *Red Ensign*. Mais les Canadiens français n'aimaient pas cet étendard, qui rappelait trop le lien impérial à cause du petit *Union Jack* qu'il arborait dans le coin

¹ Article publié dans les *Cahiers de Jeune Nation*, n° 12, septembre 1995.

supérieur gauche. Le *Red Ensign* était le pavillon de la marine marchande britannique, auquel on avait rajouté les armoiries du Canada. Il ressemblait à l'actuel drapeau ontarien. Le *Red Ensign* avait été si mal reçu au Québec que le gouvernement provincial avait laissé l'*Union Jack* flotter sur la tour de l'Hôtel du Parlement en attendant l'adoption officielle d'un drapeau québécois. Mais les Canadiens français se querellaient sur la nature de leur emblème national. La question de l'identité québécoise n'a jamais été simple. Duplessis a mis un terme au débat en présentant à l'Assemblée législative une résolution, qui fut adoptée à l'unanimité, pour faire du Fleurdelisé le drapeau officiel de la province de Québec. C'était le 21 janvier, jour anniversaire de l'injuste exécution du roi de France, Louis XVI (1793); ce qui dévoilait, selon certains, les sentiments royalistes, ou du moins contre-révolutionnaires, du premier ministre du Québec.

En 1965, le Parlement fédéral adopta « l'Unifolié » comme drapeau canadien, après plus de vingt ans de débat. Les Canadiens français réclamaient un drapeau strictement canadien, mais les Canadiens anglais restaient attachés aux symboles britanniques. Pour consoler les derniers « impérialistes », l'Ontario adopta, la même année, un drapeau provincial inspiré du *Red Ensign*. Jusqu'alors, les provinces anglaises n'avaient pas eu de drapeaux spécifiques, à l'exception de la Nouvelle-Écosse, qui avait mal digéré son inclusion forcée dans la Confédération canadienne, en 1867. Mais elles se sont finalement toutes dotées d'un drapeau provincial par imitation du Québec. Au Canada, le Québec ne peut pas rester une « société distincte » bien longtemps. Le principe de l'égalité entre les provinces est sacré. Si le Québec en venait à se séparer du Canada, toutes les provinces anglaises voudraient faire de même! Malgré tout, l'adoption de l'Unifolié était une victoire pour les Canadiens français, car la feuille d'érable était traditionnellement un symbole identitaire de notre peuple, et non des Anglais. Mais c'était une victoire tardive et ambivalente. Le nationalisme canadien-français n'en était plus à réclamer l'indépendance du Canada vis-à-vis l'Angleterre, comme au temps d'Henri Bourassa (1900). Il se tournait maintenant vers l'idée d'indépendance du Québec. L'Unifolié semblait avoir pour mission de détourner nos cœurs du Fleurdelisé. Notons par ailleurs que les deux bandes, qui représentent les océans Atlantique et Pacifique, sont passées du bleu au rouge, question d'associer le Canada au parti libéral.



Le *Red Ensign* (1946-1965), l'Unifolié (15 février 1965) et un projet non-retenu.

Source : [Wikipédia](#). Source : [Wikipédia](#). Source : [BAC](#).

LES ORIGINES DU FLEURDELISÉ

Le drapeau du Québec s'enracine dans l'histoire de la France d'Ancien Régime. À cette époque, les pays n'avaient pas de drapeau comme tel. L'idée d'un drapeau « national » est un fruit de la Révolution. Le premier pays à s'être doté officiellement d'un drapeau est la France, en 1875. Il s'agissait évidemment du Tricolore Bleu-Blanc-Rouge, l'étendard républicain qui avait glorieusement flotté sur les boucheries de la Révolution et de l'Empire. Sous l'Ancien Régime, les rois avaient des armoiries. Il n'y avait que les régiments et les navires qui s'identifiaient par des drapeaux.

La croix rouge sur fond blanc avait été un signe distinctif des rois de France jusqu'au XV^e siècle. Mais lors de la guerre de Cent Ans (1337-1453), les rois d'Angleterre ont récupéré à leur profit l'emblème traditionnel des Capétiens pour manifester leurs prétentions à la couronne de France. Ils l'ont d'ailleurs conservé jusqu'à ce jour. Le drapeau de l'Angleterre, qu'il ne faut pas confondre avec l'*Union Jack*, qui est le drapeau du Royaume-Uni d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, est formé d'une croix rouge, la croix de saint Georges, sur fond blanc. En réaction, les rois de France ont alors adopté le blanc comme couleur dynastique. Pendant la guerre de Cent Ans, les soldats français portaient un brassard blanc et les soldats anglais un brassard rouge, car il n'y avait pas encore d'uniformes à cette époque. Depuis ce temps, tous les drapeaux militaires du roi de France ont arboré une croix blanche sur un champ de couleurs variables. C'est là l'origine de la croix blanche qui découpe le drapeau du Québec en quartiers.

L'usage de la fleur de lys comme emblème dynastique des rois de France semble remonter à Charles le Chauve, vers 840. On ignore l'origine de ce symbole. De mauvaises langues ont prétendu qu'il s'agissait d'une forme stylisée du crapaud qui ornait les boucliers francs. Le même crapaud serait également à l'origine du surnom péjoratif que les Anglais donnent aux Français, « *frog* ». Ce crapaud a le dos large. Mais il est plus probable que la fleur de lys soit une forme stylisée de l'iris jaune qui poussait sur les bords de la rivière Lys, dans l'actuelle Belgique, la région d'origine des Francs. Quoiqu'il en soit, la fleur de lys est associée à la monarchie française depuis des siècles. En France, elle est aujourd'hui un symbole contre-révolutionnaire, un emblème d'extrême-droite. Mais au Québec, elle rappelle plutôt l'épopée glorieuse de la Nouvelle-France, le temps héroïque où le drapeau blanc parsemé de lys d'or flottait sur les trois quarts de l'Amérique du Nord, de la baie d'Hudson au Mississippi et de l'Acadie jusqu'aux Rocheuses. En 1534, Jacques Cartier planta à Gaspé une croix ornée d'un écu à trois lys pour signifier la prise de possession du Canada au nom de l'Église catholique et du roi de France.



Drapeaux régimentaires de la France d'Ancien Régime.

Source : <http://lafautearousseau.hautetfort.com/media/01/01/3334450914.jpg>

L'origine de la couleur azur des quartiers du Fleurdelisé est moins connue. Certains auteurs prétendent que le pavillon du navire de Samuel de Champlain (1608) était formé d'une croix blanche sur fond bleu, mais ce n'est pas sûr. Nous savons que les étendards de certains régiments français arboraient l'azur. C'était notamment le cas de la Légion royale dont le drapeau était formé d'une croix blanche sur fond azur avec trois lys d'or dans chacun des quartiers. Ce drapeau régimentaire ressemblait beaucoup au *Fleurdelisé*. Mais la Légion royale n'a jamais servi en Amérique.

L'ÈRE DES TRICOLORES

Les étendards du Roi Très Chrétien ont quitté le Canada au lendemain de la capitulation de Montréal, en 1760. Ce sont désormais les couleurs de la Perfide Albion qui flotteront sur les rives malheureuses du Saint-Laurent. Mais nos ancêtres ont voulu se doter d'un drapeau national dès 1807. La Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, fondée par Ludger Duvernay, en 1834, adopta comme drapeau un tricolore horizontal vert, blanc et rouge. Cet étendard deviendra le symbole du Parti Patriote de Louis-Joseph Papineau. Au XIX^e siècle, les drapeaux tricolores, à bandes verticales ou horizontales, représentaient

l'idéologie libérale, d'origine maçonnique. Certains auteurs pensent que les tricolores symbolisent la tripartition gnostique de l'homme : esprit, âme et corps (par opposition à la dualité chrétienne : corps et âme).



Le drapeau des Patriotes de 1837 et «Un vieux de "37"»
Source : [Wikipédia](#). Source : [Bibliothèque et Archives Canada](#).

Le drapeau des Patriotes est resté jusqu'à nos jours l'emblème de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. Les indépendantistes aiment encore l'agiter. Mais on aurait tort de le considérer comme un étendard nationaliste. Il faut connaître la signification des trois couleurs : le vert représente les Irlandais, le blanc les Français et le rouge les Anglais. C'est un drapeau multiculturel qui préfigure le pseudo-nationalisme territorial du Parti Québécois, que l'on oppose au véritable nationalisme canadien-français, le nationalisme ethnique prétendument raciste. Les Patriotes de 1837 n'étaient pas plus nationalistes que les péquistes d'aujourd'hui. Ils étaient d'abord et avant tout des démocrates anticléricaux. N'oublions pas que Louis-Joseph Papineau a fini par promouvoir l'annexion du Bas-Canada aux États-Unis au nom des valeurs démocratiques de la République américaine. Les militants de base du Parti Patriote étaient sans doute nationalistes, mais ils étaient manipulés par des dirigeants antinationalistes, et sans doute francs-maçons, tout comme les militants souverainistes d'aujourd'hui.

Le Tricolore vert-blanc-rouge fut néanmoins très populaire. On lui rajoutait parfois d'autres symboles nationaux, comme le castor ou la feuille d'érable. Quelques Patriotes, bons catholiques, car il y en avait, ont même dessiné sur le tricolore un poisson, le symbole des premiers chrétiens.

Mais dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le Tricolore français devint curieusement l'étendard national des Canadiens français. En 1855, un navire de guerre français, nommé *La Capricieuse*, avait remonté le Saint-Laurent. Pour la première fois depuis la Conquête, nos ancêtres avaient pu voir un navire arborant le pavillon de la mère-patrie. La Royale avait alors le droit de naviguer sur le Fleuve Géant, car la France et l'Angleterre s'étaient alliées contre la Russie durant la guerre de Crimée (1854-1856). Le passage de *La Capricieuse* semble avoir soulevé autant d'enthousiasme que la visite du général de Gaulle en

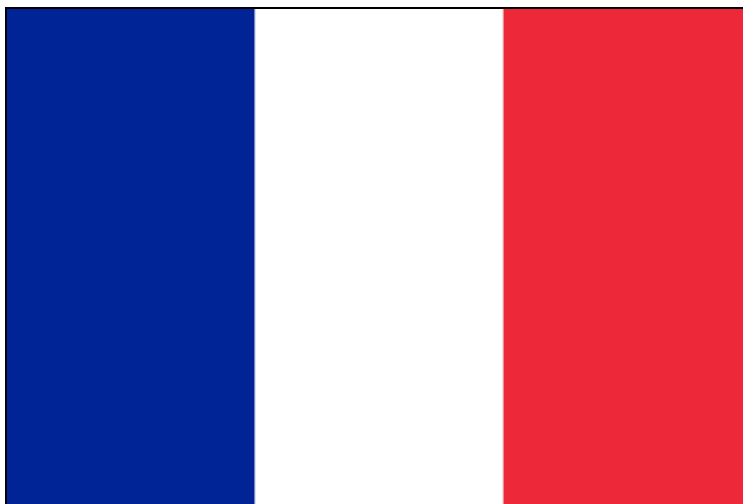
1967. L'engouement pour le Tricolore français fut tel qu'il devint en pratique le drapeau national des Canadiens français jusqu'en 1902. Évidemment, cet étendard conservait une signification révolutionnaire. C'est pourquoi l'Institut canadien de Montréal, une société littéraire anticléricale condamnée par Mgr Bourget, l'adopta comme drapeau officiel. Mais le Tricolore française s'imposa dans l'opinion publique, malgré l'ultramontanisme.

**Le passage de *La Capricieuse* dans le Saint-Laurent
a popularisé le Tricolore français (1855)**

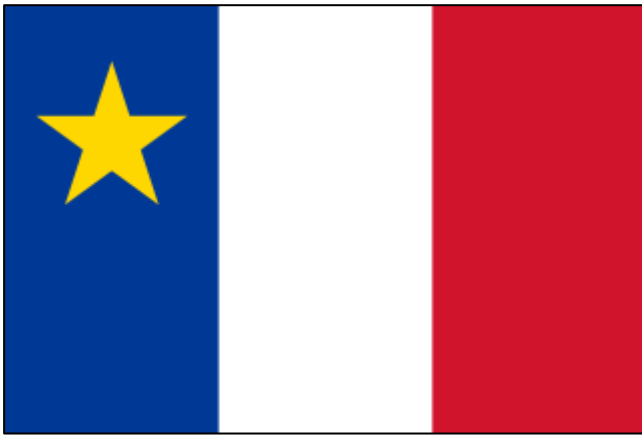


Corvette La Capricieuse - [Vers 1960].

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#)



Drapeau tricolore de la France. Source : [Wikipédia](#).

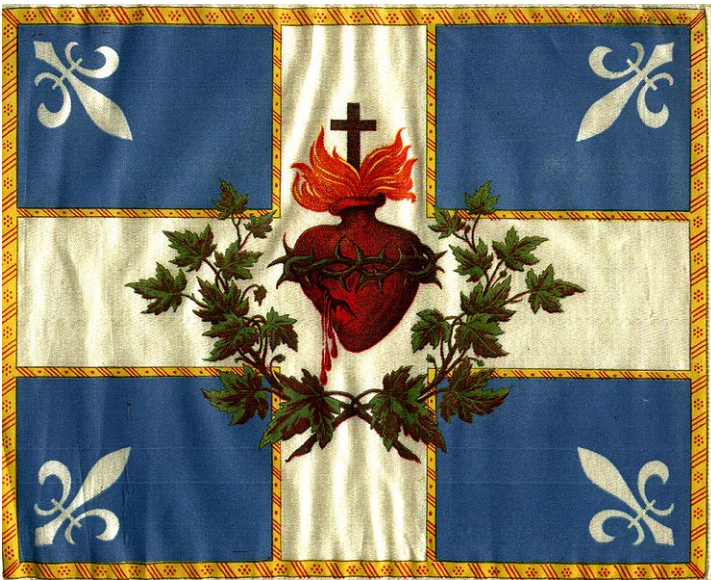


Drapeau de l'Acadie. Source : [Wikipédia](#).

La Convention acadienne de 1884 décida d'adopter le Tricolore comme drapeau national. Mais nos frères des Maritimes l'ont christianisé en rajoutant une étoile jaune, la *Stella Matutina* (étoile du matin) des litanies de la Sainte Vierge. Les Acadiens ont aussi adopté, comme hymne national, l'*Ave Maris Stella* (Salut Étoile de Mer), un chant religieux dédié à Notre-Dame, et comme fête nationale, le 15 août, date de l'Assomption de la Sainte Vierge. Ils entendaient ainsi rattacher leur

nationalité à la tradition catholique plutôt qu'à la révolution libérale. Nous pouvons donc leur pardonner le curieux amalgame du « Tricolore étoilé ».

Malgré sa popularité, le Tricolore ne convenait pas à l'identité nationale canadienne-française, d'une part parce qu'il rappelait l'anticléricalisme républicain, et d'autre part parce que le Québec était devenu une nation distincte de la France. À la fin du XIX^e siècle, les nationalistes se mirent donc à la recherche d'un emblème qui illustrerait mieux l'âme du Canada français.



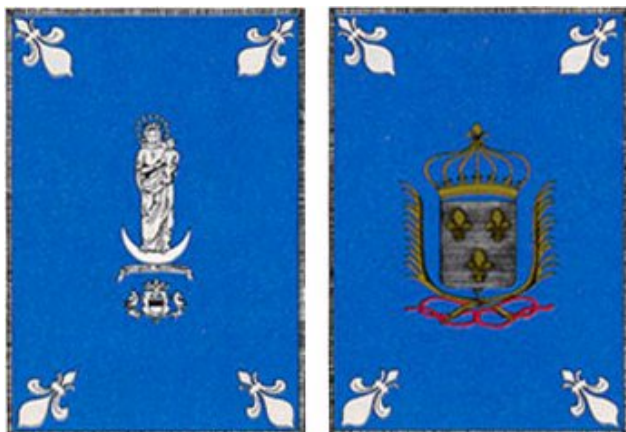
Le Carillon-Sacré-Cœur (1903). Source : [Wikipédia](#).

LE CARILLON-SACRÉ-CŒUR

En 1902, l'abbé Elphège Filiatrault hissa sur son presbytère de Saint-Jude, près de Saint-Hyacinthe, un drapeau qu'il avait lui-même dessiné et qu'il appelait le « Carillon ». C'était un drapeau à champ bleu traversé d'une croix blanche et orné de quatre fleurs de lys blanches pointant vers le centre. Ce drapeau fut reçu avec enthousiasme dans les milieux nationalistes. L'année suivante, deux comités, formés à Québec et à Montréal, se sont penchés sur la question du drapeau national.

Ils ont proposé d'ajouter au centre de la croix du drapeau de Carillon un Sacré-Cœur entouré de feuilles d'érables vertes. Ainsi naissait le « Carillon-Sacré-Cœur », qui représentera *de facto* la nation canadienne-française jusqu'en 1948. Ce pavillon reliait clairement notre peuple à la France d'Ancien Régime et au Christ-Roi, le véritable souverain des nations.

L'abbé Filiatrault avait nommé son drapeau « Carillon » à cause d'une légende qui circulait à l'époque. De 1847 à 1898, un avocat de Québec du nom de Louis-de-Gonzague Baillargé avait prétendu posséder un drapeau qui avait servi d'étendard à Montcalm lors de la bataille de Carillon (1758), qui fut la dernière grande victoire des Français durant la guerre de la Conquête². Baillargé disait avoir reçu le lambeau de tissu déchiré, qu'il appelait « drapeau de Carillon », des mains du frère Louis, un vieux récollet de Québec. C'était un drapeau azur qui arborait dans chaque coin une fleur de lys pointant vers le centre. D'un côté, l'étendard avait un écu royal français orné d'une couronne et de trois fleurs de lys; et de l'autre, on y voyait une image de la Vierge à l'Enfant. En 1915, l'historien Ernest Gagnon démontra qu'il ne s'agissait pas d'un drapeau militaire, mais d'une simple bannière de procession. La légende du « drapeau de Carillon » avait néanmoins inspiré l'abbé Filiatrault, tant pour le nom que pour le dessin.



Le prétendu drapeau de la bataille de Carillon (1758)

Source : [Association des Familles Montembault / Montambault \(AFM\)](#).

Cependant, il faut noter que le Carillon-Sacré-Cœur comportait une erreur : les règles de l'héraldique interdisent de pencher une fleur de lys. Cette erreur fut heureusement corrigée lors de l'adoption du Fleurdelisé. L'aspect visuel du drapeau du Québec s'en porte mieux.

Les nationalistes canadiens-français se sont rapidement entichés du Carillon-Sacré-Cœur. On le déployait lors des parades de la Saint-Jean-Baptiste et dans diverses autres occasions. En 1926, l'Assemblée législative en fit le drapeau officiel de la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec. Mais certains s'opposaient à la présence du Sacré-Cœur sur le drapeau national. Une vive controverse s'ensuivit. Ce débat soulevait évidemment toute la question des rapports entre l'Église et l'État. Il mettait aux prises les partisans et les adversaires de la Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

² Le fort Carillon était situé dans l'actuel État du Michigan (USA). Il ne faut pas confondre ce lieu avec la ville de Carillon, sur le bord de la rivière Outaouais, là où Dollard des Ormeaux résista héroïquement aux Iroquois en 1660.

LA QUERELLE DU SACRÉ-CŒUR

Mgr Louis-Adolphe Paquet, doyen de la Faculté de théologie de l'Université Laval, disait en 1903, au sujet du Carillon-Sacré-Cœur : « Le drapeau que l'Église va bénir, je n'ai pas mission de déclarer s'il est, oui ou non, destiné à devenir le drapeau national. Mais pénétrez bien vos âmes des idées et des sentiments dont il est le symbole. J'y vois réunis les trois grands principes de notre patriotisme : la foi nationale, figurée par cette croix blanche que la France chrétienne, notre ancienne mère-patrie, porta si longtemps et si glorieusement sur son front; l'espérance nationale, attachée à ce fond d'azur, qui se trouvait, dit-on, sur la bannière de Carillon, et qui, par là même, nous rappelle, avec le courage héroïque de nos pères, les bontés et les sollicitudes de la Providence, à notre égard; l'amour national, si bien exprimé par ces feuilles d'érable tressées autour du Cœur de Jésus, comme pour nous dire qu'en aimant Dieu, on aime sa patrie, et qu'en aimant sa patrie, on sait travailler, souffrir et se dévouer pour elle. »

Mais le Sacré-Cœur avait des adversaires qui soutenaient que la présence d'un symbole religieux sur le drapeau national était un facteur de division entre croyances. Il valait mieux, disaient-ils, unir tous les citoyens sur la base du principe de la neutralité confessionnelle de l'État. On reprochait au Carillon-Sacré-Cœur de mélanger la politique et la religion. C'est un lieu commun du discours catholique libéral. Voici ce que le jésuite Joseph-Papin Archambault répondit aux laïcistes dans sa brochure *Le drapeau canadien-français* (1928) :

« L'opposition au Sacré-Cœur vient-elle d'excellents catholiques, guidés par le sentiment du respect envers Notre-Seigneur? L'attitude des autorités ecclésiastiques devrait les rassurer. Si au contraire, cette opposition est le fait de la froideur ou même d'une certaine hostilité religieuse, nous n'avons pas à en tenir compte, tout comme nous ne saurions nous préoccuper de ceux qui, n'aimant pas la France et rougissant de leurs origines, voudraient supprimer le champ d'azur ou les fleurs de lys. »

Et de plus, ajoutait le Père Archambault, l'apposition du Sacré-Cœur sur le drapeau national a été demandée par Notre-Seigneur lui-même dans un message à sainte Marguerite-Marie Alacoque, à Paray-le-Monial en 1689. L'Église a reconnu l'authenticité de cette apparition. L'humble visitandine fut chargée de transmettre au roi Louis XIV un ordre du Ciel :

« Notre-Seigneur désire donc, ce me semble, entrer avec pompe et magnificence dans la maison des princes et des rois pour y être honoré autant qu'il a été outragé, méprisé et humilié en sa Passion, et qu'il reçoive autant de plaisir de voir les grands de la terre abaissés et humiliés devant lui, comme il a senti d'amertume de se voir anéanti à leurs pieds. Et voici les paroles que j'entendis sur ce sujet : *Fais savoir au fils aîné de mon Sacré-Cœur, parlant de notre roi, que comme sa naissance temporelle a été obtenue par la dévotion aux mérites de ma Sainte Enfance; de même il obtiendra sa*

naissance de grâce et de gloire par la consécration qu'il fera de lui-même à mon Cœur adorable, qui veut triompher du sien, et, par son entremise, de celui des grands de la terre. Il veut régner dans son palais, être peint sur ses étendards et gravé dans ses armes, pour les rendre victorieuses de tous les ennemis, en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes, pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la sainte Église. »

Selon Joseph-Papin Archambault, la demande de Notre-Seigneur ne s'adressait pas uniquement à la France, mais à toutes les nations. Il citait les propos du jésuite français Édouard Hamon, qui avait fondé la Ligue du Sacré-Cœur au Canada :

« L'heure sonne pour le jeune Canada, resté toujours, et si français, et si catholique, de répondre à la demande du Sacré-Cœur. De tout l'ensemble des révélations de Paray, et de la lettre du 17 juin 1689, où se trouve le message adressé au roi Louis XIV, en particulier, il résulte en effet que le Divin Cœur de Jésus demande un culte social, non seulement à la France, mais à toutes les nations. (...) Il désire entrer avec pompe et magnificence dans la maison des princes et des rois, comme l'écrit Marguerite-Marie dans la lettre déjà citée. (...) La France est la première choisie, et son roi, le fils aîné du Sacré Cœur; mais un fils aîné n'est pas un fils unique; et le Cœur de Jésus, qui veut le salut de tous les hommes, ne saurait se désintéresser des hommages libres d'aucune nation. Que toutes se consacrent à lui, que toutes lui élèvent un temple, que toutes fixent son image aux plis de leur drapeau. Ce sera l'affirmation universelle de son règne social, la grande union du patriotisme et de la foi, des peuples et de l'Église. »

Malheureusement, le roi Louis XIV refusa d'apposer le Sacré-Cœur sur ses étendards; et l'histoire nous enseigne que la puissance française commença à décliner à partir de cette année 1689. Cent ans plus tard, la monarchie sera elle-même renversée par les ennemis de l'Église.

L'idée de l'union entre la foi catholique et la nationalité canadienne-française ne faisait pas l'unanimité dans le Québec de l'entre-deux-guerres. André Laurendeau, ce disciple infidèle du chanoine Groulx, écrivait dans *L'Action nationale*, en 1935 : « Et l'image du Sacré-Cœur? L'image du Sacré-Cœur n'est pas le drapeau. C'est un ornement qui s'y ajoute après coup. Le drapeau choisi, on peut y apposer l'emblème sacré comme plusieurs catholiques l'ont fait de façon louable en France; on peut aussi l'écarter sans rejeter pour cela le drapeau lui-même. »

En bon libéral, le subversif Laurendeau ne rejetait pas ouvertement le Sacré-Cœur, mais il en faisait une affaire privée, une question de libre opinion. Son argumentation repose sur la doctrine de la séparation de l'Église et de l'État. La nation ne doit pas se réclamer d'une religion, bien que les citoyens puissent, à titre personnel, adhérer à la confession de leur choix et manifester cette adhésion, à titre privé, en ajoutant un symbole religieux sur le drapeau national. En d'autres termes, les individus sont libres de croire en Jésus-Christ, mais Jésus-Christ ne doit pas régner sur la société.

En 1948, Maurice Duplessis ne semble pas avoir envisagé d'apposer le Sacré-Cœur sur le Fleurdelisé. Il hésitait même à adopter ce drapeau, qui lui paraissait trop français, parce qu'il craignait la réaction de la minorité anglo-québécoise. Duplessis n'était pas un nationaliste à la Lionel Groulx. Il est triste de constater que c'est finalement la version laïque du drapeau national qui fut retenue par le gouvernement, ce qui prouve que la déchristianisation de la société québécoise était déjà en marche, bien avant la Révolution tranquille de 1960.

CONCLUSION

Il faudra un jour mettre le Sacré-Cœur sur le Fleurdelisé puisque Notre-Seigneur lui-même l'a demandé. Certes, le message de Paray-le-Monial s'adressait au roi de France. Mais à titre d'étendard de l'Amérique française, le Fleurdelisé n'est-il pas également visé par l'ordre divin de 1689? Par-delà l'accident historique de 1760, le Canada français demeure le Royaume des Lys. Il demeure surtout le Royaume du Christ. Et notre drapeau national doit refléter ces intangibles vérités.



Source : [Église de Nouvelle France](#).

LA MISSION DE L'HISTOIRE NATIONALE

« Ils gardent l'avenir ceux qui gardent l'histoire. » - Lionel Groulx

Peut-on traiter du rôle de l'histoire dans l'identité nationale sans se référer à l'œuvre magistrale du chanoine Lionel Groulx, celui que l'on a qualifié, à juste titre, d'historien national du Canada français¹? En 1918, Groulx a publié dans *L'Action française* un article intitulé « *Notre histoire* ». Il écrivait dans ce texte, qui demeure d'une grande actualité :

« En 1883, Louis Fréchette appelait notre histoire *un écrin de perles ignorées* et mettait l'accent sur l'épithète. Aujourd'hui, après trente-cinq ans, le mot du poète garde encore une amère saveur de vérité. Et cette inconcevable négligence étonnera les penseurs de l'avenir, amateurs de philosophie d'histoire. Se peut-il, en effet, spectacle plus déconcertant que celui de notre petit peuple français faisant l'apparente gageure de survivre après s'être dépouillé des meilleurs moyens de la survivance. »

Les choses ne se sont guère améliorées depuis cette époque. La plupart de nos concitoyens, et plus particulièrement les jeunes, ignorent tout de l'histoire nationale. Jacques Parizeau ferait mieux de renoncer à son projet de référendum sur la souveraineté du Québec. Le peuple qu'il dirige n'est pas en mesure de se prononcer sur son avenir, car il ne connaît pas son passé. Et les péquistes ont puissamment contribué à cette perte de mémoire collective en propageant le culte de la Révolution tranquille. Dans leur esprit, le Québec serait né en 1960. Avant, il n'y aurait eu que la « Grande Noirceur », une époque d'obscurantisme dominée par l'Église catholique et le dictateur Maurice Duplessis. C'est une vision farfelue de l'histoire, mais c'est surtout une vision dangereuse pour la survivance nationale. Un peuple qui méprise son passé se méprise lui-même, et la haine de soi finit par conduire au suicide. Or ne sommes-nous pas en train d'assister au suicide collectif de la nation canadienne-française? Un peuple qui a un taux de natalité inférieur au seuil de reproduction, un peuple dont le taux d'analphabétisme est en croissance, un peuple qui se met à genoux devant une poignée de terroristes soi-disant indiens, ce n'est pas un peuple qui est appelé à un grand avenir, qu'il soit souverain

¹ Conférence prononcée à la Société historique de Sainte-Foy, le 5 novembre 1994, et publiée dans les *Cahiers de Jeune Nation*, n° 12, septembre 1995.

ou non; c'est un peuple décadent et sénile, un peuple appelé à disparaître, un peuple qui sera la risée des historiens de l'avenir. Monsieur Parizeau nous parle de construire un pays. C'est comme si un cancéreux parlait de bâtir une maison neuve. Mieux vaudrait d'abord extirper le cancer. Et le cancer qui ronge le Québec, c'est l'idéologie social-démocrate qui a triomphé en 1960, c'est la sacro-sainte Révolution tranquille qui a détruit notre identité nationale en ruinant notre société catholique, c'est l'individualisme libéral et l'américanisation culturelle qui nous conduisent vers l'abîme.

Comment en sommes-nous arrivés là? « Des peuples, écrivait Montesquieu, sont tombés des plus hauts sommets de la civilisation à la ruine et à la servitude pour s'être abandonnés durant deux générations. » Lionel Groulx ajoutait : « Et s'abandonner ne voudrait-il pas dire avant tout rompre avec l'histoire, puisque rompre avec les ancêtres, c'est rompre avec la source vivifiante des vertus héréditaires et briser la continuité de l'action imposée par l'idéal de la race? » Cicéron affirmait que l'histoire était maîtresse de vie. À l'inverse, l'ignorance du passé ne peut être que maîtresse de mort. La conscience nationale est d'abord une conscience historique. Les peuples qui ont reconquis leur indépendance ont commencé par restaurer leur fierté nationale en redécouvrant les grandeurs de leur histoire. Ce fut le cas des Irlandais, des Polonais, des Tchèques et de plusieurs autres peuples qui pourraient nous servir de modèles. De la même façon, les Canadiens français ne pourront constituer une nation indépendante que s'ils réhabilitent leur passé. Ils retrouveront leur identité en se tournant vers les héros de la Nouvelle-France : Champlain, Maisonneuve, Frontenac, d'Iberville, Dollard des Ormeaux, Madeleine de Verchères; et en invoquant les saints de la Nouvelle-France : Jean de Brébeuf, Marie de l'Incarnation, Marguerite Bourgeoys, Mgr de Laval et combien d'autres.



« Car ton bras sait porter l'épée »

[Dollard des Ormeaux](#), [Madeleine de Verchères](#) et [Pierre Le Moyne d'Iberville](#)

Sources : Wikipédia (Cliquez sur les noms)

QU'EST-CE QU'UNE NATION?

Pour comprendre le rôle de l'histoire dans l'identité nationale, il faut d'abord savoir ce qu'est une nation. Les soi-disant souverainistes qui s'égosillent à Ottawa ou qui se pavanent à Québec sont bien incapables de définir le concept de nation. René Lévesque n'a pas su quoi répondre lorsque Pierre-Elliott Trudeau lui a demandé, dans une conférence fédérale-provinciale, quelle était la nation dont il voulait faire l'indépendance. Pourtant, il eut été facile de répondre : « C'est la nation canadienne-française, fille de saint Louis et de Louis XIV, fondée en 1608 par Samuel de Champlain, conquise et opprimée depuis 1760 par la perfide Albion, enchaînée depuis 1867 dans une Confédération artificielle que vous appelez *nation canadienne*, une nation qui n'existe que dans votre imagination, Monsieur Trudeau. » Mais René Lévesque ne pouvait pas répondre cela, car il n'était pas nationaliste : c'était un social-démocrate américanisé. Cet homme ne pouvait pas conduire un peuple à l'indépendance. Il n'avait pas la carrure d'un Bismarck, d'un Washington ou d'un Valera. Il n'avait surtout pas une idée claire de l'objet de son combat, soit l'identité nationale. À cet égard, Jacques Parizeau n'est guère mieux. Il est même pire puisqu'il réduit la question nationale à une affaire de rentabilité économique.

Il y a deux conceptions de la nation : la « nation-contrat » et la « nation-génie ». On qualifie habituellement la première de conception française, et la seconde de conception allemande. Mais en réalité, il faudrait plutôt dire que la première est une conception juridique et la seconde une conception organique; ou encore, pour reprendre des expressions plus spécifiquement québécoises, qu'il s'agit du « nationalisme territorial » et du « nationalisme ethnique ».

La nation-contrat, ou nationalisme territorial, est un concept rousseauiste et jacobin. C'est également la conception américaine de la nationalité. Dans cette optique, la nation se compose de tous les citoyens, libres et égaux en droits, qui habitent un territoire donné. La nationalité repose alors sur un statut juridique, qui n'est pas nécessairement fondé sur l'origine ethnique, la religion ou la langue maternelle. D'après les partisans de la nation contractuelle, est Québécois toute personne qui réside sur le territoire du Québec. C'est, vous l'aurez reconnu, la vision péquiste de la nation québécoise. Il faut noter que la nation-contrat présuppose l'existence d'un État-Nation capable d'attribuer la citoyenneté, même si cet État-Nation n'est pas encore souverain.

La nation-génie, ou nationalisme ethnique, repose plutôt sur la langue maternelle et l'origine ethnoculturelle. Dans cette optique, l'existence de la nation n'exige pas un État. La nation existe préalablement, par nature, et l'État-Nation émerge ensuite. Le nationalisme de Lionel Groulx se rattache à cette conception ethnique. Le chanoine parlait souvent du « génie de la race », c'est-à-dire de cette indéfinissable particularité du peuple canadien-français. Toutefois, précisons que Lionel Groulx n'avait pas une vision « sociobiologique » de la nation. Il n'adhérait en aucune manière aux théories

racistes d'Hitler, malgré ce qu'a soutenu Esther Delisle, avec grand renfort de publicité. Rappelons qu'au temps de Groulx, on parlait de la « race » au sens de la « nationalité ». C'était une notion culturelle plutôt que physique.

Aujourd'hui, le nationalisme ethnique est largement discrédité, car il est associé au racisme et au fascisme. Mais du point de vue scientifique, il correspond davantage à la réalité sociale de ce que l'on appelle une nation. En effet, la nation-contrat est une idée abstraite et théorique qui n'a aucune prise sur la réalité. En revanche, l'identité ethnique est quelque chose de réel et de vivant. Qu'on le veuille ou non, que ce soit « politiquement correct » ou non, les gens s'identifient plus que jamais en fonction d'une origine ethnoculturelle, qui se définit essentiellement par la race, la langue et la religion. Les tensions raciales qui agitent les grandes villes cosmopolites prouvent que le phénomène de l'identité nationale n'est pas près de disparaître. Et pourquoi? Tout simplement parce que les êtres humains ont un besoin naturel d'identité collective, et que cette identité correspond à ceux qui nous ressemblent, et non pas à ceux sont régis par les mêmes lois que nous.

Toutefois, la conception ethnique de la nation perd de la crédibilité lorsqu'elle s'embourbe dans un déterminisme racial de type sociobiologique. En effet, les « races pures » n'existent pas, tous en conviennent. Mais les nations homogènes existent, surtout lorsqu'on les considère du point de vue de l'homogénéité culturelle; homogénéité qui est évidemment favorisée, mais non pas déterminée, par la proximité des origines ethniques. Le Canada français est un bel exemple d'homogénéité nationale. Sur le plan ethnique, nous descendons de seulement 10 000 colons français, issus pour la plupart du Nord-Ouest de la France. Sur le plan culturel, l'homogénéisation s'est opérée dès les premières décennies de la Nouvelle-France par l'uniformisation juridique, linguistique et religieuse. On décréta que la Coutume de Paris serait l'unique système de droit civil en vigueur dans la colonie. Les patois provinciaux (breton, gascon, provençal, etc.) ne s'implantèrent pas au Canada, car tous les colons parlaient la langue française en usage dans le nord-ouest du royaume. Les voyageurs, comme Pehr Kalm, soulignaient d'ailleurs la pureté de la langue française parlée au Canada². De plus, le cardinal de Richelieu interdit aux protestants, surnommés « huguenots », de s'établir en Nouvelle-France.

→

² Pehr Kalm, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, Ottawa, Cercle du livre de France, 1977, 674 p. Kalm était un savant suédois francophile. Voir également : Jules-Paul Tardivel, *La langue française au Canada*, Montréal, Revue canadienne, 1901, 69 p.



Carte des territoires colonisés ayant constitué la Nouvelle-France (en rose) en 1748.

Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Carte_de_la_Nouvelle_France).

→



Grand Royal Coat of Arms of the Kingdom of France.

Source : [Wikipédia](#).

→

Disons en passant que l'idée courante selon laquelle tous les Canadiens français auraient du sang indien relève de la mythologie. Les études du Centre de démographie historique de l'Université de Montréal ont prouvé le contraire. Par ailleurs, les mariages mixtes avec des Anglais, des Irlandais ou des Allemands, après la Conquête, ont été peu nombreux. Il est donc faux de prétendre que la nation canadienne-française résulte d'un mélange de races. Cette idée, actuellement répandue par les partisans de l'immigration et du mondialisme, est de la vulgaire propagande. Les Québécois francophones actuels ont plus de 90% de « sang français dans leurs veines », c'est-à-dire, pour être plus exact, qu'ils comptent plus de 90% de Français dans leurs arbres généalogiques.



Ernest Renan. Source : [Wikipédia](#).

La définition ethnique de la nation a ses limites, elle aussi. Alors, comment préciser ce concept qui est, comme l'éléphant, difficile à définir, mais facile à reconnaître? Ernest Renan a tenté de concilier les idées de nation-contrat et de nation-génie. Dans *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882), il écrivait :

« Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. (...) Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. »

Une identité nationale repose sur la conjugaison de deux types de lien, de deux types de solidarité. Il faut un lien « horizontal », qui unit par des traits communs les membres d'une collectivité : la langue, la religion, l'ethnie, les mœurs, le territoire, etc. Ces traits communs correspondent à des réalités géographiques d'ordre physique ou humain. Ils varient d'un peuple à l'autre et ils peuvent évoluer avec le temps. Il n'est même pas nécessaire de les avoir toutes. Par exemple, les Irlandais ont perdu l'usage du gaélique; les Juifs ont été privés de territoire pendant des siècles; les Espagnols sont issus d'un mélange ethnique (Ibères, Germains, Maures, Juifs); les Français parlaient plusieurs dialectes régionaux. Tous ces peuples n'en forment pas moins des nations. Autrefois, l'identité culturelle des peuples reposait essentiellement sur leur unité religieuse. Le culte produit la culture. Les États-Unis ont été eux-mêmes édifiés autour

d'une idée quasi-religieuse, la démocratie, et par une sorte d'Église officielle, la franc-maçonnerie. Les critères sociologiques de la nationalité ne sont donc pas absolus, mais ils sont nécessaires en tant que « support corporel » de « l'âme » de la nation.

L'essence d'une nation, ce que Renan appelle son « principe spirituel », se trouve dans l'autre type de lien, le lien vertical, qui unit dans une communauté d'esprit les générations actuelles, passées et futures. Maurice Barrès résumait le sens profond de l'idée nationale par cette belle expression, « la Terre et les Morts ». La Terre, c'est le lien horizontal, ce qui est commun aux hommes et aux femmes d'une même génération. Les Morts, c'est le lien vertical, celui qui fait en sorte que les Canadiens français d'aujourd'hui s'identifient à des ancêtres communs et veulent léguer aux générations futures un héritage matériel et moral, un pays et une culture, non pas *identiques*, mais *conformes* à ce qu'ils ont eux-mêmes hérité. L'identité nationale, c'est le « nous » collectif. Un Canadien français, c'est quelqu'un qui peut dire : « *Nous* avons fondé la Nouvelle-France; *nous* avons perdu la bataille des plaines d'Abraham; *nous* avons survécu à la Conquête. » Ce « nous » collectif ne peut guère être prononcé par un Anglo-Québécois ou par un Néo-Québécois. Ceux-ci peuvent s'identifier au même territoire, mais pas à la même histoire que les Canadiens français.

La Nation, c'est la Terre et les Morts.



Charnier du [cimetière Saint-James](#) à [Trois-Rivières](#). Source : [Wikipédia](#).

Le lien horizontal, de nature sociologique, peut, jusqu'à un certain point, se transformer sans que l'identité nationale ne soit compromise. Le lien vertical, de nature historique, est plus névralgique. Il peut *évoluer*, mais il ne peut pas *changer*. C'est comme un arbre qui peut grandir, mais à condition de ne pas se couper de ses racines. Ainsi, une nation peut survivre malgré la perte ou l'altération de l'une de ses composantes identitaires. Mais la perte de la mémoire collective, c'est-à-dire de la conscience historique, est fatale. Un homme peut perdre un bras et rester lui-même; mais s'il perd la mémoire, il perd sa personnalité. Un peuple qui oublie son passé creuse sa tombe.

LES MYTHES FONDATEURS

La mission de l'histoire est d'entretenir le mythe fondateur qui cimente la conscience de l'unité de destin de la nation. Le contenu du mythe varie d'un peuple à l'autre, mais il se réfère toujours à un âge héroïque, à un temps originel où les vertus nationales se révélaient dans toute leur pureté. La Révolution de 1789 est le mythe fondateur de la France moderne; la Déclaration d'Indépendance, celui des États-Unis; la *Magna Carta*, celui de l'Angleterre. L'épopée mystique sous le régime français et la lutte pour la survivance sous le régime anglais pourraient être considérées comme les mythes fondateurs de la nationalité canadienne-française.

Le mythe fondateur d'un peuple est souvent sacralisé par un historien national, un écrivain de génie qui rédige une saga historico-littéraire dans le but de conserver et de transmettre l'esprit des Pères de la Patrie. Ce fut l'œuvre de Michelet en France, de Bancroft aux États-Unis, de Macaulay en Angleterre et de Groulx au Québec. Mais attention : l'historien national recueille le mythe fondateur; il ne le crée pas. Le mythe fondateur n'est pas une légende pour les enfants ou les patriotes fanatiques. C'est une réalité vivante qui repose sur des faits réels, quoiqu'idéalisés. C'est une sorte de sublimation du passé qui constitue l'armature de la psychologie collective.

Le mythe fondateur d'une nation est quelque chose de sacré. Son altération provoque un traumatisme qui menace la survie de la nation. Le Québec a subi ce genre de traumatisme au temps de la Révolution tranquille. On s'est alors plu à dénigrer systématiquement notre passé, et plus particulièrement le caractère catholique de notre culture. L'intelligentsia progressiste s'est évertuée à ronger nos racines en souillant nos héros, et elle a malheureusement trop bien réussi. L'état moribond du Québec actuel en découle.

« L'histoire, écrivait Groulx, ne conserve point le passé à l'état de matière inerte, stérilisée. Elle conserve et transmet de la vie; elle peut être un multiplicateur de forces. Par elles, les vertus et les forces des vivants s'augmentent à chaque génération des forces et des vertus des morts. Sans l'histoire, nous ne garderions dans le mystère de nos nerfs et de nos âmes que de vagues tendances, que des vestiges presque informes de la vie et

des héroïsmes anciens. Là s'arrêterait la transmission parcimonieuse du sang, et ainsi s'anéantiraient peu à peu tant d'efforts séculaires pour amener jusqu'à nous l'âme enrichie des aïeux. Mais voici que vient l'histoire, doctrine et maîtresse vivantes, passé et tradition recueillis et condensés. Tout le butin glorieux qu'elle a glané le long des routes du passé, elle l'offre à nos intelligences et elle nous fait entrer en possession de notre patrimoine culturel. À la transmission du sang va maintenant s'ajouter la transmission de l'esprit. »

« Car il sait porter la croix »



[Marie de l'Incarnation](#), [Marguerite Bourgeoys](#) et [Mgr François de Montmorency-Laval](#)

Sources : Wikipédia (Cliquez sur les noms).

Depuis 1960, la transmission de l'esprit canadien-français ne se fait plus. La Révolution tranquille a bouleversé notre culture nationale. Depuis la Conquête, nos ancêtres avaient réussi à maintenir en Amérique du Nord une nation française et catholique dans un environnement anglo-protestant et matérialiste. C'était là notre mission providentielle, ce que Mgr Louis-Adolphe Paquet appelait « la vocation de la race française d'Amérique ». Mais en 1960, nous avons choisi de nous « moderniser », c'est-à-dire de nous aligner sur le modèle anglo-américain. Le Québec est devenu une société laïque, libérale et consumériste. Le bouleversement fut tel qu'il a fallu changer de nom. Nous étions des *Canadiens français*; nous sommes devenus des *Québécois*. Mais qu'est-ce qu'un « Québécois »? C'est à toute fin pratique un Américain francophone, voire temporairement francophone. Nos ancêtres se sont battus pendant deux siècles pour conserver leur

différence; nous avons tout fait depuis 30 ans pour ressembler à nos conquérants. Jean Lesage nous l'avait promis : « Québec sera une province comme les autres. » La Révolution tranquille a tenu parole : la spécificité canadienne-française est aujourd'hui disparue.

LES HÉROS DE LA NOUVELLE-FRANCE

L'esprit d'autodestruction de la Révolution tranquille s'est particulièrement acharné contre l'un de nos mythes fondateurs, l'épopée héroïque et mystique de la Nouvelle-France (1608-1663). Lionel Groulx insistait sur l'importance de cette période pour le nationalisme canadien-français. Un peuple, disait-il, ne peut rester fort qu'en s'inspirant de grands modèles. C'est pourquoi Groulx s'efforçait de mettre en valeur l'héroïsme des premiers colons. En réalité, il ne s'intéressait pas tellement à l'histoire du régime français. Il préférerait l'histoire des luttes constitutionnelles qui ont marqué le régime anglais. Mais il a néanmoins consacré les dernières années de sa vie à la Nouvelle-France pour revitaliser les mythes fondateurs de la nation canadienne-française. Le titre de la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, qu'il a fondée en 1947, reflétait cette préoccupation.

Dans les années 1920, *L'Action française* de Montréal, dirigée par Lionel Groulx, avait propagé une sorte de culte patriotique à Dollard des Ormeaux, un culte semblable à celui que *L'Action française* de Paris, dirigée par Charles Maurras, avait répandu pour Jeanne d'Arc. La fête de Dollard (24 mai), habilement superposée à la fête de la reine Victoria, était largement célébrée au Québec jusqu'en 1960. Les écoliers faisaient alors des pèlerinages au monument du Long-Sault, à Carillon, là où Dollard et ses compagnons, 16 Français et 10 Indiens, avaient, comme les Spartiates de Léonidas, héroïquement arrêté une troupe de 200 Iroquois, au sacrifice de leurs vies (1660).

Mais la Révolution tranquille est survenue, avec toute sa hargne contre les gloires du passé. Les révolutionnaires tranquilles ont dénigré l'exploit de Dollard des Ormeaux. Et ce n'était pas par hasard. C'était parce que Dollard symbolisait le nationalisme intégral, parce que sa noble figure incarnait les valeurs françaises et catholiques, qui formaient depuis trois siècles l'âme de notre peuple. Parce qu'il avait été notre héros national, il fallait le présenter comme un bandit, un vulgaire voleur de fourrures. Pourtant, la légende noire de Dollard des Ormeaux ne repose sur aucune source historique digne de ce nom. Lionel Groulx l'a bien démontré dans un article publié en 1937 et réédité en 1960 : *Dollard est-il un mythe?* Ce contre-mythe ne repose sur rien d'autre que des ragots de journalistes. Et c'est nul autre que le fameux député libéral de Saint-Hyacinthe, Télesphore-Damien Bouchard, bien connu pour son anticléricalisme et son anglophilie, qui fut à l'origine de cette affaire, dès les années 1920. « Les ennemis de Dollard, écrivait Groulx, sont d'ordinaire en méfiance contre tout héroïsme. Ils n'aiment point que l'humanité dépasse un certain niveau : le leur. »



Mort héroïque de Dollard au Long Sault. Bas-relief de [Louis-Philippe Hébert](#), 1895, Monument à Maisonneuve, Place d'Armes, Montréal.

Source : [Wikipédia](#). Auteur : Jean Gagnon.

D'autres légendes noires circulent au sujet de la Nouvelle-France. Combien pensent encore que les Filles du Roy étaient des femmes de mauvaise vie; alors qu'elles étaient en réalité des orphelines éduquées par des religieuses aux frais du roi, d'où leur surnom? On affirme souvent que la France a peuplé le Canada en y déversant des criminels et autres déchets sociaux, ce qui est complètement faux. Les Antilles ont effectivement servi de colonies pénitenciaires, mais pas le Canada. Et que dire des missionnaires qui auraient acculturé et exploité les Indiens, alors que ceux-ci n'aimaient rien de mieux que d'accueillir les « robes noires » et de s'allier aux Français? En Amérique du Nord, ce sont les Anglais et les Iroquois qui étaient détestés par les Indiens, pas les Français.

Il est farfelu de prétendre que nous ayons volé aux Indiens leur pays. Au XVII^e siècle, le Québec actuel n'était habité que par environ 25 000 Indiens. Autant dire que c'était une terre inoccupée. De plus, ces Indiens étaient nomades. Ils ne connaissaient donc pas la notion de propriété terrienne. Ils n'ont opposé aucune résistance à l'établissement des Français dans la vallée du Saint-Laurent. Ils y voyaient, au contraire, une belle occasion de faire un commerce lucratif. Si les Iroquois ont guerroyé contre les Français, ce n'était pas pour défendre leur territoire, d'ailleurs situé dans l'actuel État de

New-York, mais pour détourner le commerce des fourrures au profit des Hollandais et des Anglais. Soyons réalistes. Avant l'arrivée des Européens, les Indiens de l'Amérique du Nord étaient encore au stade de l'âge de pierre. Ils ne connaissaient ni l'écriture, ni la roue, ni les métaux. Ils commençaient à peine à découvrir l'agriculture. Les Indiens du Canada devaient être balayés par l'histoire. Si ce n'avait pas été par les Européens, c'eût été par les Aztèques, qui auraient fini par étendre leur empire au nord du continent.

Réfutons également la légende du « génocide amérindien ». Les Européens n'ont jamais tenté d'exterminer les Indiens. Ils n'en avaient de toute façon pas les moyens. Ils ont tout simplement apporté avec eux des virus inconnus en Amérique. La grippe était une maladie bénigne pour les Européens, mais c'était une maladie mortelle pour les Amérindiens, qui ne possédaient pas les anticorps qui permettaient de résister à cette maladie. C'est le « choc microbien » qui a décimé les populations amérindiennes. Les historiens affirment qu'un demi-siècle après la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, la population des Amériques est passée de 80 à 10 millions d'habitants. Ce fut effectivement un génocide, mais un génocide naturel causé par les épidémies, comme il y en eut bien d'autres dans l'histoire de l'humanité. Pensons à la Grande Peste Noire de 1348, qui fit périr un tiers des Européens et plus de la moitié des Italiens.

CONCLUSION

Non! Les Canadiens français n'ont pas à rougir de leurs ancêtres. Nous devons au contraire redorer le blason de cette Nouvelle-France, qui savait porter l'épée et la croix. Il faudrait plus particulièrement raviver le culte patriotique à Dollard des Ormeaux. Imaginons une cérémonie officielle au Long-Sault, le 24 mai, en présence du premier ministre du Québec. Quelle réponse ce serait aux ridicules revendications territoriales des Mohawks. Quelle démonstration d'autorité et de fierté nationale ce serait devant l'arrogante maffia des Warriors. Par ce geste, les Canadiens français déclareraient au monde entier que nous sommes là pour rester, que ce pays est le nôtre et que nous le défendrons demain comme nous l'avons défendu hier. On ne méprise pas la race des Dollard des Ormeaux et Madeleine de Verchères.

La devise de Lionel Groulx était « *Notre maître le passé* ». Cette maxime a un sens profond. Les nations, comme les individus, se perçoivent elles-mêmes de la manière dont elles perçoivent leur passé. La fierté des origines forge un caractère fort. La honte des ancêtres produit une mentalité servile. Si les Canadiens français veulent léguer quelque chose au patrimoine commun de l'humanité, s'ils veulent tout simplement survivre en tant que peuple, ils devront réhabiliter leur histoire, redonner un sens à leur devise nationale : *Je me souviens*.

Dieu lui-même nous a commandé le respect des ancêtres. Le Quatrième Commandement dit : « *Père et mère tu honoreras afin d'avoir une longue vie.* » Cette vérité révélée s'applique aux nations autant qu'aux individus. Un peuple qui renie son passé porte en lui un germe de mort.

Mais la vague d'auto-démolition qui a balayé le Québec depuis la Révolution tranquille est-elle réversible? La décadence n'est-elle pas déjà trop avancée? Le Canada français, tel qu'on l'entendait au temps de Lionel Groulx, n'est-il pas déjà mort? À ces questions légitimes, je ne peux répondre qu'en citant un passage du célèbre discours que notre historien national prononça lors du Congrès de la langue française, en 1937 :

« Trop tard? Mais vous ne voyez donc pas, vous n'entendez pas ce qui s'en vient? Le souffle de grandeur, le voici qui commence à soulever une génération. Notre avenir nouveau, la jeunesse la plus intelligente, la plus allante, la plus décidée, le porte déjà dans les yeux. Voilà pourquoi je suis de ceux qui espèrent. Parce qu'il y a Dieu, parce qu'il y a notre histoire, parce qu'il y a la jeunesse, j'espère. J'espère avec tous les ancêtres qui ont espéré; j'espère avec tous les espérants d'aujourd'hui; j'espère par-dessus mon temps, par-dessus tous les découragés. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, notre État français nous l'aurons; nous l'aurons jeune, fort, rayonnant et beau, foyer spirituel, pôle dynamique pour toute l'Amérique française. Nous aurons aussi un pays français, un pays qui portera son âme dans son visage. Les snobs, les bonne-ententistes, les défaitistes peuvent nous crier, tant qu'ils voudront : *Vous êtes la dernière génération de Canadiens français...* Je leur réponds avec toute la jeunesse : *Nous sommes la génération des vivants. Vous êtes la dernière génération des morts!* »



Jeunes catholiques traditionalistes au pèlerinage de Chartres (France)

Au centre : un drapeau du Québec

Source : [NEPHTAR ET NEPHTALI : : blog catholique.](http://nephtar-et-nephtali.blogspot.com)

QUAND LE CLERGÉ PRÉPARE LA RÉVOLUTION

Après le Concile Vatican II (1962-1965), la chute de la pratique religieuse a été foudroyante dans presque tous les pays catholiques, à quelques exceptions près comme l'Irlande, la Pologne et les Philippines¹. Au Québec, le taux d'assistance régulière à la messe dominicale est passé de 60% en 1960 à 15% en 1970. Aujourd'hui, il est en dessous de 10%, et les derniers fidèles ont une moyenne d'âge élevée. Normalement, la mentalité d'un peuple ne change pas aussi rapidement, surtout en matière religieuse. La nouvelle liturgie a sûrement contribué à l'affaiblissement de la pratique en désacralisant la messe. L'usage du latin dans la messe traditionnelle créait un climat de « mystère » qui favorisait la piété, tandis que la messe moderne, en langue vernaculaire, ressemble trop souvent à une réunion verbomotrice de caractère social. Mais la principale cause de la désaffection des fidèles se trouve peut-être davantage dans le changement radical du discours des prêtres. Ceux qui ont vécu la révolution conciliaire vous diront de manière simple : « Avant, tout était péché; maintenant, plus rien n'est péché. » En voulant « s'adapter au monde », le clergé a finalement perdu toute crédibilité. Le peuple a généralement gardé un respect pour Jésus-Christ, mais pas pour l'Église, et encore moins pour les prêtres.

Une telle révolution ne peut pas survenir du jour au lendemain. Le terrain avait été préparé de longue date, et par le clergé lui-même. En 1960, les catholiques étaient « mûrs » pour l'apostasie. L'ouvrage de Michael Gauvreau sur *Les origines catholiques de la Révolution tranquille* jette un éclairage intéressant sur l'action subversive du clergé progressiste québécois entre 1930 et 1970².

L'historiographie dominante présente la Révolution tranquille (1960-1970) comme un processus de modernisation et de démocratisation de la société québécoise par des forces laïques et progressistes qui auraient renversé l'autorité sociale d'un clergé obscurantiste et réactionnaire lié au gouvernement nationaliste et ultraconservateur du premier

¹ Recension, légèrement remaniée, publiée sous le titre « Les origines catholiques de la Révolution tranquille », *Le Sel de la Terre*, n° 77, été 2011, p. 199-202.

² Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, 457 p. L'auteur est un historien anglophone (malgré son nom de famille français) qui enseigne à l'Université McMaster (Hamilton, Ontario).

ministre Maurice Duplessis. Le Québec se serait alors « ouvert sur le monde » en « rattrapant son retard » sur le reste de l'Amérique du Nord. Mais Gauvreau présente les choses sous un autre angle : la Révolution tranquille aurait plutôt été l'œuvre des milieux catholiques réputés « conservateurs ».

L'ACTION CATHOLIQUE

Michael Gauvreau démontre que les mouvements d'Action catholique des années 1930, qui prétendaient combattre l'athéisme et le socialisme, ont paradoxalement développé les principaux thèmes de la révolution culturelle des années 1960 : modernisation, conflit de générations, féminisme, contraception et même libération sexuelle. Les historiens savaient déjà que les figures de proue de la Révolution tranquille avaient été formées intellectuellement par les aumôniers de l'Action catholique, notamment dans la Jeunesse étudiante catholique (JEC). L'exemple le plus remarquable est sans doute Pierre Elliott Trudeau, cet ancien élève des jésuites qui devint premier ministre du Canada (1968-1984) après avoir été l'un des principaux collaborateurs de la revue catholique de gauche, *Cité Libre* (1950-1965). Cette publication était soutenue par le très conservateur (apparemment) cardinal Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal (1950-1967). Trudeau est resté toute sa vie un catholique pratiquant (peut-être irrégulier), ce qui ne l'a pas empêché de légaliser le divorce, l'avortement et l'homosexualité par le fameux Bill Omnibus de 1969. Mais Gauvreau soutient que la bruyante action catholique des intellectuels ne touchait en définitive qu'une petite élite de clercs et de laïcs. Pendant que les médias discutaient savamment de la théorie des rapports entre l'Église et l'État, une transformation plus profonde des mentalités s'opérait dans les classes moyennes et populaires par le biais des cours de préparation au mariage.

LA PRÉPARATION AU MARIAGE

Michael Gauvreau a étudié le contenu des sessions de préparation au mariage, qui devinrent obligatoires en vertu du droit canon à partir de 1945. Il conclut que les offices diocésains de préparation au mariage ont propagé une nouvelle conception de la famille, une conception personnaliste qui s'opposait à l'enseignement traditionnel de l'Église. Les animateurs défendaient certes l'indissolubilité du mariage, mais ils interprétaient de manière erronée l'encyclique de Pie XI, *Casti connubii* (1930), pour placer le soutien mutuel au-dessus de la procréation comme fin première du mariage. Leur

enseignement survalorisait l'épanouissement émotif et sexuel des époux³. Il tendait à remplacer l'ancienne famille élargie par la famille nucléaire de type moderne, en la dépouillant de son rôle traditionnel d'intégration sociale et de solidarité économique. Il faisait la promotion d'un modèle de famille centré sur le couple plutôt que sur les enfants. Les animateurs des cours de préparation au mariage ne se rendaient peut-être pas compte qu'ils invitaient logiquement l'État à combler le vide éducatif et social causé par cette réduction du rôle de la famille au domaine de l'intimité psychologique. Ils justifiaient la transformation des mentalités par « l'irrésistible progrès » de l'industrialisation et de l'urbanisation. L'enjeu de cette révolution psychologique silencieuse, que Gauvreau appelle la « reconstruction de la famille canadienne-française », semble avoir échappé aux éléments conservateurs du clergé québécois, qui étaient pourtant lucides sur bien d'autres questions sociales.

LE CONTRÔLE DES NAISSANCES

L'aspect le plus intéressant de l'étude de Michael Gauvreau, c'est lorsqu'il démontre que le clergé a fait la promotion du contrôle des naissances, malgré le discours officiel de l'Église qui encourageait encore les familles nombreuses. Le Québec est passé d'un taux de natalité moyen de 7 enfants par femme en 1900 à un taux d'environ 4 enfants par femme en 1960. S'il est vrai que « les curés obligeaient les femmes à avoir un enfant à chaque année sous peine de péché », comme le prétend la légende noire anticléricale, il faut croire qu'ils n'ont guère eu de succès. En réalité, le clergé n'a jamais fait de pressions natalistes. C'est le mode de vie rural qui encourageait les familles nombreuses, car l'agriculture préindustrielle demandait beaucoup de bras. Les historiens avaient déjà noté que la baisse progressive du taux de natalité des Québécois durant la première moitié du XX^e siècle semblait contredire les valeurs catholiques. Ils en concluaient que le peuple s'était discrètement éloigné de l'enseignement moral de l'Église bien avant la Révolution tranquille, surtout en milieu urbain. Gauvreau avance une thèse innovatrice en soutenant que le peuple a suivi, au contraire, l'enseignement, non pas officiel mais réel, de son clergé en matière de natalité.

³ L'encyclique *Casti connubii* affirmait clairement que « la fin première du mariage, c'est la procréation des enfants et leur éducation ». Mais un autre passage semblait mettre le soutien mutuel (ce qui inclut, dans le langage de la théologie morale catholique, la vie sexuelle ou le remède à la concupiscence) au-dessus de la procréation : « Dans cette mutuelle formation intérieure des époux, et dans cette application assidue à travailler à leur perfection réciproque, on peut voir aussi, en toute vérité, comme l'enseigne le Catéchisme Romain, la cause et la raison première du mariage si l'on ne considère pas strictement dans le mariage l'institution destinée à la procréation et à l'éducation des enfants, mais, dans un sens plus large, une mise en commun de toute la vie, une intimité habituelle, une société. » Les théologiens qui voulaient inverser l'ordre des priorités pouvaient s'appuyer sur ce passage ambigu.

L'enseignement des méthodes de régulation naturelle des naissances était la partie la plus suivie des cours de préparation au mariage, si l'on se fie au taux de présence des participants. Ces séances, qui traitaient de la vie sexuelle concrète, étaient animées par des laïques mariés, hommes et femmes, et non pas par des prêtres, ce qui était plus convenable. Or les animateurs semblent avoir présenté la régulation naturelle de la fécondité dans une optique de limitation des naissances, fondée sur des motifs d'ordre psychologique, voire économique, plutôt que dans la vision catholique d'espacement des naissances pour cause de santé. En pratique, l'idéal de la famille nombreuse semblait avoir été abandonné depuis longtemps. Dès les années 1930, remarque Gauvreau, les photographies de la revue *Famille*, publiée par les jésuites, ne montraient jamais une famille de plus de trois enfants. Une image vaut mille mots. À l'époque du « *Baby Boom* » (1940-1960), les Québécois avaient généralement leurs 4 ou 5 enfants dans les 10 premières années du mariage, puis ils cessaient complètement d'en avoir. Ils bloquaient donc toute fécondité pendant plusieurs années, d'une manière ou d'une autre. Selon Gauvreau l'usage de la pilule anticonceptionnelle ne se serait pas répandu aussi rapidement à la fin des années 1960 si la mentalité malthusienne n'avait pas été préalablement diffusée dans la population⁴. Un sondage réalisé en 1964 avait révélé que 64% des Québécoises qui prenaient la pilule affirmaient avoir entendu dire par un prêtre que cela ne posait aucun problème moral. L'encyclique de Paul VI, *Humane vitae* (1968), qui condamnait les moyens de contraception artificiels, a soulevé beaucoup de controverses dans le clergé, mais elle n'a nullement freiné le « malthusianisme catholique » qui se pratiquait depuis quelques décennies. La fameuse *Déclaration de Winnipeg* des évêques canadiens, qui affirmait que la contraception était une affaire de libre conscience, contredisait ouvertement *Humane vitae*. Mais cela ne changeait pas grand-chose. La contraception était déjà rentrée dans les mœurs de la plupart des jeunes foyers catholiques. Le fait avait précédé le droit.

LES FAUX CONSERVATEURS

L'Action catholique des années 1930 se présentait comme un mouvement conservateur, comme une réaction de l'Église face aux défis modernes du matérialisme américain et du communisme soviétique. Les observateurs de cette époque la classaient d'ailleurs à « droite ». Michael Gauvreau affirme que les dirigeants de l'Action catholique étaient effectivement plutôt conservateurs, mais que leur discours était plus ou moins imprégné de philosophie moderne, voire moderniste. Ils auraient involontairement fomenté une révolution dont ils auraient ensuite dénoncé les conséquences. C'est notamment le cas

⁴ La plupart des pays africains ont encore de nos jours un taux de natalité élevé, bien que la pilule anticonceptionnelle y soit facilement accessible. Cela montre que la pilule n'est qu'un moyen technique qui ne transforme pas automatiquement la mentalité. Il faut une propagande malthusienne pour réduire le taux de natalité.

du célèbre sociologue Fernand Dumont, qui, après avoir critiqué pendant plus de vingt ans « l'étouffante religiosité traditionnelle » des Canadiens français, se désolait dans les années 1970 de la « profonde déchristianisation » de la société québécoise. D'autres vedettes de la Révolution tranquille, comme le Père Georges-Henri Lévesque et le Frère Jean-Paul Desbiens, ont également porté des jugements plutôt critiques sur les fruits de la Révolution tranquille. Au Québec comme ailleurs, l'Action catholique semble avoir pavé la voie au prétendu « socialisme chrétien ». Et nous avons eu, au Québec comme ailleurs, nos « Paysans de la Garonne », ces intellectuels catholiques qui, à l'instar de Jacques Maritain, ont fait le lit du libéralisme pour pleurer ensuite sur les ruines de la chrétienté.

UN LIVRE MAL ÉCRIT

L'étude de Michael Gauvreau s'appuie sur une documentation impressionnante et elle ouvre des pistes de recherches aussi intéressantes qu'innovatrices. Mais ce livre est malheureusement mal écrit. L'auteur manque d'esprit de synthèse et d'analyse. Son texte ressemble à un collage désordonné de citations. Il expose trop brièvement les idées du clergé conservateur, et d'une manière toujours biaisée par ses propres préjugés progressistes. Il cherche à réhabiliter l'Église en la présentant comme un facteur de modernisation sociale. Il tente finalement de rallier, à titre posthume, le clergé canadien-français à la Révolution tranquille. Les débats doctrinaux préconciliaires, qui opposaient les traditionalistes aux modernistes, semble lui échapper, comme si l'histoire du catholicisme québécois pouvait se comprendre en dehors du contexte idéologique de l'Église universelle. Il ne fallait sans doute pas s'attendre à plus de la part d'un chercheur universitaire. En somme, c'est une étude utile, mais qui devrait être reprise dans un cadre d'analyse catholique traditionaliste.

LEÇONS À TIRER

Les traditionalistes devraient étudier l'histoire de la décadence de l'Église préconciliaire pour ne pas répéter les mêmes erreurs. Certains débats, qui ont divisé les catholiques entre 1930 et 1960, que ce soit au Québec, en France ou ailleurs, se posent encore dans notre « micro-chrétienté ». Doit-on offrir aux jeunes filles le même cursus académique qu'aux jeunes garçons? Doit-on introduire une certaine éducation sexuelle dans les écoles ou les groupes de jeunes catholiques? Quels sont les justes critères de l'usage des méthodes de régulation naturelle des naissances? Une mère de famille peut-elle travailler à l'extérieur du foyer? Les jeunes filles doivent-elles se préparer à une carrière professionnelle à cause du contexte actuel de l'instabilité des mariages?

Par ailleurs, nous devrions nous demander pourquoi certains auteurs, qui sont aujourd'hui considérés comme « traditionalistes », et qui sont réédités dans nos milieux, étaient à la mode chez les catholiques progressistes des années 1940. Michael Gauvreau nous apprend, par exemple, que l'abbé Jean Viollet était fort apprécié par les partisans de la « reconstruction » de la famille canadienne-française. Cet écrivain, d'apparence conservatrice, ouvrait-il d'une certaine manière la porte à la « modernité », c'est-à-dire au libéralisme, en matière familiale?

Nous aurions intérêt à relire les controverses qui opposaient les traditionalistes et les modernistes durant les trois ou quatre décennies qui ont précédé le Concile Vatican II, à réétudier les arguments des deux écoles de pensée, à les analyser à la lumière de l'évolution ultérieure de l'Église et de la société. L'histoire pourrait ainsi jouer son rôle de « maîtresse de vie », comme disait Cicéron.

LES JÉSUITES ET LE CONCILE VATICAN II



Le directeur Richard Arès. Source : [Fondation Lionel Groulx](#).

En 1941, les jésuites ont fondé la revue *Relations* pour continuer l'œuvre de l'École Sociale Populaire (ESP), qui était, depuis 1911, l'un de principaux organes de diffusion de la pensée catholique et nationaliste au Québec¹. Mais après la Seconde Guerre mondiale, les jésuites se sont progressivement distancés du discours traditionaliste de l'ESP. À la veille de la Révolution tranquille (1960), la revue *Relations* défendait encore une doctrine relativement conservatrice, mais elle montrait déjà des signes d'ouverture au changement. Le Second Concile du Vatican (1962-1965) bouleversa radicalement la pensée de la Compagnie de Jésus, comme de toute l'Église catholique.

Nous analyserons l'évolution du discours de la revue *Relations* entre 1958 et 1968, soit de la mort de Pie XII, dernier pape de l'Église dite « tridentine », jusqu'à la publication par Paul VI de l'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances, qui fut alors perçue comme marquant l'arrêt, ou du moins un ralentissement, des réformes conciliaires².

Le Père Richard Arès (1910-1989) dirigea la revue de 1956 à 1969. Nationaliste de l'école groulxienne, il avait un doctorat en philosophie de l'Institut catholique de Paris et un doctorat en droit de l'Université de Paris. Auteur d'une étude sur *Notre question nationale*, il fut l'un des principaux membres de la Commission royale d'enquête Tremblay sur les relations fédérales-provinciales³. Il était plutôt conservateur, mais il n'a pas imposé à la revue ses propres orientations idéologiques. Une grande liberté d'expression semblait régner dans les pages de *Relations*. Durant la période que nous couvrons, les

¹ Nous reprenons avec quelques corrections notre article : « La revue *Relations* et le Concile Vatican II », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 6 (automne 1996), p. 33-50. Mais la conclusion a été entièrement réécrite.

² On emploie souvent l'expression « Église tridentine » pour désigner la période de l'histoire de l'Église située entre le Concile de Trente (1542-1563) et le Concile Vatican II (1962-1965). On parle ensuite de « l'Église conciliaire » pour désigner la période qui suit Vatican II. Ces expressions viennent du théologien Yves Congar, qui fut l'une des figures dominantes du dernier concile œcuménique.

³ Richard Arès, *Notre question nationale*, Montréal, Éditions de l'Action nationale, 1944, 5 vol. Juge Thomas Tremblay, président, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, Québec, Imprimeur de la Reine, 1956, 5 vol.

jésuites Luigi d'Apollonia, Jacques Cousineau, Joseph H. Ledit, Irénée Desrochers, Gérard Hébert et Marcel Marcotte ont siégé sur le comité de rédaction.

Le discours de *Relations* est loin d'être monolithique. La liberté d'expression des collaborateurs est telle qu'il est presque impossible de dégager une ligne de pensée, sauf dans les éditoriaux qui s'en tiennent habituellement aux positions officielles de Rome. On peut distinguer trois tendances doctrinales dans la revue : le courant conservateur qui maintient un discours proche de celui du temps de Pie XII, mais qui évite de critiquer Vatican II; le courant réformiste modéré qui essaie tant bien que mal de trouver un équilibre entre l'esprit nouveau et les valeurs traditionnelles de l'Église; le courant progressiste qui milite en faveur de la démocratisation de l'Église et de la laïcisation de la société. Avant et pendant le Concile, les débats qui animaient *Relations* opposaient surtout les conservateurs aux réformistes modérés. Mais après le Concile, le clivage se fera plutôt entre les réformistes modérés et les progressistes. Les conservateurs se joindront aux réformistes modérés dans l'espoir de freiner la dérive doctrinale, que l'on appelait alors « l'esprit du Concile ».

L'AVANT-CONCILE (1958-1962)

Les commentaires de la revue *Relations* à la mort de Pie XII, le 9 octobre 1958, s'accordaient avec l'esprit conservateur de ce pape. La revue louait son anticommunisme⁴ et son opposition à l'irénisme de ceux qui, « par manie de nouveauté et par propos mal réglé d'apostolat », voulaient « changer les méthodes théologiques⁵ ». La revue pensait que Jean XXIII continuerait la politique de son prédécesseur, surtout à l'égard du communisme⁶. Mais l'on découvrit bientôt que la grande idée du nouveau pape était plutôt de réunifier les Églises chrétiennes. À la surprise générale, le Saint-Père convoqua un concile œcuménique, non pas, précisait-il, pour résoudre une crise doctrinale à l'intérieur de l'Église, mais plutôt pour favoriser l'unité des chrétiens et pour s'adresser au monde moderne, qui, lui, traversait une grave crise de foi⁷. Cependant, Luigi d'Apollonia mettait les journalistes en garde : le prochain concile, disait-il, n'en serait pas un de réformes⁸.

⁴ Joseph Ledit, « Pie XII et l'Église du silence », *Relations*, novembre 1958, p. 285-288. Puisque tous les articles cités proviennent de *Relations*, nous ne mentionnerons pas le titre de la revue à chaque renvoi.

⁵ Luigi d'Apollonia, « Pie XII, Pape », novembre 1958, p. 282-285.

⁶ Luigi d'Apollonia, « La première encyclique de Jean XXIII », août 1959, p. 199-202; Joseph Ledit, « La première année de Jean XXIII », janvier 1960, p. 4-6.

⁷ Jean XXIII, *Humanae salutis* (bulle d'indiction du concile, 25 décembre 1961), dans *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal-Paris, Fides, 1966, p. 573-580; Éditorial, « Vatican II », février 1962, p. 29-30. Les éditoriaux de *Relations* n'étaient pas signés.

⁸ Luigi d'Apollonia, « Les buts du Concile », mars 1962, p. 66-67.



Jean XXIII : l'ouverture. Source : [Wikipédia](#).

Pendant les trois premières années du pontificat de Jean XXIII, *Relations* conservait le ton autoritaire du temps de Pie XII. Mais la revue s'adapta ensuite au nouveau langage pastoral du « bon pape Jean ». Son commentaire de l'encyclique *Mater et Magistra* (1961) se démarque du traditionnel discours anticomuniste de l'Église. Richard Arès affirme que le document est en continuité avec *Rerum novarum* (1891) et *Quadragesimo anno* (1931), mais il signale avec plaisir que Jean XXIII se distingue de ses prédécesseurs par une approche positive qui ne s'attarde pas à dénoncer les doctrines perverses, soit le libéralisme et le socialisme⁹. Hervé Carrier se réjouit de la possibilité d'une action syndicale conjointe entre des chrétiens et des non-chrétiens (entendons des socialistes) sur la base des principes naturels de vie commune et du respect de la liberté de conscience¹⁰. Georges Robitaille souligne le caractère optimiste de *Mater et Magistra*, qui entend donner un accent humain et chrétien à la civilisation moderne¹¹.

Le Père Joseph Ledit va plus loin en affirmant que les catholiques et les communistes poursuivent le même but, soit « un monde où les rapports humains, régis par la justice sociale, s'épanouiront dans la paix civile et internationale¹² ». Mais il ajoute que les communistes adoptent une attitude de guerre qui nie toute vérité chez leurs adversaires, alors que les catholiques sont ouverts à la discussion en accueillant au débat toute vérité partielle qui pourrait se trouver dans la doctrine marxiste. Joseph Ledit était-il en faveur de la « politique de la main tendue », soit l'idée d'une collaboration entre les chrétiens et les marxistes dans la lutte pour le progrès social? Non, car il écrivit ailleurs que cette « main tendue » n'était qu'un piège visant à diviser l'Église en catholiques de gauche et catholiques de droite¹³. Ce qui ne l'empêchait pourtant pas de penser que Nikita Khrouchtchev était peut-être un chrétien qui s'ignorait puisqu'il recherchait, par delà sa fausse idéologie, les notions transcendantes d'ordre, de justice, de vérité, de bien universel¹⁴.

⁹ Richard Arès, « L'encyclique *Mater et Magistra*, présentation et vue d'ensemble », septembre 1961, p. 229-230. Rappelons que l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII dénonçait la misère de la classe ouvrière et prônait la formation de syndicats catholiques, tandis que l'encyclique *Quadragesimo anno* de Pie XI condamnait le capitalisme et prônait une économie corporatiste. Dans *Mater et Magistra*, Jean XXIII privilégiait plutôt une sorte de socialisme démocrate-chrétien.

¹⁰ Hervé Carrier, « L'image de la société moderne d'après l'encyclique », septembre 1961, p. 231-233. Jusqu'alors, le clergé recommandait plutôt de former des syndicats catholiques pour s'opposer aux syndicats américains, non-confessionnels et socialistes. Jacques Rouillard, *Le syndicalisme québécois : deux siècles d'histoire*, Montréal, Boréal, 2004, 334 p.

¹¹ Georges Robitaille, « La sollicitude catholique de l'Église », septembre 1961, p. 234-235.

¹² Joseph Ledit, « Deux programmes mondiaux », septembre 1961, p. 253-254.

¹³ Joseph Ledit, « Le dialogue de l'unité », juillet 1962, p. 187-190.

¹⁴ Joseph Ledit, « L'encyclique et l'URSS », juin 1963, p. 179-180.



Le conservateur Joseph d'Anjou.

Source : [Fraternité Saint-Pie X](#).

Si la position de Joseph Ledit à l'égard du communisme était ambigüe, celle de Joseph d'Anjou était claire : il qualifiait le rapprochement entre chrétiens et marxistes d' « œcuménisme du diable »¹⁵. De son côté, Luigi d'Apollonia dénonçait le mythe de la communauté socialiste des premiers chrétiens et il soutenait que *Mater et Magistra* ne pouvait pas être interprétée comme une déclaration de neutralité du Vatican dans la Guerre froide¹⁶.

Les collaborateurs de *Relations* étaient aussi divisés sur la question de l'unité des chrétiens que la question des rapports avec le communisme. Selon Luigi d'Apollonia, le dialogue œcuménique devait surtout s'engager avec les Églises orthodoxes et la *High Church* anglicane, qui admettaient déjà tous les dogmes catholiques à l'exception de l'autorité pontificale¹⁷. Mais il était plus difficile à établir avec les protestants, car les catholiques ne peuvent accepter leur opinion selon laquelle aucune Église ne peut prétendre incarner à elle seule l'Église du Christ. Or l'Église catholique, précise d'Apollonia, n'a jamais perdu la plénitude de la vérité. Les protestants n'ont donc qu'à revenir à l'unité catholique romaine. De plus, les catholiques et les protestants restent trop divisés par la question du culte marial pour s'entendre sur le plan théologique¹⁸. Pour sa part, Joseph d'Anjou pense que les catholiques et les protestants devaient s'allier contre le matérialisme athée, « l'unique Anti-Église à la solde du Malin », mais il précise que cette alliance doit reposer sur la diffusion de la vérité catholique. Le Père d'Anjou rejette l'idée d'un « retour au christianisme primitif », car l'histoire de l'Église est constituée par une suite de développements organiques¹⁹.

Walton Hannah, un pasteur anglican converti au catholicisme, émettait une opinion contraire²⁰. D'après lui, le Vatican devait se rapprocher de l'archevêque de Canterbury, primat de l'Église anglicane, plutôt que de la « faction extrémiste » de la *High Church*, appelée péjorativement *anglo-papalist*²¹. L'œcuménisme exige une mutuelle révision doctrinale. La théologie tridentine, dit-il, est mal équilibrée, notamment en ce qui a trait au rôle des laïcs dans la messe. Selon Hannah, le Concile Vatican I (1869-1870)

¹⁵ Joseph d'Anjou, « L'œcuménisme du diable », juin 1962, p. 166-167.

¹⁶ Luigi d'Apollonia, « La communauté socialiste de Jérusalem », juin 1959, p. 145-147; « Nations riches et nations pauvres », septembre 1961, p. 249-250.

¹⁷ Luigi d'Apollonia, « Les fils de Dieu dispersés », mars 1959, p. 58-61.

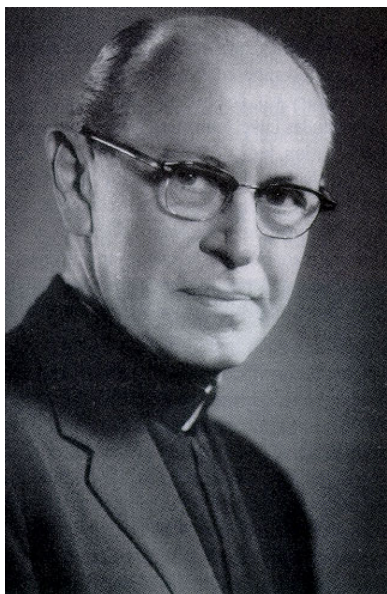
¹⁸ Luigi d'Apollonia, « Anglicans et croyances mariales », septembre 1960, p. 238.

¹⁹ Joseph d'Anjou, « De Jésus à Jean XXIII », septembre 1959, p. 235-237.

²⁰ Walton Hannah, « Qu'attendent les anglicans du concile œcuménique? », janvier 1962, p. 4-6.

²¹ L'Église anglicane se divise traditionnellement en deux tendances théologiques : la *High Church*, qui insiste surtout sur l'Église-Sacrement, et la *Low Church*, qui insiste plutôt sur l'Église-Parole de Dieu. La première est plus proche de l'Église catholique, tant par ses rites que sa doctrine.

aurait défini une doctrine d'autorité incomplète et lourde qu'il faudrait revoir à la lumière du mouvement de réforme liturgique.



Le libéral John C. Murray.
Source : [Acton Institute](#).

L'œcuménisme soulevait la question de la liberté religieuse. La revue *Relations* a publié à ce sujet une série d'articles du jésuite américain John Courtney Murray²². Ce théologien libéral a joué un rôle majeur au Concile²³. Un éditorial affirmait que la thèse du Père Murray constituait « un terrain de rencontre acceptable à tous ceux qui veulent sauver les bases morales et spirituelles de notre civilisation²⁴ ».

Murray proposait d'étendre à l'ensemble du monde le principe de la séparation entre l'Église et l'État, tel que proclamé par la Constitution des États-Unis depuis 1791. La conception américaine de la laïcité, dit-il, n'implique pas une hostilité de l'État envers l'Église, contrairement à la conception française du laïcisme. Elle repose plutôt sur le respect intégral de la liberté pour tous, y compris des catholiques. Murray précise qu'on ne saurait proclamer le droit à l'incroyance, car la reconnaissance d'un tel droit reviendrait à nier l'existence de Dieu. L'État n'est donc pas obligé de permettre la propagande athée en vertu des droits de l'homme, car les autorités civiles ont une fonction morale à remplir, et non seulement une fonction matérielle. Cependant, l'État peut tolérer l'athéisme comme un moindre mal si la répression de cette doctrine cause plus de problèmes qu'elle n'en résout. Or l'expérience prouve que la répression n'est pas un moyen efficace pour combattre les fausses idées. Murray recommande donc à l'État de ne pas interdire l'athéisme, non pas en vertu de la liberté de conscience de l'athée, car la reconnaissance de cette liberté reviendrait à approuver le principe protestant de l'absolutisme de la conscience privée, mais simplement en vertu de considérations pratiques, parce que la prohibition causerait plus de mal que de bien. À notre époque, dit Murray, l'opinion publique n'accepte plus l'intolérance dogmatique. En conséquence, la liberté de l'Église catholique ne peut plus s'appuyer sur les droits de la vérité; elle doit s'appuyer sur une vision rationaliste de la nature de la conscience et du rôle de l'État. D'après lui, en rapprochant la théorie libérale de la théorie de la loi naturelle, on peut trouver un terrain d'entente

²² John Courtney Murray, « Le droit à l'incroyance », avril 1962, p. 91-92; « La liberté de religion (1) », mai 1962, p. 118-119; « La liberté de religion (2) », juin 1962, p. 151-153; « La liberté et la loi », juillet 1962, p. 179-182; « La conscience », août 1962, p. 207-210; « Les devoirs de la conscience », septembre 1962, p. 234-238; « Les droits de la conscience », novembre 1962, p. 301-304; « La liberté de religion et la doctrine libérale », décembre 1962, p. 333-335; « Terrain de rencontre », janvier 1963, p. 2-4.

²³ John Courtney Murray, *Liberté religieuse : exigence spirituelle et problème politique*, Paris, Centurion, 1965, 224 p. Sur l'histoire du Concile Vatican II, voir Ralph Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre : le concile inconnu*, Paris, Dominique Martin Morin, 1992, 302 p.

²⁴ Éditorial, « De la liberté de religion au Québec », mai 1962, p. 117.

pour toutes les âmes de bonnes volonté, désireuses de construire la cité des droits humains sur des assises morales cohérentes, conformes à la fois à l'ordre de la raison et à la loi de Dieu. Les catholiques et les protestants peuvent ainsi se rencontrer sur le terrain de la loi morale et de la philosophie politique pour lutter ensemble contre l'athéisme et le totalitarisme. Mais l'Église catholique ne doit pas donner l'impression qu'elle prêche aujourd'hui la tolérance parce qu'elle ne peut plus compter sur la protection de l'État, mais qu'elle redeviendrait intolérante le jour où elle recouvrerait son ancienne puissance.

En définitive, John Courtney Murray reprend le discours des catholiques libéraux du XIX^e siècle, qui entendaient défendre la liberté de l'Église en vertu du droit commun, d'origine humaine, plutôt que du droit chrétien, d'origine divine²⁵. Mais sa doctrine de la liberté religieuse ne conduit pas nécessairement à la laïcisation de la société. Dans son esprit, l'État doit être neutre sur le plan religieux, mais les autres institutions sociales (écoles, hôpitaux, syndicats, associations culturelles, etc.) peuvent être confessionnelles et bénéficier du soutien de l'État. Le droit à la liberté religieuse ne touche pas que les individus et les familles; il s'applique aussi aux organisations collectives. Le libéralisme religieux de John Courtney Murray pouvait donc s'accorder avec l'état de la société québécoise de 1962. Les autorités civiles y étaient juridiquement non-confessionnelles, mais elles protégeaient et soutenaient, même financièrement, les institutions religieuses catholiques et protestantes. En pratique, les rapports entre l'Église et l'État au temps de Duplessis correspondaient plus ou moins au régime proposé par le Père Murray. Son étude n'avait donc rien de « révolutionnaire » dans les pages de *Relations*. On pourrait classer Murray parmi les réformistes modérés. Il ne se rattachait pas au courant progressiste qui prônait la laïcisation, non seulement de l'État, mais de toutes les institutions sociales, au nom d'un prétendu « christianisme renouvelé ».

Rappelons que le Canada est un État non-confessionnel en vertu de la « loi des rectories », adoptée en 1852 par le Parlement du Canada-Uni²⁶. Ce principe constitutionnel s'applique au fédéral comme au provincial. Le Québec n'était donc pas un État constitutionnellement catholique, contrairement à des pays comme l'Espagne, l'Italie, la Colombie ou le canton suisse du Valais, par exemple. L'influence sociale et culturelle de l'Église catholique pouvait laisser croire que le Québec d'avant 1960 vivait sous un régime d'alliance du trône et de l'autel, mais c'était une situation *de facto* et non *de jure*.

²⁵ C. Constantin, « Libéralisme catholique », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 9, 1926, col. 506-629; Alfred Roussel, *Libéralisme et catholicisme*, Paris, Ligue apostolique, 1926, 173 p.; Alphonse Roul, *L'Église et le droit commun*, Paris, Éditions Doctrine et Vérité, 1931, 551 p.; Jacques Gadille et al. *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 1974, 595 p.

²⁶ Marc Lalonde, « Les relations juridiques Église-État au Québec », dans Marcel Rioux, dir. *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, p. 77-100. Les « rectories » sont les paroisses de l'Église anglicane.

Dans les années qui précèdent le Concile, *Relations* défend encore le catholicisme institutionnel²⁷. La revue s'oppose à la déconfessionnalisation des syndicats²⁸. Elle fait l'éloge d'une lettre des évêques italiens qui dénonce l'infiltration d'une mentalité laïciste dans le clergé²⁹. Mais certains collaborateurs exprimaient déjà une autre tendance. Georges Robitaille affirmait que l'Église devait dialoguer avec le pluralisme contemporain et accepter une certaine laïcité scolaire³⁰. Selon Aurèle Kolnai, les « intégristes » ont tort de penser qu'une société ne peut être que chrétienne ou antichrétienne³¹. Robert Bernier allait jusqu'à promouvoir le pluralisme au sein même de l'Église³². L'intelligence catholique, disait-il, doit s'ouvrir aux valeurs positives des doctrines où s'exprime un dépassement, qu'il s'agisse du marxisme ou du druidisme : « Me promenant un jour dans un champ de menhirs, à Carnac (...), j'unissais ma prière à celle de ces pierres dressées vers le ciel, et je leur prêtais la bouche chrétienne qu'elles attendaient (...) »³³. Mais le Père Bernier se démarquait nettement des autres collaborateurs de la revue par son avant-gardisme spirituel néo-préhistorique.

La « prière de Carnac » du Père Robert Bernier



Alignements de Carnac. Source : [Panorama de l'art](#).

²⁷ Éditorial, « Neutraliser ou christianiser les institutions? », août 1961, p. 201.

²⁸ Jacques Cousineau, « Le problème de notre syndicalisme chrétien », juillet 1960, p. 170-172.

²⁹ Éditorial, « Une mise en garde contre le laïcisme », juillet 1960, p. 169; « Qu'est-ce que le laïcisme? », juillet 1960, p. 182-183; « Tendances actuelles du laïcisme », août 1960, p. 210-211.

³⁰ Georges Robitaille, « L'école laïque », juillet 1961, p. 189.

³¹ Aurèle Kolnai, « Le concept d'une société catholique », juin 1961, p. 158-159. Notons que ce texte avait d'abord été publié dans la revue *Cité libre*, qui était beaucoup plus progressiste que *Relations*.

³² Robert Bernier, « Double risque devant le mystère de l'Église », février 1960, p. 31-33.

³³ *Ibid.*

À la veille du Concile Vatican II, il ne semblait pas y avoir d'unité de pensée dans la revue *Relations*. Le Concile n'a pas immédiatement accentué les divergences doctrinales, mais il a modifié les préoccupations des jésuites québécois, qui parleront moins du dialogue œcuménique et davantage de la démocratisation de l'Église.

LE CONCILE (1962-1965)

Pendant le Concile, les collaborateurs de la revue ont pris conscience des problèmes dogmatiques que soulevait le projet de réunification des Églises chrétiennes. Le Père Matura écrivit que la vogue de l'œcuménisme ne devait pas le vider de sa profondeur spirituelle, et que l'unité des chrétiens ne devait pas viser uniquement à opposer un bloc compact au monde communiste³⁴. Irénée Beaubien souligne qu'il ne faut pas, au nom de l'œcuménisme, modifier les dogmes catholiques, mais seulement les formuler de manière différente pour débarrasser l'Église de ses vieilles rides³⁵. Le doyen de la Faculté de théologie de l'Université de Paris, le cardinal Jean Daniélou, affirme dans une entrevue que l'œcuménisme doit reposer sur l'acceptation des mêmes vérités, et non sur un compromis doctrinal³⁶. Finalement, la revue déclare en éditorial que le pluralisme religieux n'est pas un bienfait, contrairement au pluralisme culturel³⁷. *Relations* considère encore l'œcuménisme comme un idéal, mais de plus en plus lointain.

Cependant, Julien Harvey se démarque des autres collaborateurs de la revue en acceptant un compromis doctrinal majeur pour favoriser l'œcuménisme. Voyant que la place de la Tradition par rapport à l'Écriture est le principal obstacle au rapprochement avec les Églises protestantes, il souhaite que le Concile redéfinisse la Tradition comme « le courant qui transporte en lui l'interprétation authentique du texte sacré » plutôt que comme une source distincte du dogme chrétien³⁸.

Le discours anticomuniste s'atténue considérablement dans la revue. Irénée Champagne fait même un compte rendu élogieux de la « semaine de la pensée marxiste », qui s'est tenue à Paris³⁹. D'après lui, les chrétiens et les marxistes peuvent contribuer à l'édification d'un « humanisme commun ». Il ne faut pas, dit-il, confondre la philosophie marxiste avec la « vieille scolastique » communiste du temps de Staline. Notons la pointe peu subtile de l'auteur contre la philosophie thomiste, qui était remise en question au Concile.

³⁴ M. C. Matura, « Les bases spirituelles de l'unité », février 1963, p. 34-35.

³⁵ Irénée Beaubien, « Où se situe l'œcuménisme? », octobre 1964, p. 290-291.

³⁶ « Le mouvement œcuménique » (entretien du cardinal Jean Daniélou avec Luigi d'Apollonia), août 1965, p. 238-239.

³⁷ Éditorial, « L'œcuménisme, orientation majeure du Concile », janvier 1966, p. 2.

³⁸ Julien Harvey, « Le Concile et l'Écriture », octobre 1962, p. 278-280. La « Tradition » est l'ensemble des œuvres des Pères d'Église qui ont interprété la Bible entre le II^e et le VII^e siècle. Elle est considérée par l'Église catholique comme une source de foi, à l'égal de la Sainte Écriture. Mais les protestants estiment que la Bible est la seule source de foi.

³⁹ Irénée Champagne, « La semaine de la pensée marxiste », mars 1964, p. 81.



Le journaliste Claude Ryan. Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Markbellis](#).

Le prestigieux journaliste laïque Claude Ryan affirmait, pour sa part, que l'idéologie socialiste était désormais conciliable avec le christianisme, et qu'il en serait bientôt de même avec le communisme⁴⁰. Toutefois, Irénée Desrochers rappelait que les condamnations du socialisme par les papes restaient en vigueur, mais en précisant qu'il ne fallait pas confondre toute forme de socialisation avec l'idéologie socialiste⁴¹.

La réforme liturgique devint un thème majeur de discussion dès l'ouverture du Concile. On remettait en question la messe en latin. Le pape Jean XXIII venait pourtant de publier un document sur la nécessaire revitalisation des études latines dans l'Église⁴². Les collaborateurs de *Relations* ne s'attendaient donc pas à ce l'Église délaisse le latin comme langue liturgique⁴³. Mais ils ont rapidement acquiescé à cette réforme radicale. Selon Herman Schmidt, la messe doit être dialoguée pour prendre un caractère communautaire, débarrassé des attitudes passives et des dévotions individuelles⁴⁴. En éditorial, *Relations* approuve la réforme liturgique en disant que la messe était devenue une « énigme indéchiffrable⁴⁵ ».



La réforme liturgique : [messe traditionnelle](#) et [messe moderne](#).

Source : (Cliquez sur les liens ci-dessus)

⁴⁰ Claude Ryan, « Jalons pour une présence chrétienne dans le monde », juin 1963, p. 173-176.

⁴¹ Irénée Desrochers, « Socialisation et socialisme : ne pas confondre », octobre 1963, p. 281-283.

⁴² Georges Robitaille, « *Verum sapientia* : le latin dans l'Église », mai 1962, p. 133-134.

⁴³ Gérard Marier, « Le Concile et la liturgie », octobre 1962, p. 281-282

⁴⁴ Herman Schmidt, « La liturgie à l'heure du Concile », mai 1963, p. 125-128.

⁴⁵ Éditorial, « La constitution sur la liturgie », janvier 1964, p. 1-2.

C'est surtout le rôle des laïcs dans l'Église qui retenait alors l'attention de la revue. Ce thème soulevait la question, plus large, de la démocratisation de l'Église et de ses rapports avec le monde moderne. N'oublions pas que le Concile Vatican II et la Révolution tranquille survenaient en même temps. Ce qui se passait au Québec était profondément lié à ce qui se passait dans l'Église universelle. D'une certaine manière, la Révolution tranquille n'était que la version québécoise de la Révolution conciliaire.

Les partisans de la démocratisation de l'Église pensaient que l'humanité avait connu un tel progrès intellectuel et moral qu'il n'était plus nécessaire de maintenir les cadres sociaux autoritaires qui avaient soutenu le catholicisme dans le passé. D'après eux, les chrétiens pouvaient désormais accéder à une « foi adulte », débarrassée de l'ancien moralisme infantile⁴⁶. Selon René Barbin, la psychanalyse montre que l'intolérance religieuse reflète une secrète angoisse qui considère la liberté comme une menace⁴⁷. Cette attitude, dit-il, n'est pas évangélique et elle ne peut plus être supportée par la jeunesse.

Relations invoque le concept d'« Église-Peuple de Dieu », mis de l'avant par le Concile, pour remettre en question le principe de la hiérarchie ecclésiastique. Jean Lacroix affirme que la liberté est au cœur de la Loi de Dieu, bien que l'Église ait historiquement insisté davantage sur l'autorité pour contrer les dérives doctrinales⁴⁸. Le Concile, dit-il, doit être la voix du Peuple de Dieu, qui parle par la médiation des évêques. La foi du charbonnier est désormais insuffisante, car l'avenir sera marqué par l'intellectualisation de l'humanité. Il faudra développer une praxis chrétienne axée sur la spiritualité laïque et la décléricalisation des mentalités en insistant sur la liberté de l'acte de foi plutôt que sur les droits de la vérité.

Dans le même esprit, Raymond Bourgeault soutient que le caractère confessionnel de l'État n'est plus approprié à notre époque d'humanité adulte⁴⁹. La laïcité de l'État lui semble être un fruit de l'Évangile, l'application du principe de la séparation entre le royaume de Dieu et le royaume de César. D'après lui, la laïcité favorise le rayonnement de la religion, car il tend à répandre la culture rationnelle et à combattre les privilèges de classe. Le laïcisme n'est donc pas antireligieux par nature puisqu'il ne s'attaque qu'à « l'obscurantisme des gardiens de la vision traditionnelle du monde ». Le laïcisme doit être compris dialectiquement, et non jugé dogmatiquement. La laïcité permet d'établir un équilibre entre le surnaturalisme et le naturalisme en évitant les excès de la religiosité. Bourgeault affirme que tous les hommes censés réprouvent le cléricalisme et que personne ne peut être astreint à suivre un enseignement catholique. Il conclut que le progrès historique de la vertu fait en sorte que les catholiques ne devraient pas être

⁴⁶ Gilles Langevin, « L'Église de *Lumen Gentium* », juin 1965, p. 164-165.

⁴⁷ René Barbin, « Pédagogie religieuse et maturité », janvier 1964, p. 10-11.

⁴⁸ Jean Lacroix, « Ce qu'un laïc attend du Concile », octobre 1962, p. 30-32.

⁴⁹ Raymond Bourgeault, « La laïcité », février 1962, p. 30-32; « Le laïcisme », mars 1963, p. 59-61; « Le laïcisme », avril 1963, p. 87-90.

scandalisés par la disparition des dernières traces de chrétienté médiévale, mais ils devraient plutôt apprendre à vivre dans une Église clandestine.

Claude Ryan réclame l'établissement d'un dialogue fécond et adulte entre clercs et laïcs⁵⁰. Il n'est plus question pour ces derniers, dit-il, de quémander à tout propos des directives au clergé. Julien Harvey affirme que ce n'est pas seulement le magistère du pape et des évêques qui possède le charisme de l'infaillibilité, mais toute l'Église, clercs et laïcs confondus⁵¹. Jacques Couture souhaite, pour sa part, que l'Église du Québec devienne l'Église des pauvres plutôt que l'Église des riches⁵².

Mais on trouve aussi dans *Relations* des idées plus traditionnelles. En éditorial, la revue rappelle que Vatican II ne renverse pas les décrets dogmatiques du Concile de Trente, et elle déclare que l'Église ne peut pas se réconcilier avec le monde⁵³. Mgr Baggio écrit que l'Église n'est pas une « société d'égaux⁵⁴ ». Louis de Léry défend les mérites de la Congrégation de l'Index⁵⁵.

Le discours du directeur de la revue est ambivalent. D'un côté, Richard Arès reconnaît que l'Église s'est démocratisée sous l'effet de l'action catholique et qu'elle doit envisager ses rapports avec l'État dans une perspective nouvelle, qu'il qualifie de « personnaliste⁵⁶ ». Mais d'un autre côté, il rappelle qu'il faut encore distinguer la hiérarchie cléricale du peuple chrétien, tout comme l'on distingue l'État de la société. Les rapports entre l'Église et le monde, dit-il, ne se limitent plus aux relations entre la hiérarchie ecclésiastique et les autorités politiques, à la manière des relations diplomatiques entre deux États souverains. Ils doivent désormais s'établir sur la base des rapports entre la communauté catholique et la communauté civile sur les plans individuel, social et politique. L'Église doit défendre sa liberté en vertu des droits de l'homme plutôt qu'en vertu de son autorité divine, si elle ne veut pas projeter l'image d'une forteresse assiégée par le monde.

Au début du Concile, le Père Arès semble donc plutôt en faveur de la démocratisation de l'Église, et même de la sécularisation de la société. Mais trois ans plus tard, il dénonce vigoureusement ceux qui proposent de construire une « nouvelle chrétienté » sans appui social ni politique⁵⁷. Arès fit une recension élogieuse d'un livre de Jean Daniélou, qui réfutait la thèse de Karl Rahner et d'Édouard Schillebeeckx selon laquelle un christianisme minoritaire était nécessairement supérieur à un christianisme « sociologique », c'est-à-dire soutenu par des institutions sociales comme l'État, l'école ou la famille. D'après le directeur de *Relations*, un christianisme de masse n'est possible que dans une

⁵⁰ Claude Ryan, « Jalons pour une présence chrétienne dans le monde », juin 1963, p. 173-176.

⁵¹ Julien Harvey, « Réflexion sur le temps du Concile », décembre 1962, p. 336-337.

⁵² Jacques Couture, « À quand l'Église des pauvres? », novembre 1964, p. 327-328.

⁵³ Éditorial, « Idées imaginaires sur le Concile », décembre 1963, p. 341.

⁵⁴ Mgr Sebastiano Baggio, « Notre Concile », octobre 1962, p. 263-264.

⁵⁵ Louis de Léry, « Le Concile et le droit canon », octobre 1962, p. 276-277.

⁵⁶ Richard Arès, « L'Église et l'État », octobre 1962, p. 264-266.

⁵⁷ Richard Arès, « L'oraison, problème politique et l'Église du Québec », décembre 1965, p. 346-348.

civilisation dotée d'institutions collectives chrétiennes. Privilégier un christianisme d'élite, sans bases sociologiques, c'est abandonner la grande majorité du peuple à l'irréligion. Le Père Arès commençait sans doute à comprendre que « l'esprit du Concile » allait trop loin. Ses deux articles peuvent sembler contradictoires, mais ils ne le sont pas vraiment. En fait, la position de Richard Arès est celle d'un catholique libéral de type classique, à la manière de John Courtney Murray : il est en faveur d'un État laïc, mais il s'oppose à la laïcisation de toute la société.

Luigi d'Apollonia dénonce plus fermement l'esprit démocratique qui souffle sur le Concile. Il ne critique pas Vatican II en tant que tel, mais il s'en prend à ce qu'il appelle « les idées para-conciliaires ». Le Père d'Apollonia affirme qu'un concile ne saurait être comparé à un parlement, car les évêques ne tiennent pas leur mandat des fidèles⁵⁸. « Ce siècle, dit-il, ne peut prétendre démocratiser la constitution que le Christ lui-même a donnée à l'Église⁵⁹. » Il ne rejette pas toute idée de changement, car il reconnaît qu'il faut toujours équilibrer les dogmes⁶⁰. Il admet que « dans notre nouvel âge de civilisation, il sied davantage à l'Église, dans son dialogue apostolique avec le monde, de ne pas s'appuyer sur aucun pouvoir temporel⁶¹ ». Il dénonce même ceux qui tendent à « subordonner chez les Pères du Concile un mouvement crypto-moderniste⁶² ». Cependant, d'Apollonia pense que les idées sont brouillées par tout ce qui se dit autour du Concile⁶³. Certains, dit-il, vont même jusqu'à remettre en question le dogme du péché originel, la doctrine de la justification, la valeur de la vie contemplative; d'autres louent en principe les mariages mixtes entre catholiques et protestants, et ils prétendent que la conversion des protestants au catholicisme nuit au dialogue œcuménique. L'*aggiornamento* (mise à jour), n'est pas synonyme de nouveauté à tout prix, et la « sincérité » n'est pas un critère d'orthodoxie doctrinale. Luigi d'Apollonia dénonce le « conformisme de la critique » qui semble se répandre. D'après lui, il ne faut ni s'installer dans le conservatisme ni souscrire aux conseils chimériques d'observateurs non catholiques⁶⁴. Malgré tout, cet observateur lucide garde une foi inébranlable dans l'infailibilité du Concile et il essaye de minimiser l'écart entre les courants, conservateur et progressiste, qui y croisent le fer⁶⁵.

Luigi d'Apollonia n'a critiqué un texte conciliaire qu'une seule fois. Il s'agissait du « Schéma XIII », qui deviendra la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, sur les rapports entre l'Église et le monde moderne. Ce document, qui bouleversait de fond en

⁵⁸ Luigi d'Apollonia, « Paradoxes du Concile », octobre 1962, p. 267-269.

⁵⁹ Luigi d'Apollonia, « La liberté dans l'Église », octobre 1965, p. 302.

⁶⁰ Luigi d'Apollonia, « Primauté et collégialité », décembre 1963, p. 343-346.

⁶¹ Luigi d'Apollonia, « L'Église et le monde moderne », mars 1964, p. 67-68.

⁶² Luigi d'Apollonia, « La réforme de la curie romaine », novembre 1963, p. 310-311.

⁶³ Luigi d'Apollonia, « Lettre de Rome », septembre 1964, p. 254-256.

⁶⁴ Luigi d'Apollonia, « Lettre du Vatican », octobre 1964, p. 284-286.

⁶⁵ Luigi d'Apollonia, « Lettre du Concile : l'heure des évêques », novembre 1964, p. 316-317.

comble la doctrine sociale de l'Église, fut l'un des plus controversé du Concile⁶⁶. Selon d'Apollonia, le Schéma XIII est fidèle à la doctrine du Concile de Trente lorsqu'il affirme que le monde est bon en soi, même s'il est vicié par le péché originel⁶⁷. Toutefois, il reproche au texte deux nouveautés de langage : le terme « constitution pastorale », qui est un concept inconnu en droit canon, et l'usage du mot « monde » dans un sens mélioratif, alors que toute la tradition de l'Église l'employait dans un sens péjoratif (l'esprit du Monde vs l'esprit de l'Église)⁶⁸. Il lui reproche aussi de ne condamner que l'athéisme marxiste, et non pas l'athéisme libéral sécrété par la société de consommation. D'après lui, il manque au Schéma XIII une théologie de la nature et de la grâce, ainsi qu'une vue christologique.

Deux mois plus tard, Luigi d'Apollonia écrivit : « Je vous avouerai que le Schéma XIII (...) ne me paraissait pas nourri d'une pensée dogmatique ferme et cohérente. Il n'est plus dans cet état, je le sais (...) »⁶⁹. Mais il n'explique pas en quoi le Schéma XIII avait été amélioré. En fait, l'esprit naturaliste du Schéma XIII s'est retrouvé dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, qui n'est, en définitive, qu'un insipide manifeste social-démocrate. Mais le Père d'Apollonia n'osait plus critiquer un texte qui avait été officiellement adopté par le Concile. Il se soumettait à l'argument d'autorité.

À la clôture de Vatican II, la tendance progressiste était devenue prépondérante dans la revue *Relations*. Les conservateurs restaient dans l'expectative des effets du Concile. Ils redeviendront ensuite plus combattifs lorsqu'il s'agira d'interpréter les documents conciliaires. De leur côté, les progressistes se montreront plus audacieux dans leurs projets de réformes de l'Église. Le chaos doctrinal sera le principal fruit du Concile Vatican II, dans la revue *Relations* comme dans toute l'Église.

L'APRÈS-CONCILE (1966-1968)

Dans un numéro spécial de février 1966, *Relations* se penche sur l'orientation postconciliaire de l'Église du Québec. Les jésuites se rallient désormais avec enthousiasme au « souffle nouveau » qui balaye alors l'Église universelle. Les collaborateurs critiquent durement la religiosité préconciliaire. Le cardinal Léger donne le ton en affirmant que la vie ecclésiale des Canadiens français se limitait trop souvent à la répétition des actes extérieurs de la religion, et que le Concile imposait désormais une nouvelle vision⁷⁰.

⁶⁶ Mgr Marcel Lefebvre, *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Paris, Albin Michel, 1985, 216 p.; *Ils L'ont découronné*, Paris, Fidéliter, 1987, 235 p.; Arnaud de Lassus, *La liberté religieuse, trente ans après Vatican II*, Paris, Action familiale et scolaire, 1995, 110 p. Les textes du Concile Vatican II étaient appelés « schémas » lors de la discussion, mais ils portaient différents noms après leur adoption officielle : constitutions, décrets ou déclarations.

⁶⁷ Luigi d'Apollonia, « Le Schéma XIII », décembre 1964, p. 353.

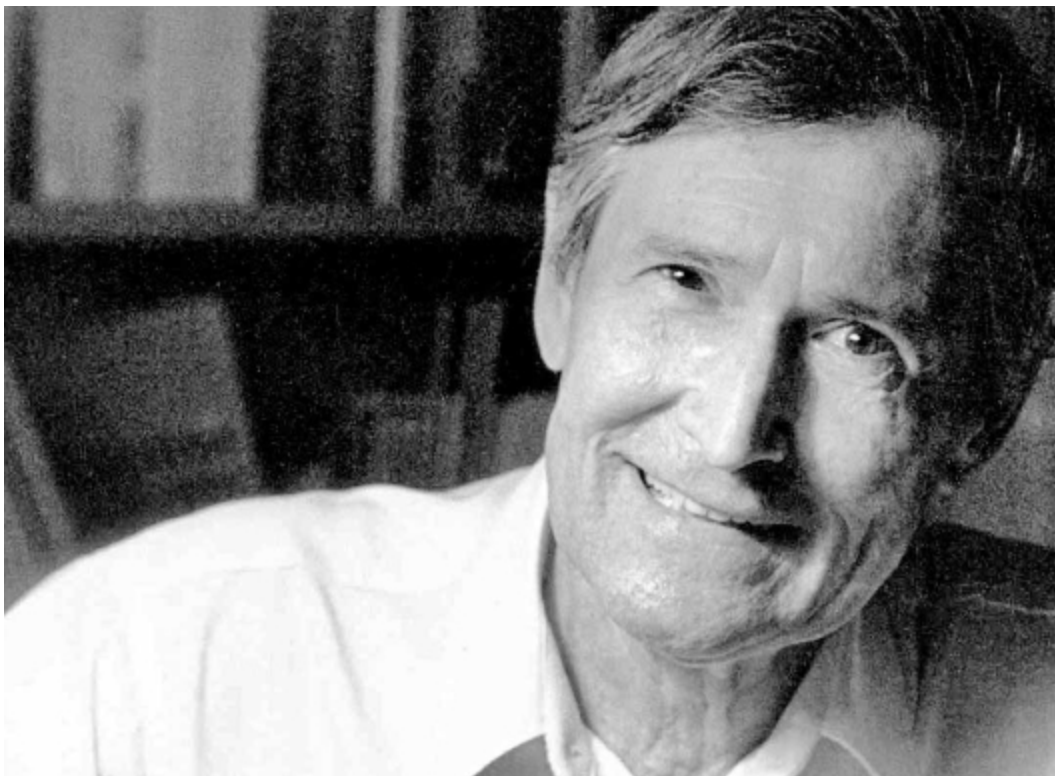
⁶⁸ Luigi d'Apollonia, « Le débat sur le Schéma XIII », novembre 1965, p. 311-313.

⁶⁹ Luigi d'Apollonia, « Regard sur le Concile : entrevue avec le Père Henri de Lubac », janvier 1966, p. 10-12.

⁷⁰ Paul-Émile Léger, « L'après-concile », février 1966, p. 33-35.

Fernand Dumont soutient que la pastorale traditionnelle reposait sur une morale de crainte et de culpabilité, que les dévotions avaient une saveur magique et que la pensée religieuse était d'une pauvreté chronique⁷¹. Il faut, dit-il, réinventer l'expérience religieuse et l'initiative de la foi, car les institutions chrétiennes ont empêché l'édification d'une authentique communauté chrétienne. Jacques Lewis dénonce la pauvreté intellectuelle du clergé, qui préfère condamner tous les « ismes » de manière simpliste plutôt que de renouveler son enseignement avec ce qu'il y a de justes intuitions chez Moehler, Newman, Hegel, Kierkegaard, Bergson, Blondel, Marx ou Marcel⁷². D'après lui, la morale traditionnelle se réduisait à un légalisme aliénant pour la conscience. Lewis se réjouit de l'esprit critique qui gagne tous les secteurs de la société québécoise, car une foi adulte, dit-il, sait porter des questions.

Le sociologue Fernand Dumont



«Fernand Dumont dans le cadre de l'émission 100 Québécois qui ont fait le XXe siècle, en 2006 à Télé-Québec. Il y a peu de sujets qu'il n'ait pas traités d'une manière ou d'une autre.»

Source : [Les Classiques des sciences sociales](#).

⁷¹ Fernand Dumont, « Sur notre situation religieuse », février 1966, p. 36-37.

⁷² Jacques Lewis, « Renouveau et dynamisme intérieur de l'Église au Québec », février 1966, p. 36-39.

L'évêque de Hull, Mgr Paul-Émile Charbonneau, se démarque toutefois des autres collaborateurs en écrivant qu'il n'est pas dans l'esprit de l'Église de se redéfinir périodiquement et de déclarer qu'elle « entre dans un nouvel âge⁷³ ». L'Église, dit-il, est comme le grain de sénevé de la parabole de l'Évangile : elle croît continuellement, mais sans retourner à son point de départ. Mgr Charbonneau affirme que le Concile n'a rien inventé de radicalement neuf et que l'Église ne doit pas renoncer à l'aspect sociologique de sa mission.

La revue *Relations* ne rejetait pas totalement le christianisme institutionnel, notamment dans le domaine de l'éducation. En éditorial, elle affirme que l'Église peut abandonner certaines responsabilités sociales, mais qu'elle ne peut pas renoncer au système scolaire confessionnel⁷⁴. Le Concile Vatican II avait d'ailleurs rappelé le devoir des parents de confier leurs enfants à des écoles catholiques⁷⁵. Mgr André Brien dit qu'il ne faut pas condamner en bloc toute institution chrétienne pour la seule raison qu'elle soit une institution⁷⁶. Selon lui, il y a dans cette recherche incessante du dépouillement une altération de la foi qui tend à réduire le Christ au monde et à faire du devenir du monde le devenir du Christ.

Mais d'autres collaborateurs sont des partisans inconditionnels du laïcisme. Roger Blanchette estime que le pluralisme est une chance pour l'Église⁷⁷. Si le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde, dit-il, le catholicisme ne doit pas s'incarner dans des institutions sociales, mais pratiquer une action prophétique auprès des défavorisés à la manière de l'évêque brésilien dom Helder Camara. Blanchette souligne que, selon Roger Garaudy, c'est ce que les marxistes attendent des chrétiens. De son côté, Émile Pin écrit que l'émergence d'une société technique provoque un recul du « sacré magique » au profit d'une redécouverte du « sacré signifiant⁷⁸ ». La nécessité pour le prêtre de « faire des rites » l'empêche de communiquer le message de Jésus-Christ. Il faut agir dialectiquement pour aider les hommes à passer du sacré sans signification à la Parole de Dieu. Dans cette optique, le Père Teilhard de Chardin est présenté comme le maître de ceux qui sont à l'avant-garde du progrès humain⁷⁹.

⁷³ Mgr Paul-Émile Charbonneau, « Le renouveau pastoral », février 1966, p. 41-44.

⁷⁴ Éditorial, « L'avenir des institutions chrétiennes », avril 1966, p. 97-98.

⁷⁵ S.E. le cardinal Léger, « Il n'est pas vrai que le Concile nous oriente vers l'abandon de toutes les institutions chrétiennes » (document), juin 1966, p. 187-189.

⁷⁶ Mgr André Brien, « Pitié pour les institutions chrétiennes », avril 1966, p. 118. L'auteur enseignait à la faculté et théologie catholique de l'Université de Strasbourg (France).

⁷⁷ Roger Blanchette, « L'Église et les défis de la laïcité », janvier 1967, p. 19-20.

⁷⁸ Émile Pin, « Réflexion sociologique sur le pouvoir du prêtre », décembre 1967, p. 313-315.

⁷⁹ Gabriel Dussault, « Teilhard, prophète de la Terre des Hommes », mai 1967, p. 130-131.

**Les maîtres à penser: Dom Helder Camara, Roger Garaudy
et Pierre Teilhard de Chardin**



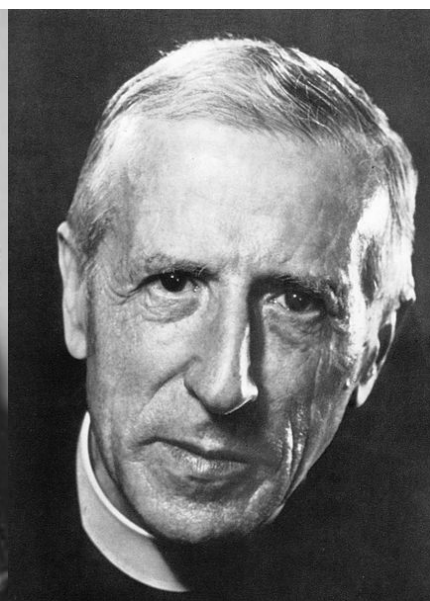
Source : [Wikipédia](#).

Auteur : Hans Peters / Anefo



Source : [Wikipédia](#).

Auteur : Inconnu.



Source : [Wikipédia](#).

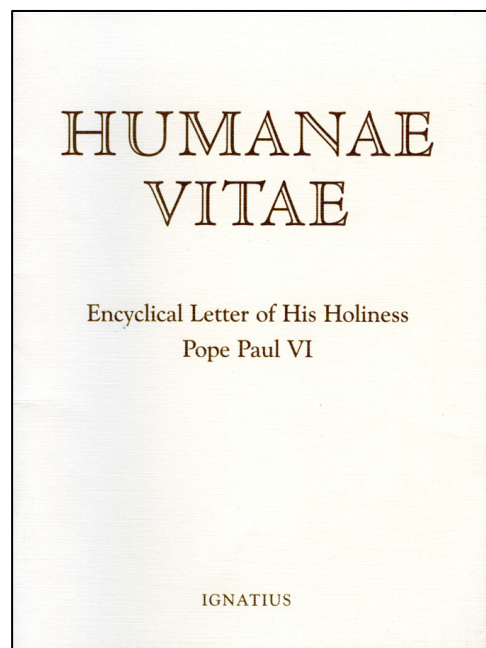
Auteur : Inconnu.

Un texte du Père Marcel Marcotte démontre le nouvel engouement de *Relations* pour le pluralisme moral⁸⁰. L'auteur explique pourquoi les évêques canadiens ne se sont pas opposés à l'abrogation de l'article 150 du Code criminel, qui interdisait la vente de contraceptifs. Dans ce dossier, dit-il, l'épiscopat a fait preuve « d'ouverture d'esprit et de présence au monde ». Il a mis de l'avant une nouvelle conception des rapports entre l'Église et l'État. Selon les évêques, le législateur doit maintenant agir en tant que représentant des citoyens d'une société pluraliste, en non pas en tant que gouvernement d'une société chrétienne, car il doit travailler au bien commun de tout le pays, et non d'un groupe religieux particulier. Lorsqu'il discute d'un projet de loi, un député peut sûrement tenir compte de sa conscience chrétienne, s'il est chrétien. Mais il doit le faire en vertu de sa conscience personnelle, et non pas en vertu de l'autorité de l'Église. De la même manière, le citoyen catholique doit juger son député en fonction des critères du bien commun d'une société pluraliste, et non pas en fonction de l'enseignement moral de l'Église. Désormais, lorsque l'Église traitera d'une question mixte, c'est-à-dire d'une question qui touche à la fois au domaine spirituel et au domaine temporel, elle devra le faire en vue du bien commun plutôt que dans l'intention de faire triompher ses vues particulières. Le Père Marcotte conclut que ce n'est pas au nom de la morale catholique qu'il faut, par exemple, s'opposer à l'avortement, mais au nom de la morale tout court.

⁸⁰ Marcel Marcotte, « Les évêques canadiens et la contraception : quand le Concile fait son entrée au Parlement », décembre 1966, p. 325-327.

Certains collaborateurs de *Relations* cherchaient à maintenir un équilibre entre l'esprit postconciliaire et les principes intangibles de l'Église. À deux reprises, la revue rappelle en éditorial que l'Église est une société hiérarchique, et non pas démocratique⁸¹. En s'appuyant sur les derniers discours de Paul VI, Joseph Ledit dénonce les innovations subversives qui provoquent un relâchement général des préceptes de l'Église, notamment en ce qui concerne l'Eucharistie, le culte du Sacré-Cœur et les dévotions mariales⁸². Luigi d'Apollonia cite Jacques Maritain pour attaquer la « pseudo-théologie postconciliaire qui s'agenouille devant le monde, comme si le monde était le Royaume de Dieu en devenir⁸³ ». L'Église, dit-il, est déchirée par un conflit interne qui oppose une nouvelle foi, centrée sur l'homme, à la foi traditionnelle, centrée sur Dieu⁸⁴.

Dans les années qui ont suivi le Concile, un grand nombre de prêtres ont abandonné le sacerdoce, la plupart du temps pour se marier. Le célibat ecclésiastique fut alors remis en question. Mais sur ce point, la revue *Relations* défendit la position traditionnelle de l'Église, en accord avec le pape Paul VI, tout en montrant de la compréhension pour les prêtres défroqués⁸⁵. Il n'y eut que le dominicain Jean-Marie-Roger Tillard qui ait soutenu que l'Église pouvait accepter le mariage des prêtres⁸⁶.



Le pape Paul VI a condamné la pilule dans L'encyclique [*Humanae vitae*](#).

L'encyclique [*Humanae vitae*](#) (1968), sur la régulation des naissances, a soulevé un plus vif débat. La condamnation des méthodes artificielles de contraception par Paul VI, et ce à l'encontre de l'avis d'une commission d'étude théologique du Vatican, fut mal reçue par les catholiques progressistes. À l'époque, on pensait, tant du côté progressiste que du côté conservateur, que cette encyclique marquait la fin du mouvement de réformes conciliaires. En éditorial, *Relations* conseillait de suivre la directive pontificale, bien que « sur le plan de la raison, les objections ne manquent pas de surgir⁸⁷ ». Trois collaborateurs de la revue ont exprimé des opinions différentes sur le sujet : Luigi d'Apollonia, Marcel Marcotte et Julien Harvey.

⁸¹ Éditoriaux, « Critique et critique », juin 1966, p. 167-168; « Le pape parle au synode », novembre 1967, p. 279.

⁸² Joseph Ledit, « Après le Concile », juillet 1966, p. 211-212.

⁸³ Luigi d'Apollonia, « Le paysan de la Garonne », janvier 1967, p. 10-12.

⁸⁴ Luigi d'Apollonia, « Année de la foi », avril 1967, p. 99-100.

⁸⁵ Georges Robitaille, « L'encyclique *Sacerdotalis caelibatus* », septembre 1967, p. 227-230; « Le célibat des prêtres », avril 1966, p. 102-103; Gérard Hébert, « Les sorties », février 1967, p. 31-33; Marcel Marcotte, « Sacerdoce et célibat », juillet 1966, p. 199-201.

⁸⁶ J.-M.-R. Tillard, « À propos du célibat des prêtres », août-septembre 1968, p. 235-238.

⁸⁷ Éditorial, « Devant l'encyclique : de la contestation à la foi », septembre 1968, p. 237-238.



Le Manifeste des 343 a causé des manifestations dans les rues.

Luigi d'Apollonia a défendu vigoureusement l'encyclique en invoquant l'autorité du pape : *Roma locuta, causa finita*⁸⁸. Il pourfendait les journalistes qui se prenaient pour des théologiens. Il leur rappelait que l'Église n'était ni une démocratie ni une monarchie, mais qu'elle était la présence du Christ sur terre et qu'elle exigeait, en conséquence, la plus humble soumission.

Marcel Marcotte recommandait également aux catholiques d'obéir au pape, mais il apportait certaines nuances⁸⁹. D'après lui, l'infaillibilité de l'Église n'était pas engagée dans ce débat. La

condamnation de la contraception n'était donc pas un article de foi au sens fort. La position de Paul VI est réformable, dit-il, mais cela ne dispense pas le catholique de lui obéir jusqu'à ce qu'elle soit modifiée. Le Père Marcotte précise que le principe de la liberté de conscience n'accorde pas au fidèle le droit de déterminer lui-même ce qui est bien ou mal. Or l'encyclique affirme clairement que toute forme de contraception est un désordre, mais elle ne dit pas qu'elle est toujours un péché. C'est la conscience, éclairée par le magistère de l'Église, qui prononce l'ultime jugement pratique sur la bonté ou la malice d'un acte. « La conscience, écrit le Père Marcotte, est mère et fille d'elle-même : elle enfante les règles auxquelles elle est ensuite tenue d'obéir⁹⁰. » Le devoir de la conscience est de se conformer progressivement à l'enseignement de l'Église. Toute la propagande moderne en faveur de l'immoralité fausse la liberté de conscience. Suivant les principes traditionnels de la morale, un défaut d'inadvertance peut changer un péché mortel en péché véniel. Marcotte conclut que la conscience mi-aveugle et mi-lucide des époux qui pratiquent la contraception ne doit pas se considérer coupée de l'amour de Dieu. Ceux-ci peuvent communier sans confesser cette « faute », qui n'en est pas vraiment une.

Par ce raisonnement sinueux, le Père Marcotte tentait de sauver à la fois le principe de l'obéissance au pape et le principe de la liberté personnelle en matière de contraception. C'était la quadrature du cercle. Si l'ignorance plus ou moins volontaire du fidèle pouvait réduire un péché mortel en péché véniel, les prêtres feraient donc mieux de ne jamais décrire la nature du péché pour que leurs fidèles restent « couverts » devant Dieu. C'était peut-être ce que pensait le Père Marcotte, mais ce ne fut jamais

⁸⁸ Luigi d'Apollonia, « Vicaire du Christ », septembre 1968, p. 242-244.

⁸⁹ Marcel Marcotte, « L'encyclique *Humanae vitae* et l'obéissance catholique » septembre 1968, p. 245-252; « La pastorale de la fécondité au lendemain de l'encyclique *Humanae vitae* », octobre 1968, p. 273-278; « L'encyclique *Humanae vitae* et la paternité responsable », novembre 1968, p. 303-308; « L'encyclique *Humanae vitae* et la liberté de conscience », décembre 1968, p. 335-342.

⁹⁰ Marcel Marcotte, « L'encyclique *Humanae vitae* et la liberté de conscience », décembre 1968, p. 340.

l'attitude de l'Église, ni de Jésus-Christ qui n'hésitait pas à pointer du doigt les vices de ses contemporains. Par ailleurs, même si l'encyclique *Humanae vitae* n'était pas une proclamation *ex cathedra*, elle réaffirmait l'enseignement constant de l'Église, qui a toujours encouragé les familles nombreuses et condamné la contraception, ce qui lui confère, selon certains théologiens, une autorité infaillible en vertu de la tradition du magistère ordinaire universel (ce que l'Église a toujours enseigné, partout et de tout temps).

Deux mois plus tard, la Conférence des évêques canadiens mit un terme au débat en publiant la fameuse « *Déclaration de Winnipeg* », un commentaire pastoral qui faisait l'éloge d'*Humanae vitae*, tout en disant finalement le contraire de l'encyclique. Ce document concluait que la contraception était une question de libre choix laissée à la conscience des époux.

Julien Harvey se réjouissait de l'attitude de l'épiscopat : « Formulée dans une langue et selon des habitudes d'esprit peu intelligibles aux chrétiens d'aujourd'hui, l'encyclique devait être repensée pour chez nous⁹¹. » La conscience, dit-il, est le dernier point d'appui de la décision chrétienne, et personne n'a le droit de juger ceux qui refuseront de suivre l'encyclique. Le sacrement de pénitence doit être un lieu de confiance et de respect des consciences, et non de peur ou de sévérité. Le Père Harvey approuve sans réserve la leçon d'ecclésiologie postconciliaire contenue dans la *Déclaration de Winnipeg*. Les évêques canadiens ont réussi à conjurer la « tendance colonialiste ecclésiale qui risque de faire de l'Église une superstructure trop facilement identifiée à ses chefs à l'étranger ». Ils ont démontré le souci de rendre la vie chrétienne viable, de respecter la conscience sincère et de se convertir à une morale de cheminement sans angoisse ni menace.

Cependant, on comprend mal pourquoi l'encyclique *Humanae vitae* aurait été « inintelligible aux chrétiens d'aujourd'hui ». Elle a été, au contraire, très bien comprise par tout le monde : le pape condamnait la pilule. C'est plutôt l'argumentation jésuitique (dans le mauvais sens du terme) de la *Déclaration de Winnipeg* qui paraissait inintelligible. En fait, ce que Julien Harvey n'osait pas dire, c'était que la position de l'Église sur la contraception était inacceptable dans un temps de révolution sexuelle. Mais la morale chrétienne n'a-t-elle pas toujours été difficile à prêcher, dans toutes les sociétés et à toutes les époques? Est-ce une raison pour mettre la vérité sous le boisseau?

Le débat sur l'encyclique *Humanae vitae* ouvrait une nouvelle période de l'histoire de l'Église postconciliaire. Désormais, le Vatican aura de plus en plus de mal à imposer aux catholiques sa vision des choses. Paul VI sera dépassé sur sa gauche par les modernistes et contesté sur sa droite par les traditionalistes. La crise de l'Église se reflétait dans le discours éclaté de la revue *Relations*. La direction s'en tenait toujours aux positions officielles du Vatican, mais les collaborateurs n'hésitaient plus à critiquer ouvertement le pape.

⁹¹ Julien Harvey, « Nos évêques et la vie humaine », novembre 1968, p. 309.

CONCLUSION

À la lumière de la rapide déchristianisation du Québec qui a suivi le Concile Vatican II, nous pouvons être, aujourd'hui, surpris par la naïveté des collaborateurs de la revue *Relations* dans les années 1960. Les conservateurs ne semblaient pas comprendre qu'une véritable révolution théologique s'était produite au Concile. Certains jésuites, comme Richard Arès et Luigi d'Apollonia, s'accrochaient désespérément à l'autorité de Paul VI, qui avait pourtant approuvé, voire fomenté, cette révolution théologique, dont il perdit ensuite le contrôle. Mais la naïveté des progressistes, qui espéraient une « Nouvelle Pentecôte », n'était pas moindre. S'imaginer que les catholiques et les communistes poursuivaient le même but, penser qu'un christianisme purifié sortirait de la laïcisation de la société, prétendre que la nature humaine avait tellement évolué qu'elle n'avait plus besoin d'une morale rigoureuse, ce n'était pas le signe d'une « foi adulte », c'était plutôt la preuve d'un infantilisme intellectuel affligeant.

Les jésuites du Québec, qui formaient dans les années 1950 un bastion de conservatisme, deviendront dans les années 1970 un mouvement progressiste d'avant-garde. Comment expliquer un tel virage idéologique? Sans doute par le principe d'obéissance ecclésiastique. « Obéir comme un cadavre », c'est la devise de la Compagnie de Jésus. Les jésuites étaient trop encadrés pour développer une autonomie intellectuelle et un esprit critique. Ne nous faisons pas d'illusions. Lorsqu'ils pourfendaient le catholicisme canadien-français traditionnel, ce n'était pas par « esprit critique », mais bien par esprit de soumission à des supérieurs qui étaient passés, avec armes et bagages, dans le camp des ennemis de l'Église. Il n'y eut qu'un seul jésuite qui ait refusé de suivre le mouvement conciliaire, le Père Joseph d'Anjou. C'était le directeur spirituel du curé Yves Normandin, qui continua, contre vent et marée, à célébrer la messe traditionnelle en latin⁹². Mais tous les autres ont suivi, sinon comme un cadavre, du moins comme un troupeau conduit par un berger aveugle.

Après avoir, pendant des siècles, combattu si vaillamment le protestantisme, le gallicanisme, le philosophisme, le libéralisme et le socialisme, la Compagnie de Jésus est devenue, au XX^e siècle, le fer de lance du modernisme. Depuis ce temps, les jésuites n'ont plus de vocations. N'est-ce pas le signe du Jugement de Dieu sur le « renouveau conciliaire »?

→

⁹² Yves Normandin, *Un curé dans la rue*, Montréal, Éditions Héritage, 1976, 127 p.

LES FRUITS DE LA « NOUVELLE PENTECÔTE » DU CONCILE VATICAN II

Après des années de tergiversations, la façade de l'église Saint-Vincent-de-Paul cédera finalement la place à un hôtel (*Le Soleil*, Québec, 23 décembre 2009).



Démolition de la façade de l'Église St-Vincent-de-Paul à Québec - 20 Février 2010.
Source : Vidéo produite par [Patrick Daigle](#) et disponible sur [YouTube](#).

LA RÉFORME PARENT

Selon l'historiographie dominante, la Révolution tranquille (1960-1970) aurait été un mouvement de modernisation et de démocratisation de la société québécoise¹. Le Québec aurait alors rattrapé son « retard » en construisant un État-Providence et une laïcité ouverte. La Révolution tranquille a transformé notre identité nationale au point d'entraîner un changement de nom : les *Canadiens français* sont devenus des *Québécois*. Cette nouvelle dénomination reflétait un changement d'axe culturel. En 1956, le rapport Tremblay définissait la nation canadienne-française comme « un peuple d'esprit chrétien et de génie français² ». En 2008, le rapport Bouchard-Taylor disait plutôt que « l'héritage canadien-français ne peut plus occuper à lui seul l'espace identitaire québécois, mais qu'il doit s'articuler aux autres identités dans un esprit d'interculturalisme pour nourrir la culture publique commune, faite de valeurs et de droits universels³ ». Avant 1960, l'identité canadienne-française reposait sur la foi catholique et la culture classique française du XVII^e siècle : « La langue, gardienne de la foi », disait-on à l'époque. Mais de nos jours, l'identité québécoise repose plutôt sur la démocratie, la laïcité et le multiculturalisme. La langue française elle-même n'est plus considérée comme l'essence de la nation, mais comme un simple moyen de communication de la culture publique commune. La définition de l'identité québécoise s'est en quelque sorte alignée sur le modèle américain : une citoyenneté, un territoire, une langue commune et une constitution démocratique. Les Canadiens français sont devenus des Américains francophones. Le Québec est passé, comme toutes les nations occidentales, de la chrétienté au mondialisme.

¹ Version remaniée de notre article : « Au cœur de la Révolution tranquille, la réforme scolaire au Québec (1960-1970) », *Le Sel de la Terre*, n° 72 (printemps 2010), p. 169-194.

² Thomas Tremblay, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, Québec, Imprimeur de la Reine, 1956, p. 31. La commission Tremblay étudiait la problématique des relations fédérales-provinciales.

³ Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (version abrégée), Québec, 2008, p. 79. La commission Bouchard-Taylor étudiait la problématique de la place des religions dans la société québécoise à l'heure de la laïcité et du multiculturalisme.



Source : [Scouts du Canada](#) (Petit musée du scoutisme).

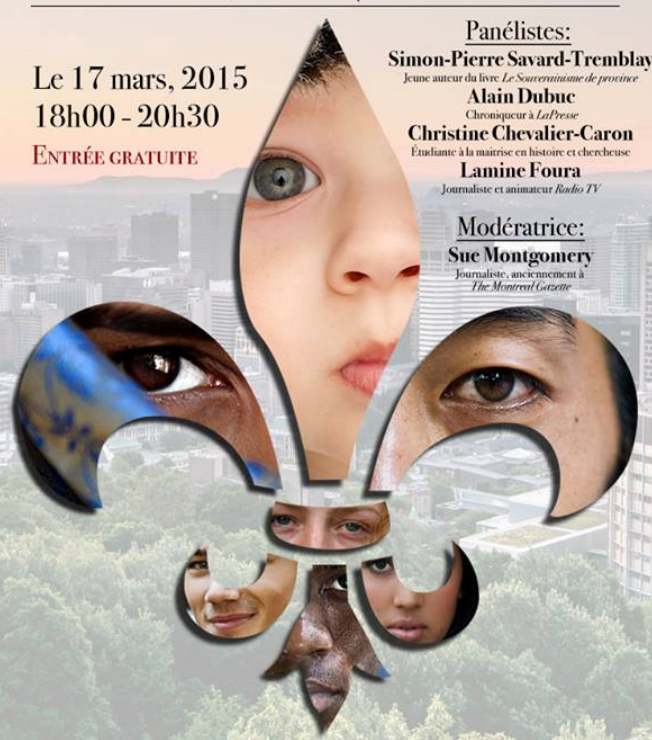
→

*Les nouveaux visages d'un
Québec pluriel*





Le 17 mars, 2015
18h00 - 20h30
ENTRÉE GRATUITE

Panélistes:
Simon-Pierre Savard-Tremblay
*Jeune auteur du livre *Le Souverainisme de province**
Alain Dubuc
*Chroniqueur à *La Presse**
Christine Chevalier-Caron
Étudiante à la maîtrise en histoire et chercheuse
Lamine Foura
*Journaliste et animateur *Radio TV**

Modératrice:
Sue Montgomery
*Journaliste, anciennement à *The Montreal Gazette**



<https://www.facebook.com/sovereignitypanel>
SAMUEL BRONFMAN BUILDING
1590 DU DOCTEUR PENFIELD AVENUE / CÔTE-DES-NEIGES

Les Nouveaux Visages D'un Québec Pluriel.

Source : [Maghrébins du Canada](#).

La réforme scolaire de 1965, improprement surnommée « réforme Parent », fut au cœur de la Révolution tranquille, qui, pour être non violente, n'en fut pas moins révolutionnaire. L'école construit la société de demain. Rien n'est plus efficace qu'une réforme pédagogique pour changer l'esprit d'un peuple. Jusqu'en 1965, les écoles publiques et privées de la province de Québec relevaient de l'autorité des évêques. Notre système d'éducation était confessionnel et humaniste, c'est-à-dire fondé sur l'enseignement de la religion, catholique ou protestante, et des langues anciennes, latin et grec. Mais le rapport Parent recommanda de créer un ministère de l'éducation pour confier la direction du système scolaire à l'État plutôt qu'à l'Église, de déconfessionnaliser les commissions scolaires pour protéger les droits démocratiques des incroyants et de remplacer le cours classique par un cours scientifique, inspiré du *High School* américain, pour relever

le défi de la concurrence économique. Le rapport Parent fut sévèrement jugé par notre historien national, le chanoine Lionel Groulx :

« Au surplus, tant de nouveaux docteurs de la nouvelle et vague philosophie scolaire avouaient leur dessein de faire du jeune Canadien français un Nord-Américain. D'un mot : à mesure que le gouvernement du Québec se nationalise, il a trop paru que son système d'enseignement se dénationalise. [...] Jusqu'ici, les vieilles civilisations méditerranéennes étaient restées l'axe vivant de la culture et de l'esprit canadiens-français. Soudain, l'on invitait les Québécois à changer l'axe de leur culture natale pour l'aligner en somme sur la civilisation anglo-américaine. En d'autres termes, on proposait à un peuple un geste exceptionnel en histoire : un retournement d'âme, et la plus grave et la plus profonde des révolutions : celle de l'esprit⁴. »

LE SYSTÈME SCOLAIRE AVANT 1960

Peu de temps avant sa mort, en 1959, Maurice Duplessis avait déclaré que le Québec avait le meilleur système d'éducation au monde, mais que les ennemis de l'Église n'attendaient que sa mort pour « enlever les crucifix des écoles ». Les libéraux se sont moqués de cette affirmation, car ils étaient convaincus que le Québec était nécessairement inférieur à l'Ontario dans tous les domaines, et surtout en matière d'éducation. Mais dans les années 1950, des fonctionnaires allemands étaient venus au Québec pour étudier le fonctionnement de nos écoles de métiers, les Américains admiraient le niveau culturel de nos collèges classiques et les pays du tiers-monde s'arrachaient les missionnaires canadiens-français pour développer leur propre système d'éducation. Par ailleurs, l'histoire n'a-t-elle pas confirmé les appréhensions de Duplessis au sujet du laïcisme?



←Maurice Duplessis et Mgr Joseph Charbonneau - Bénédiction de l'École des Arts et Métiers de Montréal (1947)

Soure : Bibliothèque et Archives nationales du Québec
via [Bilan du siècle – Université de Sherbrooke](#).

⁴ Lionel Groulx, « Rapport Parent », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n° 3, (décembre 1966), p. 465.

En vertu de la Constitution fédérale de 1867, l'éducation relève des provinces. Les lois scolaires québécoises (1841, 1856, 1869, 1875) avaient placé les écoles primaires publiques sous l'autorité des commissions scolaires municipales, élues par la population, et sous la supervision d'un Conseil de l'instruction publique (CIP) divisé en deux comités indépendants, l'un catholique et l'autre protestant⁵. Il y eut un ministère de l'instruction publique de 1867 à 1876. Mais celui-ci fut aboli à la demande de l'épiscopat, qui craignait les éventuelles tendances laïcistes de l'État⁶. Tous les évêques titulaires d'un diocèse siégeaient d'office au comité catholique du CIP⁷. Le gouvernement nommait un nombre équivalent de membres laïques, tous bons catholiques. Le comité était présidé par le surintendant du Département de l'instruction publique (DIP), un fonctionnaire nommé par le lieutenant-gouverneur en conseil. En pratique, les évêques disposaient souvent de la majorité des voix lors des réunions, car la loi leur permettait de se faire remplacer par un autre prêtre en cas d'absence, alors que les membres laïques n'avaient pas ce privilège. Or il est plutôt rare qu'il n'y ait pas quelques absents dans une réunion de 45 personnes. De plus, les évêques discutaient d'abord entre eux des sujets à l'ordre du jour et ils votaient ensuite en bloc au comité. En définitive, l'Église contrôlait le système scolaire public, qui était alors essentiellement formé d'écoles primaires et d'écoles de métiers. Les institutions d'enseignement secondaire et supérieur étaient privées, et elles appartenaient à l'Église catholique. C'étaient les collèges classiques pour les garçons, les couvents pour les jeunes filles et les universités pour les professions libérales et scientifiques.

Le Conseil de l'instruction publique n'a jamais connu d'affrontements majeurs entre les évêques et les laïques, à peine quelques escarmouches sur des questions ponctuelles comme les manuels scolaires, les brevets de maîtres et l'enseignement de l'anglais langue seconde⁸. Les écoles primaires publiques étaient généralement dirigées par des laïcs, bien que certaines d'entre-elles aient parfois été confiées à des communautés religieuses, comme les Frères des écoles chrétiennes. Les religieux et les religieuses qui enseignaient dans les écoles publiques étaient théoriquement sous l'autorité du Département de l'instruction publique, mais ils obéissaient en pratique à leurs supérieurs ecclésiastiques bien plus qu'aux fonctionnaires de l'État. Les écoles de métiers relevaient de différents ministères plutôt que du DIP. Les écoles d'agronomie se rattachaient, par exemple, au ministère de l'agriculture. Les écoles de métiers n'étaient pas sous l'autorité de l'Église, mais elles avaient toujours un aumônier catholique.

⁵ Jean-Pierre Charland, *De l'ombre du clocher à l'économie du savoir. Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, ERPI, 2005, 205 p.; Andrée Dufour, *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 1997, 123 p.; Louis-Philippe Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec (1608-1970)*, Montréal, Holt, Rinehart et Winston, 1971, 2 vol.

⁶ Louis-Philippe Audet, « Le premier ministère de l'instruction publique au Québec (1867-1876) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 22, n° 2 (septembre 1968), p. 171-122.

⁷ Le Québec comptait 22 diocèses en 1960.

⁸ Ruby Heap, *L'Église, l'État et l'enseignement primaire publique catholique au Québec (1897-1920)*, thèse de Ph. D. (histoire), Université de Montréal, 1986, 1035 p.

Le système scolaire confessionnel d'avant 1965



Classes. Pensionnat Ste. Angèle, Montréal, Montréal.
Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).



Avant de commencer la classe on fait une courte prière

La rentrée des classes - Avant de commencer la classe on fait une courte prière.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

En fait, le concept d'école laïque n'existait pas au Québec avant 1965. Toutes les écoles publiques étaient institutionnellement confessionnelles, soit catholiques ou protestantes. Les écoles privées étaient sous l'autorité exclusive de leurs Églises respectives. Il y avait quelques écoles privées d'autres religions, notamment juives. Le Comité protestant du Conseil de l'instruction publique dirigeait les écoles publiques anglo-protestantes. Il y avait ainsi deux systèmes d'éducation séparés. La minorité anglaise n'avait pas à se plaindre. Le gouvernement du Québec n'aurait jamais osé toucher à leurs droits scolaires, car on se serait alors retrouvé avec un autre 1837. Il n'en fut pas de même pour les franco-catholiques des autres provinces : le Nouveau-Brunswick (1871), le Manitoba (1890) et l'Ontario (1912) ont supprimé les écoles de la minorité, et le gouvernement fédéral n'est pas intervenu, sous prétexte de respecter l'autonomie provinciale en matière d'éducation⁹.



Félix-Gabriel Marchand. Source : [Wikipédia](#).

En 1897, le gouvernement libéral de Félix-Gabriel Marchand avait tenté de recréer un ministère de l'instruction publique¹⁰. Il échoua devant la ferme opposition de l'archevêque de Montréal, Mgr Paul Bruchési, et du conseiller législatif conservateur, Thomas Chapais. Le projet de loi fut adopté par l'Assemblée législative, mais rejeté au Conseil législatif. Au fond, le premier ministre Marchand était heureux du dénouement. Il avait présenté ce projet de loi pour satisfaire l'aile anticléricale de son parti, mais il ne voulait pas d'un conflit ouvert entre l'Église et l'État.

Jusqu'en 1960, le système scolaire de la province de Québec reposait sur un régime d'étroite collaboration entre l'Église et l'État. Ce n'était pas un régime d'union du trône et de l'autel, comme au Moyen Âge. L'État canadien était juridiquement non-confessionnel en vertu d'une loi constitutionnelle adoptée en 1852 par le Parlement du Canada-Uni¹¹. Mais il y avait une sorte de « concordat tacite » en matière d'éducation¹². Depuis 1840, la bonne entente qui régnait entre l'Église et l'État au Québec donnait l'impression que la société canadienne-française vivait *de facto* sous un régime de chrétienté. Les autorités civiles s'associaient aux autorités religieuses dans toutes les manifestations publiques. La loi ne reconnaissait ni le mariage civil ni le divorce. Aucun politicien n'aurait osé afficher ouvertement son impiété. Un million de

⁹ L'article 93.4 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867) donnait au gouvernement fédéral le pouvoir de rétablir les droits scolaires pré-confédératifs de la minorité religieuse d'une province en cas d'atteinte par le gouvernement provincial. Mais Ottawa n'a jamais utilisé ce droit pour défendre les écoles catholiques.

¹⁰ Louis-Philippe Audet, « Le projet de ministère de l'instruction publique en 1897 », *Mémoires de la Société royale du Canada*, 1963, p. 133-161.

¹¹ Marc Lalonde, « Les relations juridiques Église-État au Québec », dans Marcel Rioux, dir. *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, p. 77-100.

¹² Concordat : traité qui règle les rapports entre l'Église et l'État.

Québécois écoutaient à chaque jour la récitation du chapelet à la radio. On voyait des crucifix partout, même dans les tavernes. Toutes les réunions commençaient par une prière en commun. Nous étions en 1960. Personne n'aurait pu s'imaginer que l'Église catholique s'effondrerait en une dizaine d'années.

Le chapelet en famille à la radio (1950)



Chapelet en famille, 1968. Centre d'archives de Montréal, Fonds ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine (E6, S7, SS1, D55821). Photographie non identifié.

«1er octobre 1950 – Début de l'émission radiophonique « Chapelet en famille »
La station de radio CKAC diffuse 15 minutes de prière catholique quotidienne à la
demande de l'archevêque de Montréal, Mgr Paul-Émile Léger.

Cette émission connaîtra un grand succès.»

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

LE GOUVERNEMENT LESAGE (1960-1966)

En septembre 1959, Paul Sauvé succéda à Maurice Duplessis comme chef de l'Union nationale (UN) et premier ministre du Québec. Sauvé avait de l'envergure et il aurait pu remporter les élections suivantes, mais il décéda prématurément d'une crise cardiaque, le 2 janvier 1960. Le ministre du travail, Antonio Barrette, prit ensuite la direction du parti et du gouvernement. C'était un digne politicien, mais il manquait de charisme. Il perdit les élections du 22 juin 1960. Le Parti libéral du Québec (PLQ) obtint 51 % des voix et 51 députés contre 47% des voix et 43 députés pour l'Union nationale. Le slogan électoral des libéraux était plutôt banal pour un parti d'opposition : « C'est le temps que ça change! »; c'est-à-dire qu'il est temps de changer le parti au pouvoir, comme cela se fait régulièrement en démocratie. Mais cette formule prendra plus tard un autre sens. C'est un changement beaucoup plus profond qui s'amorçait ce soir-là, sans que personne ne s'en doute.



Jean Lesage remporte une élection historique (22 juin 1960).

Source : [Assemblée nationale du Québec](#). Source : [Parti Libéral du Québec](#).

Le nouveau premier du Québec, Jean Lesage (1912-1980) était un libéral modéré, plus attaché à l'unité canadienne qu'à l'autonomie provinciale¹³. Il avait étudié au Petit Séminaire de Québec et à la Faculté de droit de l'Université Laval, deux institutions qui avaient alors la réputation d'être un peu trop « loyalistes » envers l'empire britannique. Il fut introduit dans la vie politique par son oncle, le sénateur Joseph-Arthur Lesage, qui était l'un des principaux organisateurs du parti libéral pour l'est du Québec. Élu député fédéral de Montmagny-L'Islet en 1945, il exerça la fonction de ministre des ressources et des affaires du nord canadien, de 1953 à 1957. Il fit ensuite le saut en politique provinciale et remporta facilement la course à la direction du PLQ en 1958. Jean Lesage n'avait rien d'un révolutionnaire. C'était un catholique pratiquant qui affirmait encore,

¹³ Dale C. Thompson, *Jean Lesage et la Révolution tranquille*, Saint-Laurent, Éditions du Trécarré, 1984, 615 p.

en 1961, que « l'État avait besoin des lumières de l'Église¹⁴ ». Il promit de ne jamais créer de ministère de l'instruction publique. Son programme électoral de 1960 proposait quelques réformes administratives de bon aloi, mais il n'envisageait aucun bouleversement social. Au fond, Jean Lesage était sans doute plutôt conservateur, mais c'était le genre d'homme de droite qui ouvre la porte à la gauche par manque de formation intellectuelle et de convictions doctrinales. Son conseil des ministres comptait une aile droite avec Émilien Lafrance (bien-être social), Gérard Cournoyer (transports et communications) et Claude Wagner (justice). Mais c'est l'aile gauche du gouvernement, composée des ministres Paul Gérin-Lajoie (jeunesse et éducation), René Lévesque (travaux publics et richesses naturelles) et Eric Kierans (revenu et santé), qui tenait le haut du pavé.

LE RÉFORMATEUR : PAUL GÉRIN-LAJOIE

La réforme scolaire de 1965 aurait dû être baptisée « réforme Gérin-Lajoie » plutôt que « réforme Parent ». Mgr Alphonse-Marie Parent, qui présida la commission royale d'enquête sur l'éducation (1961-1966), ne fut guère plus que « l'idiot utile » de la révolution, comme disent les marxistes. Le véritable maître d'œuvre de la réforme fut le ministre Paul Gérin-Lajoie, voire le sous-ministre Arthur Tremblay.

Le poisson pourrit par la tête, nous dit un proverbe chinois. Paul Gérin-Lajoie est né en 1920 dans une prestigieuse famille bourgeoise canadienne-française. Il était apparenté à Étienne Parent, le directeur du journal *Le Canadien* au temps des Patriotes de 1837; à Antoine Gérin-Lajoie, l'auteur de la célèbre ballade *Un Canadien errant* (1842) et du roman *Jean Rivard, le défricheur et l'économiste* (1862); à Antoine-Aimé Dorion, le chef du parti libéral des années 1860; à Alexandre Lacoste, une figure de proue du parti conservateur, président du Sénat (1891) et juge en chef de la province de Québec (1891-1907); à Léon Gérin, l'un de nos premiers sociologues, auteur du *Type économique et social des Canadiens* (1938). Sa grand-mère, Marie Gérin-Lajoie, avait fondé la première organisation féministe canadienne-française, la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste (1907), et elle fut l'une des premières suffragettes. Mais bonne catholique, elle cessa de militer en faveur du droit de vote des femmes à la demande de l'archevêque de Montréal. Sa tante, également nommée Marie Gérin-Lajoie, a fondé une communauté religieuse, l'Institut Notre-Dame du Bon Conseil (1923), et l'École de service social de l'Université de Montréal (1931).

Paul Gérin-Lajoie était un ancien élève des jésuites. Il avait étudié au Collège Jean-de-Brébeuf, qui formait alors l'élite de la jeunesse canadienne-française de Montréal. Il épousa Amédée Papineau, une descendante directe du fameux Louis-Joseph Papineau. Boursier Rhodes, il fit un doctorat en droit constitutionnel canadien à l'Université d'Oxford,

¹⁴ *Le Devoir*, 1^{er} juin 1961.

à Londres¹⁵. Il voulait d'abord rédiger une thèse sur le droit de propriété intellectuelle. Mais le secrétaire de *Rhodes House* lui demanda de choisir un sujet plus « philosophique ». L'Université d'Oxford, disait-il, entend former des hommes de culture, et non des techniciens. Paul Gérin-Lajoie se plia à cette exigence, mais sans en comprendre la portée puisqu'il remplacera plus tard un système d'éducation humaniste, axé sur la culture, par un système d'éducation utilitaire, axé sur la technique. Comme toute la jeunesse prometteuse de son temps, il milita dans l'action catholique, notamment dans *Pax Romana*, une organisation internationale d'étudiants catholiques de tendance démocrate-chrétienne¹⁶. Cependant, la lecture de son autobiographie nous laisse croire qu'il n'avait pas la foi¹⁷. En 1953, il devint le conseiller juridique de la Fédération des collèges classiques du Québec. Cette fonction lui servira de tremplin politique. Élu député libéral d'Outremont en 1957, il perdit la course à la direction du PLQ en 1958. Il obtint en 1960 le ministère de la jeunesse, qu'il transforma en ministère de l'éducation en 1964. Dans ses *Mémoires*, Paul Gérin-Lajoie souligne avec plaisir que son père n'était pas nationaliste, qu'il avait un esprit « éminemment pratique » et qu'il reprochait aux collèges classiques québécois d'enseigner l'anglais littéraire britannique plutôt que l'anglais commercial américain¹⁸. Il semble d'accord avec son oncle, le sociologue Léon Gérin, qui prétendait que la religion catholique était à l'origine de l'infériorité économique des Canadiens français parce qu'elle prônait la vertu de pauvreté : « Jugement trop sévère dans sa formulation, mais combien rempli de vérité¹⁹ ! » La théorie webérienne sur le rôle de l'éthique protestante dans l'essor du capitalisme est une clef d'explication de la réforme scolaire de 1965.

Paul Gérin-Lajoie a hérité de son milieu une admiration inconsidérée pour la culture anglo-protestante. Sa famille était libérale et anglophile, mais également catholique. Paul Gérin-Lajoie fut certainement éduqué dans une ambiance religieuse, mais il ne parle jamais de Dieu dans ses *Mémoires*. Il semble avoir été un cas typique de cette double apostasie, à la fois nationale et religieuse, qui a frappé dans notre histoire tant de Canadiens français, et parmi les plus éminents. Enfant de l'Église, il mordra la main de cette Mère, qui l'avait si généreusement nourri.

¹⁵ Paul Gérin-Lajoie, *Constitutionnal Admendment in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1950, 340 p.

¹⁶ Pierre Savard, « *Pax Romana* (1935-1962). Une fenêtre étudiante sur le monde », *Les Cahiers des Dix*, n°47 (1992), p. 279-323.

¹⁷ Paul Gérin-Lajoie, *Combats d'un révolutionnaire tranquille*, Montréal, CEC, 1989, 378 p.

¹⁸ Il faut comprendre cette idée dans le sens du pragmatisme américain (*practical mind*), que les libéraux canadiens-français opposaient aux « abstractions », prétendument néfastes, de l'esprit catholique et français.

¹⁹ Gérin-Lajoie, *Combat d'un révolutionnaire tranquille*, p. 8.

LA COMMISSION ROYALE D'ENQUÊTE

Le programme officiel du parti libéral proposait en matière d'éducation quelques mesures qui n'avaient rien de révolutionnaire²⁰. On parlait de hausser l'obligation scolaire de 14 à 16 ans, d'assurer la gratuité de l'inscription et des manuels, de régler les problèmes financiers des commissions scolaires et des universités, de développer les écoles de métiers, d'instituer un système de prêts et bourses. Jean Lesage affirmait que la première qualité du système d'éducation québécois devait être la confessionnalité²¹. Mais Lesage et Gérin-Lajoie avaient un agenda secret puisqu'ils avaient déjà convenu de créer un ministère de l'éducation dès juillet 1960²². Le premier ministre déclara pourtant à l'Assemblée législative « qu'il n'y aura pas de ministère de l'instruction publique tant que je serai premier ministre ». Il fera plus tard une distinction peu convaincante entre un « ministère de l'instruction publique » et un « ministère de l'éducation ». Jean Lesage ne voulait sans doute pas laïciser le système d'éducation québécois, mais il acceptait du moins d'en retirer la gestion à l'Église pour la confier à l'État. Mais comprenait-il vraiment toute la portée de la réforme scolaire, et notamment de la suppression des humanités classiques?

Paul Gérin-Lajoie s'adjoignit, comme sous-ministre, un professeur de pédagogie de l'Université Laval, Arthur Tremblay. C'est lui qui fut le cerveau de la réforme²³. Le gouvernement confia à une commission royale d'enquête le mandat d'étudier l'ensemble du système d'éducation de la province de Québec. Mgr Alphonse-Marie Parent, recteur de l'Université Laval, en fut nommé président. La personnalité et les idées de Mgr Parent sont mal connues. Était-il un clerc progressiste ou un prélat naïf qui se laissa manipuler par les anticléricaux? Une étude reste à faire. Lorsque les commissaires revinrent d'un voyage en URSS, Mgr Parent n'avait que des éloges pour le système d'éducation soviétique. Faut-il y voir un certain philo-communisme? Chose certaine, ce discours pouvait surprendre dans le contexte de la Guerre froide, même si nous n'étions plus au temps des « œufs communistes » de Maurice Duplessis²⁴. Mgr Parent avait été le doyen de l'École de pédagogie et d'orientation de l'Université Laval, et, à ce titre, le patron d'Arthur Tremblay. Mais l'on avait l'impression que Mgr Parent était plutôt l'homme de paille de Tremblay, une sorte de « couverture ecclésiastique » nécessaire dans un Québec qui restait encore

²⁰ Lesage s'engage. *Libéralisme québécois d'aujourd'hui*, Montréal, Les éditions politiques du Québec, 1959, p. 29-64.

²¹ *Ibid.*, p. 35.

²² Gérin-Lajoie, *Combat d'un révolutionnaire tranquille*, p. 193.

²³ Arthur Tremblay, *Le Rapport Parent, dix ans après : la démocratisation de l'enseignement*, Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 1975, 58 p.

²⁴ Dans les années 1950, le premier ministre Duplessis reprochait au gouvernement fédéral canadien de laisser entrer au pays des « œufs communistes » importés de Pologne. « Rouge à Québec, rouge à Ottawa, rouge à Moscou » disait-il dans ses assemblées partisans. Rappelons que c'était l'époque du maccarthysme aux États-Unis et que l'anticommunisme primaire régnait en maître. Mais il sera remplacé par un philo-communisme tout aussi primaire dans les années 1960. Les propos de Mgr Parent s'inscrivaient aussi dans la naïve politique de la « main tendue » aux communistes, prônée par le pape Jean XXIII.

profondément catholique. À l'époque, les observateurs pensaient qu'Arthur Tremblay était le véritable, voire l'unique rédacteur du rapport Parent.

Les autres membres de la commission étaient Gérard Filion, le directeur du journal *Le Devoir*, bien connu pour son antiduplessisme; Guy Rocher, un jeune sociologue fonctionnaliste fraîchement émoulu de l'Université Harvard; Jeanne Lapointe, professeur à la Faculté des lettres de l'Université Laval et collaboratrice de *Cité libre*; John McIlhonne, de la Commission des écoles catholiques de Montréal; David Monroe, de l'Institut d'éducation de l'Université McGill; Paul Larocque, qui représentait le monde des affaires; et sœur Marie-Laurent-de-Rome (Ghislaine Roquet), qui avait un doctorat en pédagogie de l'Université catholique de Washington et qui enseignait la philosophie dans un collège de jeunes filles.

Jean Lesage avait aperçu cette religieuse de 35 ans lors d'une entrevue à la télévision de Radio-Canada²⁵. Impressionné par son éloquence, il la nomma immédiatement sur la commission. Le premier ministre aimait à dire que « l'on ne pouvait rien faire au Québec sans un ceinturon d'évêque et une cornette de sœur ». Il connaissait bien son peuple, mais saisissait-il l'enjeu de cette enquête? Comment se fait-il que cette sœur d'avant-garde, favorable à la déconfessionnalisation scolaire, mais jusqu'alors inconnue, se soit retrouvée soudainement à l'émission de télévision du très progressiste André Laurendeau? Le premier ministre aurait-il été victime d'une machination? Quoi qu'il en soit, cette anecdote révèle le climat d'improvisation qui semble avoir régné autour de cette fameuse commission d'enquête.

Paul Gérin-Lajoie fit trois entorses au processus normal d'une commission royale d'enquête. Il désigna un fonctionnaire, Arthur Tremblay, comme membre de la commission, quoique sans droit de vote, alors qu'une commission d'enquête est dite « royale » parce qu'elle ne doit justement pas émaner de la fonction publique. Il demanda à la commission d'élaborer un plan de réformes au lieu d'informer simplement l'État sur les attentes de la population. Il permit à la commission de déposer son rapport par tranches plutôt qu'en bloc pour ne pas ameuter l'opinion publique.

Le premier volume du rapport Parent, déposé en avril 1963, proposait de créer un ministère de l'éducation pour évincer les évêques de l'administration du système scolaire. Le ministère de l'éducation fut effectivement créé en 1964, avant la publication des autres parties du rapport. Le deuxième volume, déposé en mars 1964, recommandait de supprimer les humanités classiques. Le troisième volume, présenté en mars 1966, envisageait d'abolir la confessionnalité scolaire. C'était l'aspect le plus explosif du rapport. Les commissaires auraient préféré ne le rendre public qu'après les élections provinciales de 1966. Mais Jean Lesage leur força la main pour ne pas donner prise aux critiques de l'opposition. Si toutes les recommandations du rapport Parent avaient été

²⁵ <http://www.ledevoir.com/societe/education/24312/les-40-ans-du-rapport-parent-rencontre-avec-soeur-ghislaine-roquet-souvenirs-d-une-commissaire-a-coiffe>

connues dès 1963, on peut penser que l'épiscopat et l'opposition unioniste auraient combattu plus énergiquement la création d'un ministère de l'éducation. Paul Gérin-Lajoie aurait probablement perdu la bataille du bill 60. Mais les révolutionnaires savent comment faire avaler le saucisson par tranches.

LA PRÉPARATION MÉDIATIQUE

Avant le début des audiences publiques de la commission d'enquête, les médias ont largement discuté de la question scolaire autour des *Insolences du frère Untel* et des revendications du Mouvement laïque de langue française (MLLQ).

En 1960, un jeune frère mariste de la région du Lac Saint-Jean, Jean-Paul Desbiens, publia dans *Le Devoir*, sous le pseudonyme du « Frère Untel », une série d'articles qui dénonçait la piètre qualité de la langue parlée au Québec et le manque de patriotisme des Canadiens français. Desbiens inventa le terme « *joual* » pour désigner le franglais qui était trop répandu, notamment dans la région de Montréal. Ses diatribes, parfois savoureuses, furent publiées dans un volume intitulé *Les insolences du frère Untel*²⁶. L'ouvrage fut vendu à plus de 100 000 exemplaires et le frère Untel devint rapidement une vedette de la télévision. Paul Gérin-Lajoie l'engagea ensuite comme haut-fonctionnaire au ministère de l'éducation. En réalité, *Les Insolences du frère Untel* ne disaient rien de nouveau. Desbiens ne faisait que reprendre le vieux discours nationaliste canadien-français. L'ultramontain Jules-Paul Tardivel avait pourfendu les anglicismes bien avant lui²⁷. La revue de Lionel Groulx, *L'Action française* (1917-1928), avait continuellement dénoncé le manque de patriotisme des Canadiens français²⁸. Mais le frère Untel récupérait ce discours traditionnel pour condamner le système d'éducation catholique de la province de Québec. Il accusait le Département de l'Instruction publique d'être responsable du marasme. Il proposait de le fermer, après lui avoir décerné la « médaille de la médiocrité solennelle », et d'instituer un véritable ministère de l'éducation.

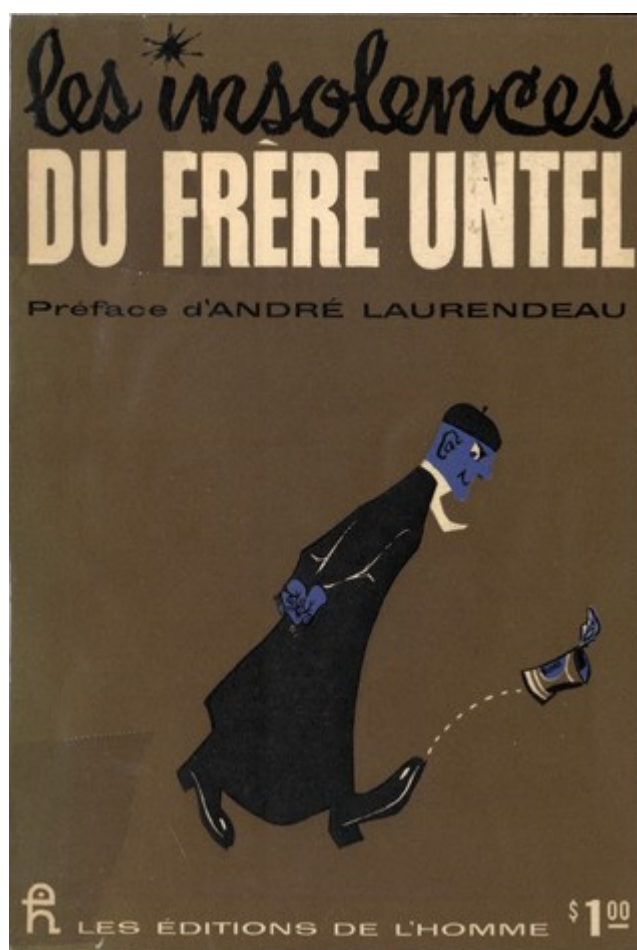
Jean-Paul Desbiens est un cas typique de clerc qui favorise le laïcisme, peut-être inconsciemment, mais sans regret postérieur. Dans le passé, les polémistes libéraux, et plus ou moins anticléricaux, avaient souvent critiqué l'éducation catholique, notamment pour le manque « d'esprit pratique » des collèges classiques. Mais cette fois, la critique venait d'un ecclésiastique, docteur de l'Université de Louvain. L'anticléricisme canadien-

²⁶ Frère Untel (pseudonyme de Jean-Paul Desbiens), *Les insolences du frère Untel* (préface d'André Laurendeau), Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960, 158 p.

²⁷ Jules-Paul Tardivel, *L'anglicisme : voilà l'ennemi!*, Québec, Imprimerie du Canadien, 1880, 28 p.; *La langue française au Canada*, Montréal, La compagnie de publication de la Revue canadienne, 1901, 69 p.

²⁸ Jean-Claude Dupuis, *Un combat identitaire: L'Action française de Montréal (1917-1928)*, Fondation littéraire Fleur de Lys, Lévis, 2013, 118 p. Livre numérique gratuit : <http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.1.htm#suivi>

français avait enfin trouvé une « soutane de service ». Dans les années 1970, Jean-Paul Desbiens fera pourtant figure de « conservateur » parmi l'intelligentsia québécoise. Il dénoncera les « dérives » de la Révolution tranquille et la « terrible déchristianisation » de la société. Il avouera que la création du ministère de l'éducation ne fit nullement reculer le joutil. La littérature *joualisante* s'enseigne même dans les cégeps, qu'il contribua à mettre sur pied. Mais Jean-Paul Desbiens ne fera jamais de *mea culpa* pour son rôle personnel dans le processus de décomposition de la chrétienté canadienne-française. Les révolutionnaires sont toujours ainsi : ils critiquent l'obscurantisme qui les a précédés et la décadence qui les a suivis, mais ils ne critiquent jamais l'œuvre de leur génération « éclairée ».



Jean-Paul Desbiens : le révolutionnaire en soutane.

Source : [Les Classiques des Sciences sociales](#).

En avril 1961, un groupe d'intellectuels montréalais (Jacques Godbout, Jacques Mackay, Marcel Rioux, Fernande Saint-Martin, etc.) fonda le *Mouvement laïque de langue française* (MLLQ) pour promouvoir la déconfessionnalisation scolaire, le mariage

civil et l'abolition du serment religieux devant les tribunaux²⁹. Le MLLQ se présentait comme le porte-parole des agnostiques et des catholiques tolérants. Il insistait sur son caractère français pour se démarquer des organisations anglo-protestantes qui militaient depuis le XIX^e siècle en faveur de l'école neutre (*common school*). Mais le jésuite Richard Arès fit remarquer que les laïcistes avaient souvent des noms à « consonance étrangère³⁰ ». Le discours du MLLQ était subtil. Il ne réclamait pas ouvertement la déconfessionnalisation de tout le système scolaire québécois. Il proposait seulement d'établir un réseau scolaire neutre qui pouvait cohabiter avec les réseaux scolaires catholique et protestant, tout en précisant que l'école laïque ne devait pas être antireligieuse, mais simplement agnostique³¹. Néanmoins, le MLLQ finissait par exiger la laïcisation scolaire intégrale au nom du principe de la neutralité religieuse de l'État, tout en tolérant que les catholiques puissent conserver « des écoles privées que l'État subventionnerait, si elles respectent les normes de l'État³² ».

Aucun politicien ni aucune personnalité en vue n'accepta de cautionner le Mouvement laïque, qui paraissait beaucoup trop radical pour la société québécoise de ce temps. Seule exception : le journaliste et futur ministre fédéral Gérard Pelletier, qui participa au congrès de fondation du MLLQ, tout en précisant qu'il n'aimait pas le terme « laïque » parce qu'il lui rappelait trop l'anticléricalisme d'Émile Combes³³. Néanmoins, la sortie publique de cette poignée de francophones agnostiques laissait croire que l'unanimité religieuse des Canadiens français était chose du passé³⁴.

De leur côté, les catholiques étaient divisés sur la question de la laïcité scolaire. Les jésuites conservateurs de la revue *Relations* condamnaient les thèses du MLLQ, mais les dominicains progressistes de la revue *Maintenant* les appuyaient avec certaines réserves. Le débat prit suffisamment d'ampleur pour que le premier ministre Jean Lesage et le cardinal Paul-Émile Léger se sentent obligés de défendre publiquement la confessionnalité scolaire. Mais le gouvernement et l'épiscopat finirent par se rabattre sur une solution mitoyenne : une « laïcité ouverte », qui maintiendra un faible enseignement religieux dans une structure scolaire non confessionnelle.

²⁹ Jacques Mackay et al. *L'école laïque*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, 125 p.; Gaétan Rochon, *Le Mouvement laïque de langue française (MLF) et la question scolaire, 1961-1969 : analyse d'un groupe de pression*, Mémoire de M. A. (sciences politiques), Université de Montréal, 1971, 297 p.; Nicolas Tessier, *Le Mouvement laïque de langue française : laïcité et identité québécoise dans les années 1960*, Mémoire de M. A. (histoire), Université du Québec à Montréal, 2008, 130 p.

³⁰ Richard Arès, « Au congrès laïque », *Montréal Matin*, 8 mai 1961.

³¹ Mackay, *L'école laïque*, p. 20.

³² *Ibid.*, p. 68.

³³ Gérard Pelletier, « Chez qui sommes-nous donc? », dans *ibid.*, p. 85-89. Émile Combes fut le chef du gouvernement français qui adopta, en 1905, la *Loi sur la séparation de l'État et des Églises*.

³⁴ Gérard Pelletier, « Feu l'unanimité », *Cité libre*, 30 octobre 1960.

L'écrivain catholique Jean Vaquié a décrit le jeu dialectique des « deux mâchoires de la révolution³⁵ ». Le rôle des révolutionnaires radicaux est d'effrayer les conservateurs pour les amener à se rallier, sous prétexte d'éviter un plus grand mal, au compromis préparé à l'avance par les révolutionnaires modérés. La réforme scolaire québécoise semble avoir suivi ce schéma. La crainte du laïcisme radical du MLLQ a convaincu les catholiques conservateurs modérés d'accepter un « compromis réaliste » élaboré par les catholiques progressistes modérés, qui prédominaient dans le gouvernement libéral et l'assemblée des évêques du Québec.

L'ESPRIT DU RAPPORT PARENT

Le rapport Parent comptait 1485 pages et 576 recommandations³⁶. La majorité des mémoires soumis à la commission traitaient de problèmes administratifs et financiers. Mais le rapport de la commission dépassa ces problèmes contingents pour remettre en question tout le système d'éducation québécois, tant au niveau des structures qu'au niveau de la pensée pédagogique.

En résumé, le rapport recommandait de créer un ministère de l'éducation, de remplacer les humanités classiques par un programme plus scientifique et d'instituer des commissions scolaires non-confessionnelles pour gérer des écoles catholiques, protestantes ou neutres suivant la demande des parents.

Les réformateurs voulaient donner l'impression qu'ils ne cherchaient qu'à régler des problèmes ponctuels pour mieux camoufler leurs visées révolutionnaires. Ainsi, ils invoquaient le besoin de centraliser et de rationaliser l'administration scolaire pour justifier la création d'un ministère de l'éducation. Mais leur véritable objectif était de substituer l'autorité de l'État à celle de l'Église dans le domaine de l'éducation. L'esprit du rapport Parent avait pourtant été exposé dès le premier volume, mais trop peu de gens y avaient porté attention. Selon les commissaires, le Québec devait réformer son système d'éducation pour s'adapter aux exigences de la modernisation économique et de la démocratisation sociale dans une vision libérale et utilitaire du progrès de la civilisation. Voici quelques extraits du rapport :

« Durant les cent dernières années, la science a accompli plus de progrès qu'au cours des mille années précédentes. (...) Les deux guerres mondiales ont déclenché ou accéléré, dans le Québec, des développements industriels, des progrès scientifiques et techniques, des brassages de population et d'idées; (...) La mécanisation croissante et, récemment, l'automatisation de l'usine exigent un personnel qualifié et instruit. (...)

³⁵ Jean Vaquié, *Réflexions sur les ennemis et la manœuvre*, 1986, 59 p.

<http://www.histoireebook.com/index.php?post/Vaquié-Jean-Reflexions-sur-les-ennemis-et-la-manoeuvre>

³⁶ Mgr Alphonse-Marie Parent, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, Gouvernement du Québec, 1963-1966, 5 volumes.

Cependant, une conséquence majeure de l'industrialisation à un stade avancé est la multiplication des emplois tertiaires. (...) Ce foisonnement des emplois tertiaires est lié à l'élévation du niveau de vie. (...) Jusqu'à présent, on a surtout considéré l'éducation comme une dépense de consommation. À l'avenir, il faudra surtout la regarder comme un investissement. (...) Il faut donc assurer à l'ensemble de la population un niveau d'instruction assez élevé, préparer les cadres pour tous les secteurs et se préoccuper surtout de donner une formation poussée à cette fraction croissante de la population destinée à servir dans le secteur tertiaire. (...) Si ces conditions ne sont pas remplies, la vie économique risque de marquer le pas, et la nation de perdre son rang. (...) À cette fin, il est nécessaire de mettre en place un organisme de direction pédagogique assez puissant pour coordonner tous nos efforts. (...)

Ces bouleversements ont parfois mis à rude épreuve les démocraties occidentales. (...) La nécessité de démocratiser ainsi les structures s'étend à d'autres corps que ceux de l'État. (...) Par exemple, les professeurs et même les étudiants voudraient participer à l'administration et à la direction des universités. (...) Ainsi s'opère lentement une revalorisation de l'esprit démocratique. (...)

Même les Églises connaissent une rapide évolution qui n'est pas sans lien sociologique avec celle de la société. Dans l'Église catholique, ces changements sont remarquables; les laïcs sont appelés à relayer le clergé dans les tâches temporelles où il avait dû s'engager, à participer de plus près aux fonctions religieuses et spirituelles dans la liturgie, l'apostolat et les missions. (...) Quant aux rapports entre les Églises chrétiennes, le mouvement œcuménique y a fait passer un souffle de fraternité et de compréhension. (...)

L'État-Providence a succédé à l'État-gendarme du siècle dernier. (...) Il est seul en mesure de répondre aux exigences de justice sociale et de justice distributive auxquelles la conscience moderne est devenue sensible. (...)

Le droit de chacun à l'instruction, idée moderne, réclame que l'on dispense l'enseignement à tous les enfants sans distinction de classe, de race, de croyance; et cela du primaire jusqu'à l'université³⁷. »

Résumons les idées maîtresses de la philosophie pédagogique du rapport Parent :

1. La science et la technique ont fait progresser la civilisation.
2. L'école doit répondre aux besoins de l'économie.
3. Il faut démocratiser toute la société, même l'école et l'Église.
4. L'État-Providence doit établir la justice sociale.
5. Tous les citoyens ont droit à l'instruction.
6. Il faut coordonner le projet éducatif national.

³⁷ *Rapport Parent*, vol. 1, p. 66-77.

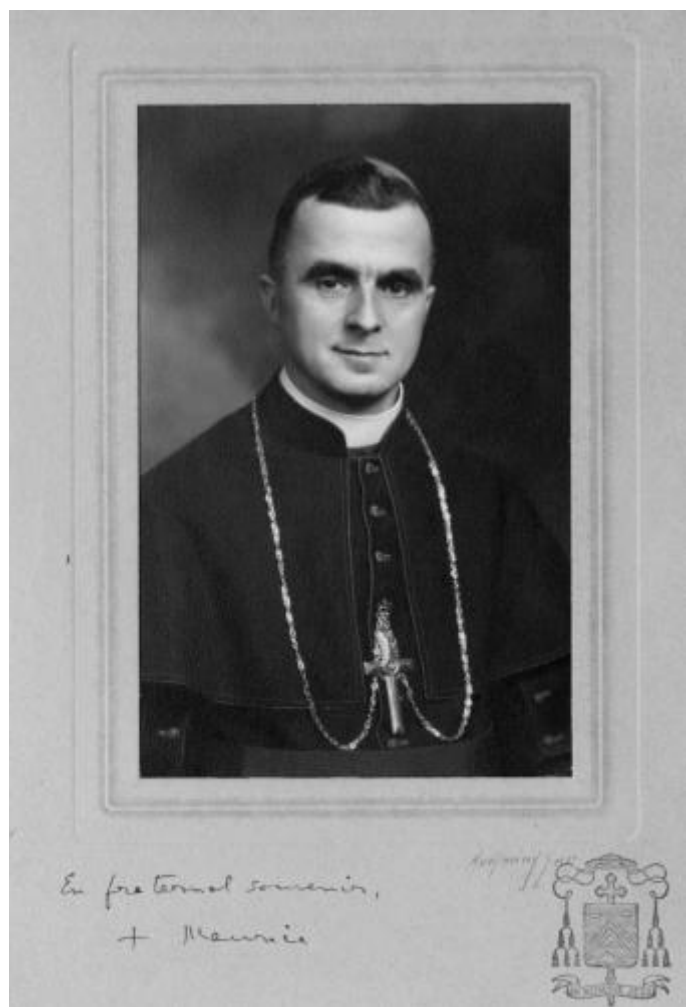
Les commissaires se défendaient bien de vouloir porter atteinte au caractère religieux de l'école, mais leur philosophie de l'éducation se démarquait de celle de l'Église catholique par ses visées essentiellement matérialistes et exclusivement temporelles. On ne pouvait lire nulle part que l'école devait contribuer au salut des âmes et à l'édification d'une société plus charitable. Le rapport parlait vaguement du « volet spirituel » de l'éducation, mais ses préoccupations ne dépassaient pas l'ordre strictement temporel. Les commissaires étaient, pour la plupart, des catholiques modernistes qui adhéraient au principe de la séparation de l'Église et de l'État. Ils auraient sans doute eu l'impression d'outrepasser leur mandat « étatique » s'ils avaient traité de la mission surnaturelle de l'école. En fait, le rapport Parent prétendait maintenir un enseignement religieux catholique dans les cadres philosophiques, pédagogiques et administratifs d'un système scolaire non-confessionnel, ce qui était intrinsèquement contradictoire.

L'esprit du rapport Parent doit se comprendre à la lumière du débat sur les causes de l'infériorité économique des Canadiens français. L'Ontario était (et est encore) plus industrialisé que le Québec. Et dans la province de Québec elle-même, l'économie était (et est encore) contrôlée par des entreprises anglophones. Depuis la Conquête de 1760, l'Anglais était le patron et le Canadien français l'ouvrier. La commission d'enquête Laurendeau-Dunton sur le bilinguisme et le biculturalisme au Canada (1963-1969) avait statistiquement démontré que les Canadiens français formaient l'un des groupes ethniques les plus pauvres au pays, suivis seulement par les Italiens et les Amérindiens.

Deux écoles historiographiques s'affrontaient pour expliquer ce phénomène. Selon « l'école de Québec », formée par les historiens Fernand Ouellet, Marcel Trudel et Jean Hamelin, qui enseignaient à l'Université Laval, l'infériorité économique des Canadiens français découlait de la religion catholique, qui était moins favorable au développement du capitalisme que la religion protestante. Ces chercheurs retenaient la fameuse thèse du sociologue allemand Max Weber sur la prétendue supériorité de l'éthique protestante dans l'esprit du capitalisme³⁸. Ils en concluaient que le Québec devait abandonner la pédagogie classique et catholique au profit du modèle scolaire américain, plus pragmatique et plus scientifique, pour relever le défi de la compétition économique, le « *struggle for life* ». Mais « l'école de Montréal », formée par les historiens Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, qui enseignaient à l'Université de Montréal, soutenaient que l'infériorité économique des Canadiens français découlait plutôt de la Conquête anglaise de 1760. D'après eux, un groupe ethnique qui dispose du pouvoir politique finit toujours par acquérir la prépondérance économique. Ils en concluaient que le Québec devait accéder à l'indépendance politique pour que la bourgeoisie canadienne-français puisse s'appuyer sur un État national.

³⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1907), Paris, Flammarion, 2009, 189 p.

Le rapport Parent s'inscrivait dans la vision wébérienne et fédéraliste de l'école de Québec. Les commissaires pensaient que les Canadiens français pourraient plus facilement reprendre le contrôle de leur vie économique s'ils étaient formés par dans l'esprit du *High School* américain plutôt que dans celui du collège classique. Pour relever le défi de la « modernité », le jeune Canadien français catholique devait devenir un « Américain francophone », c'est-à-dire agnostique, libéral et matérialiste.



Portrait de Monseigneur Maurice Roy, archevêque de Québec
/ Montminy G.M (1948).

Source : Bibliothèque et Archives nationales

L'ATTITUDE DE L'ÉPISCOPAT

Jean Lesage craignait la réaction de l'épiscopat³⁹. L'ancien premier ministre du Canada, Louis Saint-Laurent, lui avait envoyé un dossier de presse pour lui rappeler l'échec du projet de loi sur le ministère de l'instruction publique, présenté en 1897 par le gouvernement libéral de Félix-Gabriel Marchand⁴⁰. Le même type d'affrontement entre l'Église et l'État semblait se dessiner. Mais l'esprit du Concile Vatican II changea la donne : l'épiscopat québécois renonça à défendre la mission et les droits de l'Église en matière d'éducation.

Avant d'être soumis à l'Assemblée législative, le texte du projet de loi n° 60, qui créait le ministère de l'éducation, fut présenté au cardinal Maurice Roy, archevêque de Québec et primat de l'Église canadienne (début juin 1963). Après la réunion de l'assemblée des évêques du Québec (10-11 juin 1963), le cardinal Roy écrivit au premier ministre Lesage (17 juin 1963). Le prélat fit, d'entrée de jeu, deux

concessions majeures au gouvernement : l'épiscopat acceptait de confier à l'État la direction du système scolaire et de restreindre l'autorité de l'Église en matière d'éducation au strict domaine pastoral. C'était oublier la doctrine traditionnelle de l'Église, qui

³⁹ Léon Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, HMH, 1967, 197 p.

⁴⁰ Louis-Philippe Audet, « Le projet de ministère de l'instruction publique en 1897 », *Mémoires de la Société royale du Canada*, 4^e série, University of Toronto Press, vol. 1 (1963), p. 133-161.

condamnait l'étatisme scolaire et qui considérait que tous les aspects de l'éducation, tant naturels que surnaturels, relevaient de sa mission spirituelle⁴¹. Cependant, le cardinal Roy émettait une importante réserve:

« Il faut rappeler ici ce qu'est une école catholique. Pour l'Église, la religion ne se sépare pas de la vie, et une école n'est pas catholique du seul fait qu'elle inscrit un cours de religion à son programme et qu'elle n'offense pas la morale chrétienne, mais bien par les fins et les objectifs qu'elle poursuit. (...) On ne peut donc pas se contenter d'organiser l'enseignement religieux dans des écoles qui, pour le reste, seraient pratiquement neutres⁴². »

Paul Gérin-Lajoie présenta en première lecture une version légèrement modifiée du bill 60 (26 juin 1963), mais le cardinal Paul-Émile Léger téléphona à Jean Lesage pour lui exprimer ses « inquiétudes » (4 juillet 1963). Le gouvernement décida de reporter l'étude du projet de loi à la prochaine session parlementaire et il invita la population à lui soumettre des mémoires. En 1963, l'Église avait donc encore assez de poids politique au Québec pour faire reculer le gouvernement sur un simple coup de fil. Nul doute qu'un épiscopat plus volontaire et, surtout, plus convaincu des principes de la doctrine sociale de l'Église aurait facilement réussi à contrer la réforme de l'éducation.

Durant l'été, Paul Gérin-Lajoie fit une tournée provinciale pour défendre le bill 60⁴³. La confessionnalité scolaire, disait-il, n'était nullement menacée, car le Conseil supérieur de l'éducation, qui devait remplacer le Conseil de l'instruction publique, comportait un comité catholique qui devait superviser l'enseignement religieux, qui resterait obligatoire dans les écoles publiques. Et le gouvernement s'engageait à consulter les évêques avant de nommer les membres de ce comité catholique. Le ministre de l'éducation devait également nommer deux sous-ministres sur une base confessionnelle, l'un catholique et l'autre protestant.

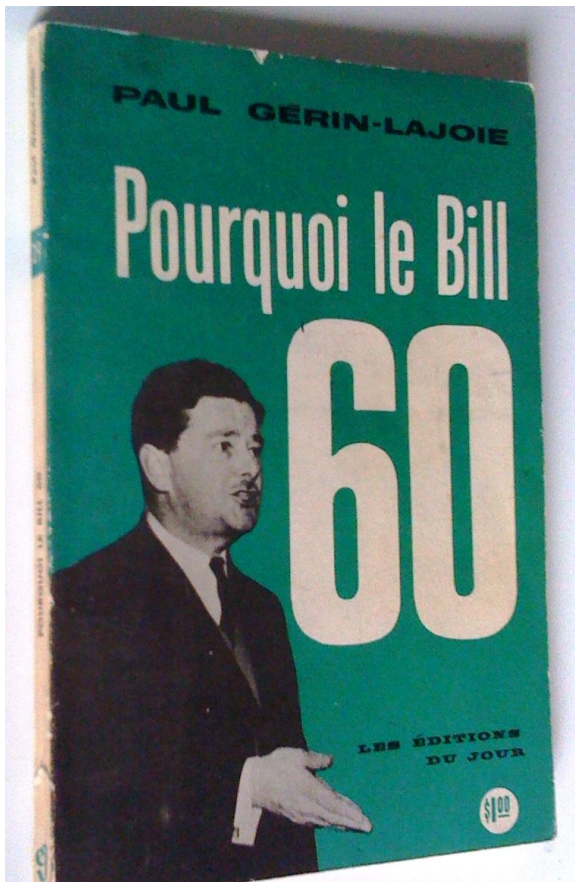
Gérin-Lajoie s'efforçait de rassurer la population en conservant quelques apparences de l'ancien régime scolaire, mais le Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation n'était pas comparable au Comité catholique du Conseil de l'instruction publique. Le premier n'était qu'un organisme consultatif, dont tous les membres étaient nommés par le ministre et qui n'avait de droit de regard que sur l'enseignement religieux et les activités pastorales des écoles publiques. Le second était un organisme décisionnel où tous les évêques siégeaient d'office et qui exerçait son autorité sur l'ensemble du système scolaire public.

⁴¹ Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Droit public de l'Église : l'Église et l'éducation à la lumière de l'histoire et des principes chrétiens*, Québec, Imprimerie Laflamme, 1916, 359 p.

⁴² Cité par Dion, *op. cit.*, p. 133.

⁴³ Paul Gérin-Lajoie, *Pourquoi le bill 60*, Montréal, Éditions du Jour, 1963, 140 p.

Les médias, largement acquis à la réforme, ont prétendu que Paul Gérin-Lajoie avait remporté la « bataille du bill 60 ». En réalité, le ministre de la jeunesse n'avait fait qu'une tournée des associations libérales de la province pour recueillir des applaudissements commandés.



Tournée de Paul Gérin-Lajoie.

Source : [Antiques gift](#).

De toute manière, la véritable bataille ne se livrait pas dans l'opinion publique, mais au sein de l'épiscopat. L'assemblée des 22 évêques du Québec était profondément divisée. L'aile conservatrice s'opposait résolument à la création du ministère de l'éducation. Elle se composait notamment de Mgrs Georges Cabana (Sherbrooke), Charles-Eugène Parent (Rimouski), Joseph-Alfred Langlois (Valleyfield), Albertus Martin (Nicolet) et Georges-Léon Pelletier (Trois-Rivières). Mais l'aile progressiste, qui comptait les prélats les plus importants, soit les cardinaux-archevêques de Québec et de Montréal, Maurice Roy et Paul-Émile Léger, acceptait à l'avance de faire toutes les concessions demandées par l'État. On peut penser qu'un bon nombre d'évêques restaient indécis et attendaient une directive de Rome. Dans toute assemblée délibérative, les suiveurs constituent toujours l'écrasante majorité!

Nous ne pouvons pas connaître l'histoire de ce débat interne, car les archives diocésaines et romaines qui pourraient l'éclairer ne sont pas

encore accessibles. Mais nous pouvons imaginer que le cardinal Léger y joua un rôle déterminant. Ce prélat paraissait conservateur, mais il fut gagné par les idées progressistes de la revue *Cité libre* dans les années 1950⁴⁴. C'était surtout un carriériste qui suivait le courant. Traditionaliste au temps de Pie XII, moderniste au temps de Paul VI, imbu de lui-même en tout temps, le cardinal Léger est sans doute la plus sombre figure de toute l'histoire de l'Église au Québec. Mais la biographie de ce révolutionnaire en soutane de luxe reste à faire. Le cardinal Léger aurait pu contrer la Révolution tranquille, mais il l'a favorisée, voire fomentée.

Lorsqu'un épiscopat est divisé sur une question aussi importante, c'est naturellement le Saint-Siège qui est appelé à trancher la question. Or tous les évêques du Québec se trouvaient à Rome pour la deuxième session du Concile Vatican II lorsque le

⁴⁴ Denise Robillard, *Paul-Émile Léger : évolution de sa pensée (1950-1967)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1993, p. 218-222; Micheline Lachance, *Paul-Émile Léger*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2000, 2 vol.

gouvernement présenta à l'Assemblée législative la nouvelle version du bill 60 (octobre 1963). Il est fort probable que la curie soit alors intervenue pour inciter l'épiscopat à ne plus s'opposer à la création du ministère de l'éducation. Le Saint-Siège aurait ainsi désavoué les évêques conservateurs au profit des évêques libéraux, comme il le fit à d'autres occasions dans l'histoire du Canada : fondation de la Succursale montréalaise de l'Université Laval (1876), rôle du clergé dans les élections politiques (1877), querelles scolaires du Manitoba (1896) et de l'Ontario (1912), question du suffrage féminin (1940).

Le cardinal Roy informa le premier ministre Lesage que l'assemblée des évêques était satisfaite des amendements apportés au projet de loi (12 décembre 1963)⁴⁵. Les laïques qui étaient prêts à monter aux barricades pour défendre les droits de l'Église furent réduits au silence par l'autorité ecclésiastique. Le chef de l'Union nationale, Daniel Johnson, alla même jusqu'à dire qu'il ne s'était jamais opposé à la création du ministère de l'éducation, ce qui était loin de la vérité. En fait, les évêques avaient cassé les reins de la résistance catholique. La Révolution tranquille avait obtenu le *nihil obstat* de l'Église.

Le gouvernement n'avait pourtant fait que des concessions mineures à l'épiscopat. Il avait inclus dans la loi un préambule qui garantissait le libre choix de l'enseignement religieux et la survie financière des maisons d'enseignement privées. En fait, les évêques semblaient se préoccuper davantage de leurs collèges, réservés à l'élite sociale, que de la vie spirituelle des masses populaires, qui fréquentaient l'école publique.

La capitulation de l'épiscopat québécois s'inscrivait dans la logique libérale du Concile Vatican II. La *Déclaration sur la liberté religieuse* avait prescrit la neutralité confessionnelle de l'État : « Il n'est pas permis au pouvoir public (...) d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit ... [n° 6] » En conséquence, l'école publique, qui est une émanation de l'État, ne doit plus être catholique. La confessionnalité scolaire n'est admissible que dans les écoles privées, qui sont une émanation de la famille. La *Déclaration sur l'éducation chrétienne* expose admirablement les principes de la pédagogie catholique, mais elle restreint la mission éducative de l'État à l'ordre naturel, à la promotion de la culture et de la démocratie : « C'est encore le rôle de l'État de veiller à ce que tous les citoyens puissent participer convenablement à la vie culturelle et soient préparés comme il se doit à l'exercice des devoirs et des droits du citoyen [n° 6]. » Le texte ne dit pas un mot de la responsabilité éducative de l'État en matière religieuse, ce qui laisse entendre que les écoles publiques peuvent, et même doivent, être laïques. Le seul devoir religieux de l'État est de respecter le droit pour les parents de choisir une école privée confessionnelle. Paul Gérin-Lajoie avait inclus dans la seconde version du bill 60 un préambule qui stipulait que « les parents ont le droit de choisir les établissements qui, selon leur conviction, assurent le mieux le respect des droits de leurs enfants », et que « les personnes et les

⁴⁵ Dion, *op. cit.*, p. 141.

groupes ont le droit de créer des établissements d'enseignement autonomes et, les exigences du bien commun étant sauves, de bénéficier des moyens administratifs et financiers nécessaires à la poursuite de leurs fins ». Le projet de loi répondait aux exigences, fort limitées, du document conciliaire sur l'éducation. Les évêques pouvaient se dire « satisfaits » de l'amendement, mais dans l'esprit de l'Église conciliaire, et non pas dans l'esprit de la doctrine catholique traditionnelle.

Le Ministère de l'Éducation du Québec (MEQ) fut officiellement créé le 19 mars 1964, et Paul Gérin-Lajoie en devint le premier titulaire, le 13 mai suivant. Lorsque Gérin-Lajoie voulut désigner Arthur Tremblay au poste de sous-ministre de l'éducation, Jean Lesage lui dit que « les évêques n'en voulaient pas ». Le ministre proposa de les rencontrer pour leur faire accepter la nomination de « l'âme damnée » de la réforme scolaire. Mais le premier ministre ne jugeait pas nécessaire de faire une telle démarche⁴⁶. La situation était claire. L'Église n'avait plus un mot à dire dans la gestion du système d'éducation au Québec. L'épiscopat avait été exclu du jeu. La révolution pédagogique pouvait maintenant commencer.

LA MORT DES HUMANITÉS

En novembre 1964, la commission Parent déposa la deuxième partie de son rapport, qui portait sur les programmes d'études. Sa principale recommandation était de supprimer les humanités classiques au nom de la démocratie sociale, du progrès scientifique et du pluralisme culturel. Selon le rapport Parent, les méthodes pédagogiques traditionnelles étaient obsolètes à cause de l'évolution des sociétés modernes, comme si un « homme nouveau » était récemment apparu.

« Aussi longtemps que l'enseignement supérieur et secondaire était réservé à une mince couche de la population, généralement privilégiée à tout point de vue, on a pu maintenir une forme unique [d'éducation] pour cette élite. (...) En France, la culture des humanités à prédominance littéraire, était fondée sur une longue fréquentation de la civilisation gréco-latine. (...) Elle inculquait la précision de la pensée par l'habitude du raisonnement et par le souci de la pureté de la langue; elle développait l'art de la parole par la rhétorique; elle aiguisait la sensibilité par la poésie. (...) En Angleterre, les *Public Schools* et les universités avaient créé un climat plutôt qu'une tradition intellectuelle; la future élite s'y imprégnait des façons d'être, de penser et d'agir qui caractérisent le vrai *gentleman*. (...) »

Issue, comme toutes les humanités, du bouillonnement de la Renaissance, la science moderne s'est lentement libérée de la philosophie et de la théologie pour affirmer son autonomie au 19^e siècle. Alors s'exprima le grand rêve du positivisme, celui

⁴⁶ Gérin-Lajoie, *Combat d'un révolutionnaire tranquille*, p. 281-282.

d'une nouvelle unité du savoir en dehors de la philosophie et de la théologie. (...) De façon plus apparente que la science, la révolution technique a transformé la vie de l'homme. (...)

Nous avons défini la culture comme un univers polyvalent de connaissances : culture humaniste, scientifique, technique, culture de masse. (...) Cette diversité humaine témoigne du pluralisme culturel autant que sociologique de notre société moderne. (...) Reflétant l'état de la culture, l'enseignement est profondément marqué par la diversification des connaissances⁴⁷. »

Le commissaire Guy Rocher se souvient de la réaction du premier ministre lorsqu'il apprit que la commission Parent voulait supprimer les humanités : « Jean Lesage écouta posément le discours [de Mgr Parent] jusqu'au moment où il comprit soudain le sort qui attendait les collèges classiques : alors il pâlit et se mit nerveusement à chercher ses cigarettes⁴⁸. » Le premier ministre était fier de la formation qu'il avait reçue au Petit Séminaire de Québec. Toute l'élite canadienne-française de ce temps avait été éduquée dans le culte d'Homère, de Virgile et de Corneille⁴⁹. La suppression des humanités constituait une véritable révolution culturelle, une révolution que Jean Lesage n'avait visiblement pas prévue. Mais le premier ministre ne contrôlait plus le mouvement de réformes qu'il avait enclenché.

Le rapport Parent proposait d'instaurer un « humanisme moderne », fondé sur l'étude des mathématiques :

« Dans l'univers technique et scientifique où nous vivons, il est à peu près impossible d'avoir une perception exacte du réel si l'on ne possède une certaine vision mathématique permettant tout au moins de situer les problèmes de façon globale. (...) La logique mathématique a fourni aux philosophes un instrument d'analyse de premier ordre, a posé des problèmes nouveaux concernant la théorie de la connaissance et les relations entre la connaissance logique et la logique intuitive. C'est donc toute la culture humaine qui est en cause lorsque l'on parle actuellement de mathématiques. (...) Si l'on ne veut pas que l'homme de demain ait l'impression de vivre dans un monde auquel il ne comprend rien et qu'il ne peut plus dominer, on doit lui donner le moyen de situer les notions mathématiques qui sont à la base de la civilisation moderne, notions de quanta, de relativité ou autres. La vitalité intellectuelle de la génération future trouvera

⁴⁷ *Rapport Parent*, vol. II, p. 5-9. Notons que le *Public School* anglais correspond au collège classique français, et non pas aux écoles publiques telles que nous l'entendons aujourd'hui. Ce sont des institutions privées très coûteuses qui forment l'élite de la société britannique. Leur surnom de « *Public School* » tient au fait qu'elles accueillent également des enfants talentueux issus de familles modestes en leur accordant des bourses d'excellence. Le plus fameux *Public School* de l'Angleterre est *Eton College*. Or son programme est centré sur les études littéraires classiques.

⁴⁸ Thompson, *Jean Lesage et la Révolution tranquille*, p. 380.

⁴⁹ Claude Corbo, *Les jésuites québécois et le cours classique après 1945*, Québec, Septentrion, Cahiers des Amériques n° 6, 2004, 404 p.

dans les mathématiques, ou plutôt dans l'unité logique des diverses branches de la mathématique, un de ses principaux instruments et de ses principaux tremplins⁵⁰. »

Les commissaires avaient-ils eux-mêmes la moindre idée de la « théorie des quanta », qu'ils estimaient nécessaire de faire apprendre à tous les jeunes Québécois? Et quels sont les « problèmes nouveaux » dont Aristote et Platon n'avaient jamais parlé? Pourquoi les mathématiques développeraient-elles une plus grande vitalité intellectuelle que la littérature classique, qui a sondé toutes les profondeurs de l'âme humaine? À la lumière de l'évolution ultérieure du système d'éducation québécois, ce passage du rapport Parent ne peut que nous faire sourire par sa naïveté et sa pédanterie.



Esdras Minville. Source : [Wikipédia](#) (via Musée de la Gaspésie. Collection du Centre d'archives de la Gaspésie. P57/73.9.3.)

Mais le véritable but du rapport Parent n'était pas tant de promouvoir les disciplines scientifiques que de discréditer la pédagogie humaniste, le fameux *ratio studiorum* des jésuites. Les collèges classiques étaient critiqués depuis longtemps par des Canadiens français libéraux, anglophiles et anticléricaux. L'argumentation était toujours la même : les études classiques sont bonnes pour former des prêtres ou des avocats, mais pas pour former les hommes d'affaires dont le Québec a besoin pour remporter le « *struggle for life* » en Amérique du Nord. Les écrivains catholiques et nationalistes avaient pourtant déjà répondu à cette objection simpliste. Mgr Georges Courchesne avait brillamment défendu les humanités comme moyen de formation de l'intelligence⁵¹. Mgr Louis-Adolphe Paquet affirmait que les sociétés démocratiques modernes avaient, plus que jamais, besoin

d'une élite sociale formée à l'école des lettres gréco-latines⁵². Selon les économistes Esdras Minville et François Albert Angers, de l'École des hautes études commerciales (HEC), les études littéraires développaient, mieux que les études scientifiques, les aptitudes nécessaires à la direction des entreprises industrielles et commerciales⁵³. Les affaires, disaient-ils, ne sont pas un domaine technique, mais une question de relations humaines. Or la culture générale aide, bien plus que l'algèbre, à comprendre et à gérer l'être humain. Angers faisait remarquer qu'aux États-Unis, les fils de la haute bourgeoisie étudiaient dans des collèges d'humanités, tandis que le *High School* était destiné aux fils d'ouvriers, pour leur apprendre la servilité.

⁵⁰ *Rapport Parent*, vol. III, p. 111-112.

⁵¹ Mgr Georges Courchesne, *Nos humanités*, Nicolet, Procure de l'École normale, 1927, 720 p.

⁵² Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Droit public de l'Église : l'Église et l'éducation à la lumière de l'histoire et des principes chrétiens*, Québec, Imprimerie Laflamme, 1916, p. 301-315.

⁵³ Esdras Minville, *Invitation à l'étude*, Montréal, Fides, 1959, p. 25-44; François-Albert Angers, « Techniques et humanités », *Pour orienter nos libertés*, Montréal, Fides, 1969, p. 39-61.

Le mémoire de la Fédération des collèges classiques du Québec, présenté à la Commission Tremblay, en 1954, défendait la valeur permanente et toujours actuelle de la pédagogie classique. Rappelons que l'avocat de cette association était alors nul autre que Paul Gérin-Lajoie. À ce titre, il participa probablement à la rédaction du mémoire.

« Traditionnellement, l'enseignement classique offre à l'adolescent l'opportunité d'acquérir une culture générale. (...) Les humanités, chez nous, ont d'abord été gréco-latines. Notre civilisation occidentale tire son origine, en effet, de la civilisation grecque, s'enrichit de l'immense apport de la civilisation romaine et acquiert, tout au long du Moyen Âge, son troisième élément capital que sont la pensée et la vie chrétiennes. Mais nos humanités doivent aussi tenir compte des formes de pensée et de vie héritées des temps modernes, car notre civilisation a atteint sa taille actuelle à travers la Renaissance et la période classique, et elle est nécessairement marquée par le rationalisme et le réalisme scientifique contemporain. (...) »

On ne forme pas un homme à juger son action en le plongeant directement dans un présent où la force de l'impression remplace aisément la valeur objective des choses. Il faut prendre du recul pour comprendre la vie et accepter de faire siens les idéaux qui la rendent humaine. Pareille étude objective est nécessaire pour faire le triage des valeurs qui se bousculent dans le monde contemporain. (...) »

La formation humaniste semble être la plus propre, enfin, à enrayer l'affaîssement du sens religieux de notre peuple et le fléchissement des valeurs culturelles canadiennes-françaises. En replaçant la foi et la vie chrétiennes dans une vision cohérente du monde, et en unifiant la vie humaine au-delà des domaines strictement techniques, la formation classique favorise le plus possible l'accord entre les divers domaines du chrétien cultivé⁵⁴. »

La réputation des collèges classiques était cependant entachée par le fait qu'ils étaient perçus comme des institutions aristocratiques, réservées aux enfants des familles riches. C'était mal vu dans l'esprit socialisant des années 1960. Mais cette perception était fausse. Les humanités étaient sans doute « aristocratiques » par le caractère élevé de leur enseignement. Elles visaient ouvertement à former une élite intellectuelle et sociale. Mais si les collèges classiques n'accueillaient généralement que des enfants talentueux, attirés par les études et la culture, ils n'instruisaient pas que des enfants de riches. Il y avait d'ailleurs assez peu de Canadiens français riches à cette époque. La moitié des élèves du Petit Séminaire de Québec bénéficiaient d'une bourse d'études, et c'était pourtant l'un des collèges les plus « huppés » de la province. Dans d'autres collèges, la proportion de boursiers pouvait atteindre jusqu'à 80% des élèves. En réalité, l'Église enseignait presque gratuitement, dans l'intention de susciter des vocations sacerdotales, certes, mais aussi de former une élite sociale catholique.

⁵⁴ Fédération des collèges classiques, « Défense du cours classique et du collège privé » (1954), dans Claude Corbo et Jean-Pierre Couture, *Repenser l'école. Une anthologie des débats sur l'éducation au Québec, de 1945 au rapport Parent*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000, p. 175-178.

Dans les années 1960, les humanités n'avaient malheureusement plus beaucoup de partisans au Québec. L'un des derniers humanistes canadiens-français fut Maurice Lebel, professeur de littérature grecque à l'Université Laval⁵⁵. Mais il défendait mollement le cours classique, comme un simple baroud d'honneur de l'ancien régime. Les collèges classiques eux-mêmes semblaient se préoccuper davantage de leur avenir financier que de leur doctrine pédagogique. L'Église accepta de vendre à l'État, et à bon prix, la plupart de ses collèges qui furent transformés en cégeps.

Notons que le rapport Parent suggérait d'appeler « instituts » ces maisons d'enseignement pré-universitaire et technique. Mais le ministère de l'éducation préféra conserver le nom de « collèges » à cause du prestige que ce mot avait dans la société québécoise, ce qui donna le barbarisme *cégep* : collège d'enseignement général et professionnel. Le MEQ retenait ainsi le sens américain du mot « *college* » (école supérieure de métiers) plutôt que son sens français (école d'humanités), ce qui reflète, de manière symbolique, l'esprit américanisant de la réforme Parent.

Par ailleurs, le MEQ décida de verser directement leurs salaires aux religieux et aux religieuses qui enseignaient dans les écoles publiques, au lieu de les verser à leurs communautés, comme cela se faisait auparavant. Ce petit changement administratif n'était pas innocent, car il encourageait les frères et les sœurs à défroquer, accentuant ainsi la crise de la foi qui bouleversa l'Église à la suite du Concile Vatican II.

Quant aux vieux professeurs de grec, de latin et de philosophie thomiste, on attendit patiemment qu'ils prennent leur retraite, mais sans les remplacer. Dans les années 1970, les cégeps deviendront des foyers de propagande marxiste.

LA CONFSSIONNALITÉ SCOLAIRE

La troisième partie du rapport Parent traitait du sujet explosif de la confessionnalité scolaire. Elle fut déposée en mars 1966. Paul Gérin-Lajoie aurait préféré qu'elle ne soit publiée qu'après les élections générales, mais Jean Lesage refusa d'employer ce subterfuge pour ne pas donner prise aux critiques de l'opposition.

La commission Parent entendait aborder la problématique de la religion à l'école d'un point de vue non religieux, sous prétexte de respecter le principe de la neutralité confessionnelle de l'État. Les commissaires prétendaient vouloir maintenir le principe de la confessionnalité scolaire par respect démocratique pour les convictions religieuses de la majorité de la population québécoise. Mais ils proposaient de soumettre les écoles

⁵⁵ Maurice Lebel, *Le rapport Parent : réflexions sur les 2^e et 3^e volumes*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1965, 32 p.; *Les Humanités classiques au Québec, mémoire de la section des études anciennes de l'ACFAS sur les humanités gréco-latines au Québec présenté ministre de l'éducation et aux universités du Québec en janvier 1967*, Québec, Éditions de l'Acropole et du Forum, 1967, 152 p.; Jacques Desautels, « Maurice Lebel (1909-2006), un humaniste classique », *Recherches sociographiques*, vol. 47, n° 2, 2006, p. 219-221.

catholiques et protestantes à l'autorité d'une structure administrative laïque, et dans le respect du pluralisme religieux et moral. En conséquence, le rapport Parent recommandait:

1. Que l'État offre aux parents le choix entre trois types d'écoles : catholiques, protestantes ou neutres.
2. Que les commissions scolaires deviennent juridiquement neutres.
3. Qu'un recensement annuel détermine le nombre d'élèves catholiques, protestants, agnostiques ou autres, tant pour les francophones que pour les anglophones.
4. Que toutes les écoles, qu'elles soient catholiques, protestantes ou neutres, francophones ou anglophones, restent sous la responsabilité de la même commission scolaire non-confessionnelle.
5. Que les parents déterminent à chaque année les modalités du caractère confessionnel ou non-confessionnel de chaque école.
6. Que l'école neutre offre un libre choix entre un cours d'enseignement moral laïque et un cours d'enseignement religieux, soit catholique soit protestant.
7. Que l'école confessionnelle offre un libre choix entre un cours d'enseignement religieux, catholique ou protestant, et un cours d'enseignement moral laïque.
8. Que les élèves des écoles confessionnelles puissent obtenir une exemption des services religieux, comme la préparation aux sacrements, si les parents le demandent.
9. Que les écoles primaires confessionnelles s'efforcent de ne pas offenser les élèves qui appartiennent à d'autres religions.
10. Que les écoles secondaires confessionnelles offrent un encadrement pédagogique approprié aux élèves qui appartiennent à d'autres religions.
11. Que les services de pastorale des écoles publiques soient financés par l'État.
12. Que les cégeps et les universités s'adaptent au pluralisme religieux.

En définitive, le rapport Parent voulait introduire dans l'école québécoise le principe protestant de l'anarchie religieuse, de la foi soumise à la discussion et au vote. Les commissaires privilégiaient le concept anglo-protestant de « confessionnalité scolaire large » :

« Il s'agit d'une école où l'enseignement profane est généralement distinct de l'enseignement religieux, c'est-à-dire qu'on ne s'attend pas à ce que l'enseignement des matières profanes contribue positivement à l'éducation religieuse des élèves. (...) Les tenants de la confessionnalité stricte peuvent peut-être considérer que cette école, que nous décrivons, n'est pas véritablement confessionnelle. (...) Pourtant, le quaker Joseph Lancaster, qui a mis au point cette formule à la fin du 18^e siècle, et un bon nombre de ceux qui l'ont appliquée depuis dans plusieurs pays, et entre autres dans certaines provinces canadiennes, considèrent qu'il s'agit bien là d'une école confessionnelle puisqu'elle est essentiellement chrétienne⁵⁶. »



François-Albert Angers.

Source : [Bibliothèque du Collège Shawinigan](#)

François-Albert Angers, directeur de la revue *L'Action nationale* et président de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, a pris la tête du mouvement d'opposition à la « déconfessionnalisation tranquille » de l'école québécoise⁵⁷. La plupart des évêques le soutenaient en privé, mais aucun n'osa l'appuyer publiquement⁵⁸. C'est donc un simple laïc qui livra le dernier combat pour l'école catholique au Québec. François-Albert Angers est l'une des plus brillantes figures de notre histoire intellectuelle. Ce nationaliste groulxien prônait le corporatisme social et l'indépendance du Québec. Angers avait compris qu'au-delà des apparences, le rapport Parent entendait chasser la religion de l'école, mais en

procédant par étapes pour ne pas heurter de front un peuple qui restait foncièrement catholique. « Il n'est pas possible, écrit-il, d'établir à l'heure actuelle un système plus habile et plus efficace pour détruire, d'ici une période allant de 10 à 15 ans, toute école confessionnelle dans la province de Québec⁵⁹. » Et l'histoire lui a donné entièrement raison.

⁵⁶ *Rapport Parent*, vol. IV, p. 39-40.

⁵⁷ François-Albert Angers, « L'école confessionnelle et l'école laïque », *Collège et Famille*, avril 1966, p. 84-100.

⁵⁸ Témoignage de M. Angers à l'auteur.

⁵⁹ François-Albert Angers, *La confessionnalité et le rapport Parent*, conférence prononcée à Sherbrooke le 26 février 1967, p. 14.

François-Albert Angers affirmait que du point de vue pédagogique, l'école confessionnelle était plus efficace que l'école neutre parce qu'elle favorisait une meilleure collaboration entre les enseignants et les parents. Or des écoles véritablement confessionnelles ne sauraient être administrées par des commissions scolaires neutres. Le recensement annuel, prévu par le rapport Parent, disait-il, causerait une instabilité permanente sur le caractère religieux de chaque école. Les comités de parents, qui devaient établir les modalités de la confessionnalité, deviendraient rapidement de longues et ennuyeuses réunions de parlotte manipulée par le directeur de l'institution. Selon Angers, ce système complexe et subtilement pervers produirait une école catholique sans épine dorsale. Les catholiques n'ont pas besoin qu'un comité de parents vienne définir le fonctionnement d'une école catholique. C'est à la hiérarchie ecclésiastique de fixer les critères de la confessionnalité scolaire. Angers souligne que le rapport Parent tient compte des convictions religieuses des individus, mais qu'il ne tient pas compte de l'Église en tant qu'institution, et que c'est là son vice fondamental. Il affirme que les ennemis de l'Église tendent un piège aux catholiques en les invitant à construire une chrétienté sans institutions sociales :

« Une idée qui n'a pas d'institution est une idée qui ne peut pas vivre. (...) C'est le genre de confessionnalité qu'on est en train de nous donner. (...) Quand on désorganise une idée, quelles que soient les convictions des gens, l'idée meurt. Et celle qui prend la place, c'est celle qui est organisée. À l'heure actuelle, celle que l'on organise, c'est celle de la non-confessionnalité. (...) La situation devient telle que les parents, quelles que soient leurs convictions, sont menés par un petit groupe de gens mieux organisés. Et la minorité va imposer ses vues à la majorité. Et la majorité ne compte plus pour rien, la majorité finira par laisser faire par lassitude... car on la convainc d'accepter l'uniformité. Non, cet argument est ridicule. N'acceptez pas cet argument! Il faut des institutions⁶⁰. »

Finalement, le MEQ appliquera la plupart des recommandations du rapport Parent au sujet de la confessionnalité scolaire. Les élèves du primaire et du secondaire auront le choix entre un cours d'enseignement religieux, catholique ou protestant, et un cours d'enseignement moral laïque. Les cégeps n'auront aucun caractère confessionnel. Les universités laïciseront leurs chartes, sauf pour les facultés de théologie catholique. Le système scolaire québécois baignera dans une atmosphère pluraliste qui débouchera rapidement sur l'indifférentisme religieux et l'athéisme pratique. Sous l'influence de Vatican II, les cours de religion catholique se transformeront en cours d'humanisme libéral, habituellement dispensé par un professeur qui n'avait pas la foi et qui était même souvent défroqué.

Toutefois, le gouvernement du Québec renonça à laïciser les commissions scolaires parce que l'article 93.1 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867) protégeait le statut confessionnel des commissions scolaires de Montréal et de Québec. Il aurait fallu amender la constitution canadienne pour les abolir, ce qui n'était guère possible dans le contexte tendu des relations fédérales-provinciales de ce temps. En outre, les écoles

⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

anglophones de Montréal préféraient conserver leur commission scolaire protestante plutôt que d'être intégrées dans une commission scolaire neutre, majoritairement francophone. Il aurait semblé incohérent d'instituer des commissions scolaires neutres dans les régions, tout en maintenant des commissions confessionnelles dans les deux principales villes du Québec. Les commissions scolaires resteront donc confessionnelles jusqu'en 1998. Ottawa et Québec s'entendront alors pour supprimer l'article 93.1 à 93.4 de l'AANB pour la province de Québec (les articles restent en vigueur pour les autres provinces). Le fédéraliste Jean Chrétien et le souverainiste Lucien Bouchard se sont paradoxalement donné la main pour balayer le dernier vestige de chrétienté institutionnelle au Québec. « *Et Hérode et Pilate devinrent amis ce jour-là même; auparavant, ils étaient ennemis l'un de l'autre.* – Luc 23, 12 »

Aujourd'hui, les commissions scolaires québécoises sont linguistiques, francophones ou anglophones. En 2008, le MEQ remplaça les cours d'enseignement religieux par le cours d'éthique et culture religieuse (ECR), qui tend à présenter toutes les religions sur un pied d'égalité et à élever les droits de la personne au rang de dogme public. Le Québec peut se vanter d'être à l'avant-garde du mouvement mondialiste de spiritualité globale. Les évêques ont néanmoins approuvé le cours d'ECR dans la logique œcuménique de Vatican II. Les Québécois sont-ils heureux de ces changements? Les sondages montraient qu'en 1995, 80% des Québécois s'opposaient à l'abolition des commissions scolaires confessionnelles. Jusqu'en 2008, la majorité des parents inscrivaient encore leurs enfants au cours de religion plutôt qu'au cours de morale, dans une proportion de 80% au primaire et de 60% au secondaire. Le cours d'ECR est souvent critiqué pour son contenu excessivement pluraliste et multiculturel. Le combat du maire Jean Tremblay en faveur de la prière au conseil municipal était soutenu, en 2004, par plus de 60% des citoyens de la ville de Saguenay. En fait, la chrétienté québécoise semble avoir la vie plus dure qu'on pense. Sans la trahison des clercs, l'histoire aurait pu être différente.

À la fin des années 1960, toutes les écoles publiques et la plupart des écoles privées ont introduit la mixité au secondaire. Jusqu'alors, les écoles élémentaires étaient habituellement mixtes, mais l'on séparait les garçons des filles dès la 5^e année du primaire lorsque c'était possible, et durant tout le secondaire, qui s'étendait à cette époque de 13 à 21 ans. La question de la mixité scolaire ne semble pas avoir soulevé de débats au Québec. C'est surprenant, car la mixité constituait en soi une véritable révolution. Aucune société, chrétienne ou païenne, n'avait encore choisi d'instruire ensemble les adolescents des deux sexes. Cette idée paraissait scandaleuse, même aux yeux des pires anticléricaux de la Troisième République française. Les conséquences morales de la mixité scolaire auraient dû en alarmer plus d'un. Mais l'épiscopat avait déjà capitulé, et sans combattre, sur trois fronts : la création du ministère de l'éducation, la suppression des humanités et la déconfessionnalisation. Il n'était plus en mesure de se prononcer sur la mixité scolaire, qui avait pourtant un impact direct sur la foi et les mœurs de la jeunesse.

L'esprit mécaniste de la nouvelle pédagogie s'incarnait même dans le style architectural des écoles secondaires polyvalentes qui remplacèrent les vieux collèges classiques : une froideur en béton.



Le Collège de l'Assomption. Source : [Le monde en images – Des collections pour l'éducation.](#)



Polyvalente Père-Marquette Rosemont--Petite-Patrie, Montréal.
Source : [Le monde en images – Des collections pour l'éducation.](#)

LA CONTRE-RÉVOLUTION MANQUÉE

Le 5 juin 1966, l'Union nationale de Daniel Johnson remporta les élections à la surprise générale. L'UN obtint 41 % des voix et 56 sièges contre 47% des voix et 50 sièges au PLQ. Le vote libéral était concentré à Montréal, mais les unionistes profitaient d'une légère avance dans les régions, ce qui explique la distorsion entre le suffrage populaire et le nombre d'élus. La Révolution tranquille semblait avoir provoqué un clivage entre les Montréalais, plus progressistes, et les Québécois des régions rurales, plus conservateurs. D'autres facteurs ont également joué, comme dans toute élection. On avait la fâcheuse impression que tous les investissements publics allaient à Montréal : autoroutes, métro, expo 67, etc. Le gouvernement libéral faisait parfois preuve d'arrogance. La campagne électorale unioniste avait été bien planifiée. Mais les observateurs estimaient néanmoins que le peuple avait désavoué la Révolution tranquille, et plus particulièrement la réforme de l'éducation. Jean Lesage a dit : « Ce sont les autobus jaunes qui m'ont fait perdre l'élection⁶¹. » Il faisait allusion au service de transport scolaire qui conduisait les adolescents des régions rurales dans les hideuses polyvalentes de plus de 1000 élèves : symbole visible de l'absurdité de la réforme Parent.



Un symbole de la réforme scolaire.

Saint-Armand ([Québec](#)) - Bus scolaire au carrefour de l'église

Source : [Wikipédia](#). Auteur : [Pierre Bona](#).

Durant la campagne électorale, Daniel Johnson avait promis de mettre Arthur Tremblay à la porte. Au lendemain de la défaite libérale, le sous-ministre de l'éducation et tous les jeunes technocrates qui entouraient Jean Lesage s'apprêtaient à plier bagages

⁶¹ Thompson, *Jean Lesage et la Révolution tranquille*, p. 383.

et à retourner dans la « grande noirceur duplessiste ». Mais le nouveau premier ministre leur dit de rester en place et de continuer leur travail. La Contre-Révolution tranquille n'aura pas lieu.

Daniel Johnson était un homme politique d'envergure⁶². Avant d'accéder au pouvoir, il avait déjà subi deux crises cardiaques. Il savait qu'il ne lui restait que peu de temps à vivre. Or la maladie révéla toute sa noblesse d'âme. Jusqu'alors, Johnson semblait n'avoir été qu'un politicien plutôt ordinaire, que l'on surnommait péjorativement « Dany Boy ». Mais il s'avéra être ensuite un grand chef d'État, qui recherchait le bien commun plutôt que la gloire personnelle.

Malheureusement, Daniel Johnson n'avait pas une formation intellectuelle suffisante pour comprendre les enjeux de la réforme de l'éducation. Il aurait eu besoin des conseils du clergé. Mais les évêques étaient devenus des « chiens muets » (Isaïe 56, 10), voire des « idiots utiles » à la révolution. Son ministre de l'éducation, Jean-Jacques Bertrand, était classé de centre-gauche, ce qui détonnait dans l'Union nationale. Bertrand se laissait facilement impressionner par les pseudo-intellectuels, bardés de diplômes étrangers, et par les louanges intéressées des médias progressistes. Il était présenté par Radio-Canada et *Le Devoir* comme « le seul ministre éclairé de ce gouvernement rétrograde ». C'est parce qu'il poursuivait tout simplement la réforme de l'éducation. Le 31 octobre 1967, le premier ministre le transfère au ministère de la justice et il nomme Jean-Guy Cardinal à l'éducation. À l'époque, ce remaniement ministériel fut interprété comme une remise en question de la réforme de l'éducation, et à juste titre selon François-Albert Angers⁶³. Mais cette réaction était trop tardive. Daniel Johnson décéda le 26 septembre 1968. Jean-Jacques Bertrand lui succéda comme premier ministre et il remporta ensuite la course à la direction de l'Union nationale contre Jean-Guy Cardinal.



Une droite désarmée : [Daniel Johnson](#), [Jean-Jacques Bertrand](#) et [Jean-Guy Cardinal](#)

Source : Assemblée nationale du Québec (Cliquez sur les noms).

⁶² Pierre Godin, *Daniel Johnson*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1980, 2 vol.

⁶³ Témoignage de M. Angers à l'auteur.

CONCLUSION

Cinquante ans après la réforme Parent, qui pourrait prétendre que le système d'éducation québécois soit en bonne santé? La chute de la qualité de l'enseignement est affligeante. Le climat moral des écoles est scandaleux. La sous-culture de consommation triomphe. Les enseignants sont démoralisés. Les directeurs n'osent plus sortir de leurs bureaux. Les parents ont démissionnés. La jeunesse n'a plus de points de repères.

La Révolution tranquille reste une vache sacrée pour la génération des baby-boomers. Quelques observateurs, plus jeunes, se risquent parfois à la critiquer indirectement. Mais personne n'ose la condamner formellement, personne ne veut admettre que la société québécoise était plus saine au temps de Maurice Duplessis qu'au temps de Philippe Couillard, personne ne veut avouer que la nation canadienne-française est en train de se dissoudre dans le multiculturalisme. Félix-Antoine Savard avait tort : les Canadiens français sont d'une race qui sait mourir. Le rapport Parent a déclassé le rapport Durham en trouvant le moyen d'assimiler par l'intérieur la race française d'Amérique. Nous avons survécu à la conquête militaire de 1760, mais survivrons-nous à la conquête culturelle de 1960?

La réforme Parent fut au cœur du processus de déchristianisation de la société canadienne-française. Au Québec, le renversement de la chrétienté ne s'est pas fait de manière violente, comme dans d'autres pays. Les anticléricaux ont sapé pacifiquement et subtilement trois principes d'éducation catholique : la primauté de l'Église sur l'État, la primauté des lettres sur les sciences, la primauté des fins spirituelles sur les fins utilitaires de l'école. En privilégiant la pédagogie dite « moderne », la réforme Parent a transformé le Canadien français en Américain francophone. La Révolution tranquille s'est attaquée à l'âme de la nation canadienne-française, mais en épargnant le corps. Or Notre-Seigneur nous a dit de craindre davantage ceux qui peuvent tuer l'âme que ceux qui ne peuvent tuer que le corps. L'épiscopat aurait pu contrer la réforme de l'éducation. Le Québec serait alors resté une société chrétienne comme l'Irlande, la Pologne ou les Philippines, du moins pendant quelques décennies. Mais les évêques n'ont pas défendu l'école catholique, soit par trahison soit par faiblesse. Le clergé avait été anesthésié, au Québec comme ailleurs, par l'esprit libéral de Vatican II. L'apostasie tranquille qui s'ensuivit nous offre le modèle, parfaitement réussi, d'une révolution maçonnique « en tiare et en chape⁶⁴ ».

Et pourtant, la vérité ne meurt pas, en pédagogie comme dans les autres domaines. Le retour aux classiques pourrait redresser la civilisation. Mais il devra s'accompagner d'un retour à la foi catholique, car le Beau, le Bien et le Vrai sont indissociables.

⁶⁴ La formule « révolution en tiare et en chape » vient des documents de la loge maçonnique italienne de la Haute-Vente qui ont été saisis par la police du pape Grégoire XVI et publiés à la demande du pape Pie IX par Jacques Crétineau-Joly, *L'Église romaine face à Révolution*, Paris, Henri Plon, 1859.



Bibliothèque de l'Université de Bologne. Source : [Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Biblioth%C3%A8que_de_l'Universit%C3%A9_de_Bologne).



Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](https://www.banq.qc.ca/fr/collecter-un-donnee/monnaie/collections/monnaies-antiques).



Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec.](#)



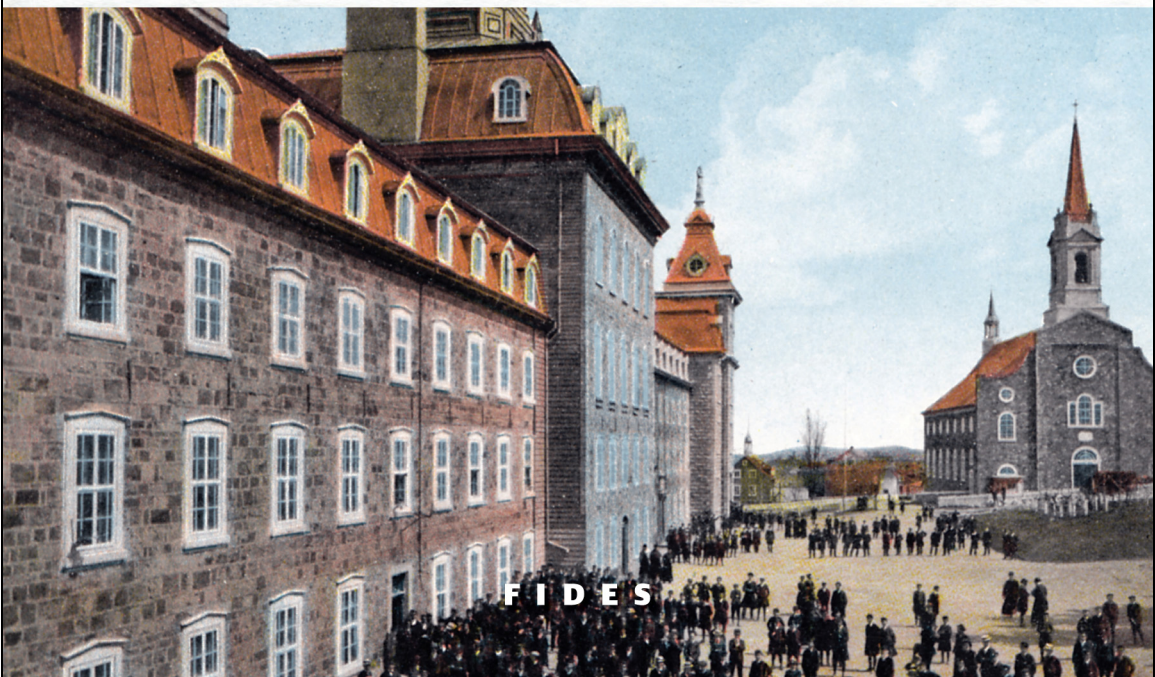
Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec.](#)



LOUISE BIENVENUE * OLLIVIER HUBERT * CHRISTINE HUDON

Le collège classique pour garçons

Études historiques sur une institution québécoise disparue



Source : [Éditions Fides](#).

QU'EST-CE QU'UN CANADIEN-FRANÇAIS?

On se souvient de ce passage très comique du film *Elvis Gratton*, où le héros tentait d'expliquer son identité nationale à un touriste français¹: « Moi, je suis un Canadien québécois, un Français canadien-français, un Américain du Nord français, un Francophone québécois canadien, un Québécois d'expression canadienne-française française, on est des Canadiens américains francophones d'Amérique du Nord, des Franco-québécois... » Et sa distinguée épouse de rajouter : « On est des Franco-canadiens du Québec, des Québécois canadiens, c'est ça. » Le Français, ébahi, a répondu : « Oui, bien sûr². »

Cette caricature reflète une réalité. Notre peuple a du mal à dire son nom. Je ne connais pas d'autre peuple qui ait, comme nous, changé de nom cinq fois en quatre siècles. Il y a sûrement d'autres peuples qui ont du mal à se définir, mais ce sont des peuples colonisés. Or je pense que le Québec d'aujourd'hui reste, au fond, aussi colonisé que le Canada français d'autrefois.

DE FRANÇAIS À CANADIEN-FRANÇAIS

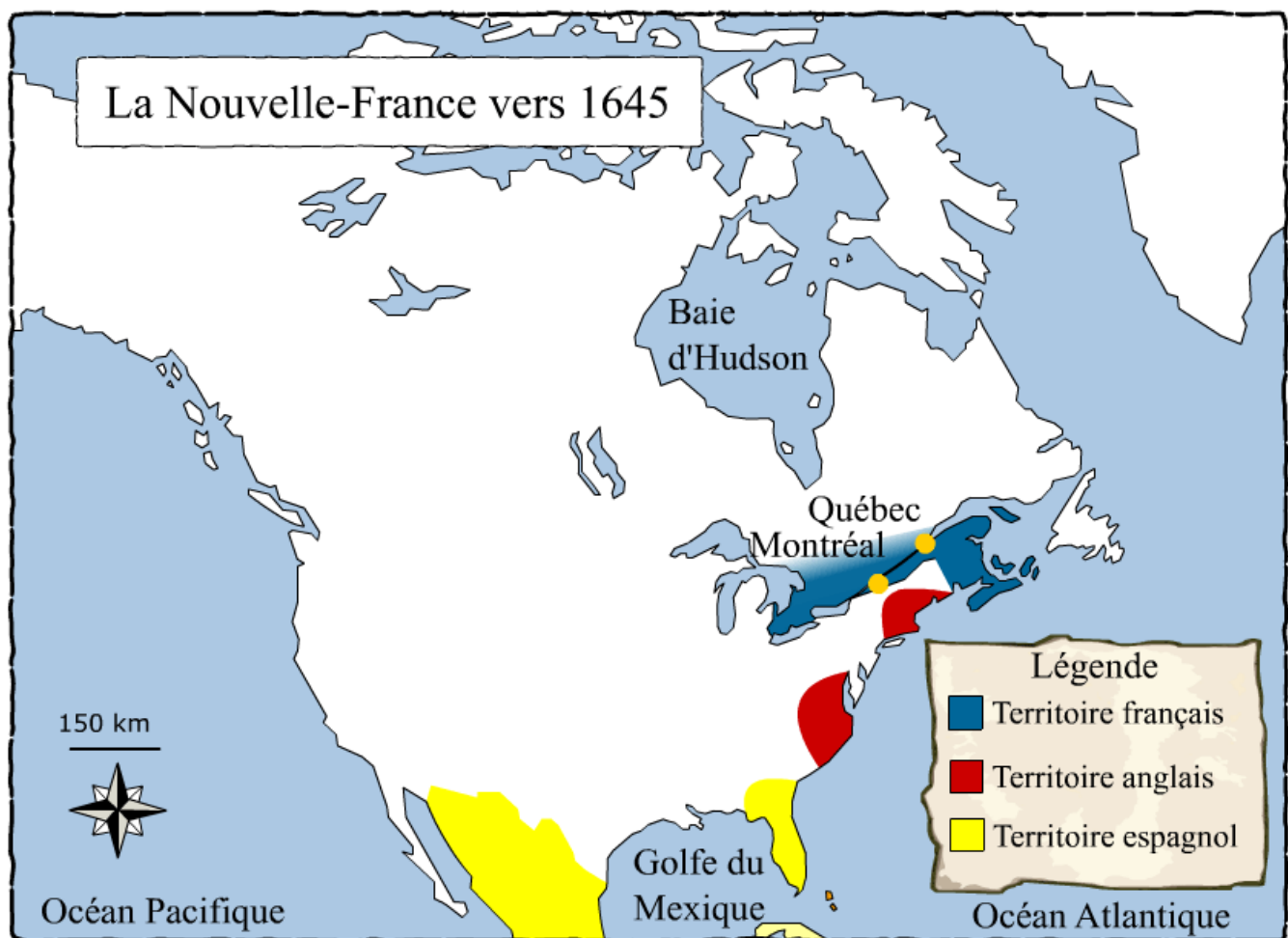
Au moment de la fondation de Québec (1608), nous étions des *Français*. Lorsque le terme « Canadien » apparaissait dans les textes, c'était pour désigner ceux que l'on appelle maintenant les Amérindiens. Mais dès la fin du XVII^e siècle, on utilise le mot *Canadien* pour désigner les Français qui sont nés au Canada, par opposition aux « Français de France » nés en métropole. Certains y ont vu le signe de l'émergence d'une nation canadienne, distincte de la nation française. Montcalm disait : « Les Canadiens et les Français semblent former deux nationalités différentes, voire ennemies. » Il exagérait sans doute. Au XVIII^e siècle, l'identité canadienne n'était pas encore un nationalisme. Ce n'était qu'un régionalisme parmi les autres régionalismes qui composaient alors la patrie

¹ Conférence prononcée au Mouvement Tradition-Québec, le 21 novembre 2015 : <http://www.tradition-quebec.ca/2015/12/video-conference-de-jean-claude-dupuis.html>

² <https://www.youtube.com/watch?v=lZS7sOOpELI>

française. Sous l'Ancien Régime, la France n'avait pas encore subi le joug uniformisant de la « République Une et Indivisible ». Le régionalisme canadien était sûrement accentué par l'océan qui séparait la métropole et la colonie, mais le Canada n'était encore qu'une province française d'outre-mer, pourrait-on dire.

Cependant, le Canada était une « province modèle », selon les critères de l'absolutisme royal de Louis XIV. Cette colonie avait une unité linguistique, juridique et religieuse; ce qui était loin d'être le cas dans la mère-patrie. Nos ancêtres parlaient tous le français, la langue du nord-ouest de la France; aucun dialecte régional ne s'est implanté au Canada. La Coutume de Paris était l'unique système de lois en vigueur. Il n'y avait pas d'huguenots (protestants) et notre clergé n'était pas entaché par le gallicanisme et le jansénisme qui rongeaient l'Église de France. Les Canadiens obéissaient aux fonctionnaires royaux et ils n'avaient pas de privilèges fiscaux. Aux yeux de Versailles, c'était finalement une Mini-France parfaite.



Carte de la Nouvelle-France vers 1645. Territoire français, Territoire anglais, Territoire espagnol, Baie d'Hudson, Golfe du Mexique, Québec, Montréal.

Source : [Service national du RÉCIT de l'univers social](#).



Les provinces françaises d'Ancien Régime.

Source : <http://www.rassat.com>.

Après la Conquête anglaise (1760), nous avons continué à nous appeler *Canadiens*, mais cette fois par opposition aux *Anglais* ou aux *British Americans*. Lorsque les Britanniques nés au Canada ont commencé, vers 1850, à se désigner eux-mêmes *Canadians*, ils nous ont accolé l'étiquette *French Canadians*. Nous avons fini par l'adopter partiellement après la Confédération (1867), et davantage après la Première Guerre mondiale (1914-1918). Rappelons-nous que dans la troisième strophe d'*Ô Canada*, Adolphe-Basile Routhier écrit : « Le Canadien grandit en espérant. » Il s'agit du *Canadien* au sens des descendants des Français qui ont colonisé le pays, et non pas au sens des *Bilingual Canadians Coast to Coast*. L'*Ô Canada* était au départ un hymne national strictement

canadien-français. Il a été chanté pour la première fois le 24 juin 1880, lors des fêtes de la Saint-Jean-Baptiste. La version anglaise n'a été composée qu'en 1908, et le *God Save de King* est resté l'hymne préféré des Canadiens anglais jusque dans les années 1950. Les Anglais nous ont volé plusieurs symboles identitaires : le nom du pays, la feuille d'érable, le castor et la musique de l'hymne national.

Quoiqu'il en soit, le terme *Canadien français*, parfois orthographié *Canadien-Français*, a prédominé jusqu'à la fin des années 1960.

DE CANADIEN-FRANÇAIS À QUÉBÉCOIS FRANCOPHONE

La Révolution tranquille (1960-1970) a transformé notre conscience nationale en rompant l'union entre la culture et le culte, entre la langue française et la religion catholique. On a récusé la maxime traditionnelle : « La langue gardienne de la foi. » Il a même fallu changer de nom pour nous adapter à notre nouvelle personnalité collective : les *Canadiens français* sont devenus des *Québécois*.

La montée de l'indépendantisme explique en partie cette évolution. Pendant un certain temps, les fédéralistes se disaient *Canadiens français*, tandis que les séparatistes préféraient se dire *Québécois*. Notons cependant que les premiers indépendantistes, comme Raymond Barbeau, Marcel Chaput, André d'Allemagne et même Pierre Bourgeault, employaient encore le terme Canadien français. Dans leur discours, la « République du Québec » serait l'État souverain de la « nation canadienne-française ». Le terme *Québécois* a commencé à s'imposer avec la publication du livre-manifeste de René Lévesque, *Option Québec* (1967), et surtout avec la fondation du Parti Québécois (1968). Mais les fédéralistes ont rapidement adopté la nouvelle dénomination. Rappelons-nous leur slogan référendaire de 1980 : « Mon NON est québécois. » C'était un habile jeu de mots qui pouvait se comprendre ainsi : « Mon nom est Québécois. » Les fédéralistes récupéraient à leur profit une expression identitaire chargée d'émotion, surtout parmi les jeunes. Ils aimaient également la formule : « Le Québec ma patrie, le Canada mon pays. » C'était digne du discours d'Elvis Gratton.



Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).

Source : [eBay.com](#).

Les anglophones se sont également approprié l'étiquette « Québécois ». Lorsqu'ils ont fondé une association pour combattre la Charte de la langue française (1982), ils l'ont appelée *Alliance-Québec*, et non pas *Alliance-Canada*. L'expression « Anglo-Québécois » a remplacé la formule « les Anglais du Québec » sans que l'on ne s'aperçoive que le colonisateur britannique nous volait ainsi le nom de *Québécois*, comme il nous avait volé celui de *Canadien* au XIX^e siècle.

Dans les années 1990, ce sont les minorités ethniques qui ont récupéré l'étiquette *Québécois*. Désormais, un Québécois ce n'est plus un descendant des Français qui ont colonisé la vallée du Saint-Laurent au XVII^e siècle; c'est un citoyen canadien qui habite le territoire de la province de Québec, quelle que soit sa race, sa langue maternelle ou sa religion. Le concept de Québécois est finalement réduit à celui d'Ontarien ou d'Albertain. Ce n'est pas un progrès, ni pour le nationalisme ni pour le souverainisme. Quand on pense à la responsabilité du Parti Québécois dans cette évolution conceptuelle, on peut se demander si le PQ n'a pas été plus efficace que Lord Durham pour réaliser le projet d'assimilation des Canadiens français, qui sont effectivement devenus « un peuple sans histoire ni littérature » ... depuis la Révolution tranquille. Le terme *Québécois* a été tellement vidé de son sens que nous sommes maintenant obligé de nous désigner sous le nom de « *Québécois francophones* ».

Toutefois, le passage de *Canadien français* à *Québécois* me semble refléter un changement plus intérieur, qui n'a rien à voir ni avec les Anglais ni avec l'indépendantisme. Le changement de nom tient davantage à la rupture spirituelle opérée par la Révolution tranquille, à la déchristianisation de notre identité nationale. Si l'on avait simplement remplacé *Canadien français* par *Québécois* pour affirmer la volonté d'indépendance politique du Québec, il n'y aurait pas eu de problème, car on parlerait du même peuple sous un autre nom. Historiquement, nous nous sommes appelés successivement Français, Canadiens et Canadiens français sans que cela n'altère notre identité. Le nom changeait, mais le peuple et sa culture ne changeaient pas. Cependant, les « Québécois » ne semblent plus avoir les mêmes caractéristiques que les « Canadiens français », comme si leur âme s'était transmutée. Essayons de visualiser par un tableau ce qui distingue le Canadien français d'avant 1960 du Québécois d'aujourd'hui.

→

Valeurs	Canadiens français	Québécois
Religion	Église romaine	Chartes des droits et libertés
Idéologie dominante	Catholicisme	Libéralisme
Rapport Église-État	État catholique	État laïque
Origine ethnique	Française (nord-ouest)	Diverses
Langue française	Idiome maternel	Idiome commun
Territoire	Amérique française	État du Québec
Mère-Patrie	France monarchique	France républicaine
Culture	Classicisme	Modernisme
Société	Communautarisme	Individualisme
Tournure d'esprit	Traditionalisme	Progressisme
Mission	Évangéliser l'Amérique	Défendre la social-démocratie
Autorité morale	Pape	ONU
Rapport aux autres	Anglophobie	Xénophilie
Identification	Nationalisme et régionalisme	Citoyen du Monde

→

Les Canadiens français et les Québécois défilent le 24 juin



Défilé historique de la St-Jean-Baptiste, Patron des Canadien Français.

Source : [Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#).



Fête nationale du Québec à Montréal, 24 juin 2006. Source : [Wikipédia](#).

DES AMÉRICAINS FRANCOPHONES

On qualifie souvent le vieux nationalisme canadien-français de « nationalisme ethnique » et le nouveau nationalisme québécois de « nationalisme territorial ». Tous les bien-pensants se réclament maintenant du nationalisme territorial, en supposant qu'ils se considèrent encore « nationalistes », un mot qui semble en voie de disparition. Mais qu'est-ce que le nationalisme territorial? C'est au fond la conception américaine de la nationalité. Le Québécois « moderne et ouvert sur le monde » ne serait-il en définitive qu'un Américain francophone, voire temporairement francophone?

Les Américains ne forment pas une nationalité au sens européen du terme. On peut parler du peuple américain, mais pas de la nation américaine. Les États-Unis ont été marqués dès leurs origines par la diversité, comme le souligne leur devise, *E pluribus unum*. Ils n'ont pas d'unité ethnique puisque les descendants du peuple fondateur, les WASP (*white anglo-saxon protestant*), ne constituent désormais que 20% de la population. Ils n'ont pas d'unité religieuse, car le protestantisme repose sur une logique d'émiettement sectaire. Ils n'ont pas vraiment d'unité linguistique, car l'anglais est perçu comme un moyen de communication commun plutôt que comme un héritage identitaire. Les Américains sont un peuple à traits d'union : *Irish-American, German-American, Italian-American, Latin-American, Afro-American, French-American* (les descendants de nos malheureux « exilés »).

L'unité du peuple américain repose sur la citoyenneté plutôt que la nationalité. La citoyenneté, c'est un concept juridique. Au-delà de leur diversité ethnique, culturelle et religieuse, les Américains s'identifient à un territoire, la Nouvelle Terre Promise, à une constitution, la Démocratie des Pères fondateurs, à une langue commune, l'anglais, et à une idée-force, la Liberté. Tout cela s'acquiert par un choix politique, et non pas par un héritage ethnoculturel. On peut devenir Américain, mais on ne devient pas Polonais, Arabe ou Japonais. Nous savons que les Américains ont un véritable culte pour leur drapeau. C'est bien. Mais le « *Flag Patriotism* » n'a-t-il pas quelque chose d'artificiel, quelque chose qui se rapproche plus du logo commercial que de la véritable identité nationale? Sous l'Ancien Régime, les peuples n'avaient pas de drapeaux. L'idée de patrie s'incarnait dans la personne du roi et dans le terroir, le « vieux pays » chargé de traditions, de souvenirs et d'émotions.

Le nationalisme québécois, dit « territorial », ressemble beaucoup au patriotisme américain parce qu'il repose sur un territoire, le « pays que l'on veut faire », sur la Charte des droits et libertés, plus sacrée que la Parole de Dieu, et sur une langue officielle commune, le français. L'identité québécoise se réduit désormais à un statut juridique, à une citoyenneté. Plus rien à voir avec « la race française d'Amérique » dont on parlait avant

la Révolution tranquille. Le *Canadien français* s'est transformé en *Américain francophone*, du moins dans le discours de l'intelligentsia politiquement correcte.

Le démographe Jacques Henripin prévoit que si les tendances actuelles se maintiennent, les Canadiens français ne compteront que pour 12% de la population québécoise vers 2080. Notre situation sera donc plus faible que celles des WASP aux États-Unis. Et encore, ces derniers possèdent le pouvoir économique, ce qui n'est même pas notre cas. Quand aux Québécois d'origine ethnique non-française, seront-ils aussi intéressés que les bons vieux *Canayens* à défendre la langue française?

UN NATIONALISME PIÉGÉ

Les mots ont une grande importance dans la bataille politique. Lors d'une conférence fédérale-provinciale, Pierre-Elliott Trudeau avait mis René Lévesque dans l'embarras en lui demandant de quelle « nation » il voulait faire l'indépendance. Trudeau était sur son terrain préféré, celui de la question identitaire. Lévesque, visiblement déstabilisé, répondit mollement : « Je ne veux pas m'engager sur ce sujet. » Comment peut-on promouvoir l'indépendance d'un peuple dont on n'ose même pas dire le nom? En fait, René Lévesque était piégé par la définition territoriale de la « nation québécoise ». Si le Québécois se définit comme un citoyen du Québec, quelle que soit sa race, sa langue et sa religion; on ne voit pas pourquoi il devrait se séparer du Canada, qui définit sa propre nationalité de la même manière : un citoyen du Canada, quelle que soit sa race, sa langue ou sa religion. Le Québec souverain ne serait alors qu'un modèle réduit du Canada : un pays démocratique, multiculturel et bilingue (car plusieurs péquistes veulent faire du Québec un État officiellement bilingue). Mais imaginons un instant que René Lévesque eut adhéré à une conception ethnique de la « nation canadienne-française », il aurait pu répondre fièrement : « Nous voulons faire l'indépendance du peuple français et catholique qui a été conquis par l'empire britannique en 1760, et qui subit le joug des Anglo-Saxons sous les apparences trompeuses d'une soi-disant nation canadienne, bilingue et multiculturelle, une nation qui n'existe que dans votre imagination, Monsieur Trudeau. » Mais il aurait fallu que notre Tit-Poil national ait été d'une autre trempe, et qu'il soit resté fidèle à l'école du nationalisme groulxien.

Au début des années 1990, alors qu'il était encore chef de l'opposition, Jacques Parizeau avait invité des représentants des communautés culturelles à le rencontrer publiquement pour lui donner l'occasion de réfuter les accusations de « racisme » que l'on proférait contre le Parti Québécois. Il fut vertement admonesté par un noir de la manière suivante : « Vous vous dites *Québécois*, vous vous nommez le *Parti Québécois*. Mais nous aussi, les Haïtiens de Montréal, nous sommes des Québécois, autant que vous. » Parizeau se couvrit de ridicule en répondant : « Bien sûr, vous êtes québécois. Mais comment allons-nous nous appeler, les *nous-autres*? Va-t-on s'appeler les *Los Tabarnacos*? »

Il eut été plus intelligent de répondre : « Si vous êtes un citoyen canadien, si vous habitez sur le territoire de la province de Québec, vous êtes juridiquement un Québécois, mais êtes-vous un *Canadien français*? »

L'INTÉGRATION DES IMMIGRANTS

Un immigrant peut devenir Québécois, il ne peut pas devenir Canadien français. On naît dans une race, on apprend une langue maternelle, on reçoit une éducation religieuse familiale (qu'elle soit catholique ou libérale, ça reste une éducation religieuse au sens de « vision du monde »). C'est un héritage culturel que l'on peut dénigrer, comme le font les Québécois depuis la Révolution tranquille, mais que l'on ne peut rejeter. On est comme l'on naît. Un étranger peut devenir un Canadien français d'adoption ou d'esprit. Jules-Paul Tardivel était américain; Robert Rumilly était français; ils sont néanmoins devenus de grands Canadiens français. Mais pour devenir Canadien français, l'immigrant devra renoncer à une partie de son héritage culturel, du moins dans son expression publique. S'il veut devenir Québécois, il ne doit renoncer à rien. Il lui suffit d'apprendre le français comme deuxième langue, voire comme troisième langue, après sa langue maternelle et l'anglais, et d'accepter plus ou moins les principes de la démocratie et des droits de la personne. En revanche, il pourra exiger que les Québécois fassent disparaître certains symboles identitaires pour favoriser son intégration, notamment les symboles catholiques.

Il est pourtant possible d'accueillir et d'assimiler des immigrants, mais à trois conditions. Ils doivent arriver en nombre plutôt restreint. Ils doivent être d'une origine culturelle compatible : les latino-américains seront plus faciles à assimiler que les arabo-musulmans, par exemple. Il faut surtout qu'ils arrivent dans un pays fier de lui-même, un pays qui soit résolu à assimiler les étrangers plutôt qu'à se laisser acculturer par eux. C'est ce dernier point qui nous manque. Précisons également que notre politique d'immigration devrait répondre à *nos* besoins, et non aux besoins des étrangers.

REVENIR À « CANADIEN-FRANÇAIS »

Notre nationalisme aurait intérêt à réhabiliter le terme *Canadien français* pour clarifier la question identitaire. Le rapport Bouchard-Taylor (2008) parlait lui-même des « Québécois canadiens-français » et de « l'identité héritée du passé canadien-français », ce qui prouve que le concept n'est pas complètement désuet. L'indépendantiste Raoul Roy allait plus loin : il voulait récupérer le terme *Canadien*, que les Anglais nous ont



Raoul Roy : la République du Canada.

Source : [Patrimoine Beauceville](#).

dérobé au XIX^e siècle. Il proposait que le Québec souverain prenne le nom de « République du Canada », en laissant aux Anglais le nom de « *Dominion of Canada* ». Ce n'est sans doute pas plus curieux que l'Afrique qui compte deux Congo : la République du Congo (Brazzaville) et la République démocratique du Congo (Kinshasa). Pour ma part, je me contenterais d'un retour à *Canadien français*. Raoul Roy avait peut-être raison du point de vue historique, mais il ne faut pas trop en demander. Le passage de *Canadien* à *Canadien français* n'a pas marqué un changement de pôle identitaire, contrairement à celui de *Canadien*

français à *Québécois*. À la limite, j'accepterais même d'en rester au terme *Québécois*, si l'on y tient absolument, mais à condition qu'on le comprenne au sens du peuple français qui habite la « Laurentie » depuis le XVII^e siècle, et non pas au sens de la société cosmopolite que l'on souhaite édifier sur les ruines de notre nationalité.

LE ROMAN «L'APPEL DE LA RACE»

Cependant, il ne suffit pas de se réapproprier le nom de Canadien français pour régler notre problème d'identité nationale. Encore faut-il mettre du contenu dans le contenant, illustrer le caractère de ce peuple français d'Amérique. Pour ce faire, nous devons redécouvrir l'œuvre de notre historien national, le chanoine Lionel Groulx. Les peuples ont souvent un « historien national » qui a su, par son talent littéraire, exprimer l'âme de sa patrie. C'est Jules Michelet pour la France républicaine, George Macaulay pour l'Angleterre libérale, George Bancroft pour les États-Unis ou Donald Creighton pour le Canada anglais. Chez nous, Lionel Groulx incarne une « certaine idée du Canada français », une idée qui pourrait, encore aujourd'hui, inspirer un mouvement de renaissance nationale, l'idée de la « plénitude de notre vie française ».

Mais en quoi consiste la « plénitude de notre vie française »? En 1922, Lionel Groulx publia un roman à thèse, intitulé *L'appel de la race*, pour exposer les principes du nationalisme intégral³. Ce roman, de style barrésien, fut le premier best-seller de l'histoire littéraire du Québec. Réédité à plusieurs reprises, il a soulevé, et il soulève encore, beaucoup de controverses. L'ouvrage résume ce que l'on appelait en ce temps « l'esprit français ». Les jeunes nationalistes qui sont en quête de racines culturelles devraient lire ce classique de la littérature canadienne-française.

³ Lionel Groulx (sous le pseudonyme d'Alonié de Lestres), *L'appel de la race*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1922, 278 p.

Le héros, Jules de Lantagnac, est un Canadien français anglicisé qui part à la reconquête de son identité nationale. Ce brillant avocat, formé à l'Université McGill, a épousé une Anglaise, Maud Fletcher, la fille d'un haut fonctionnaire fédéral. La famille vit à Ottawa. Les quatre enfants ont été élevés dans la religion catholique, mais exclusivement dans la langue anglaise. Lantagnac décide, un peu tard, d'apprendre le français à ses enfants, déjà adolescents. Au début, son épouse voit cela d'un bon œil, car elle s' imagine qu'il ne s'agit que d'un divertissement de vacances. Mais elle se rebute lorsqu'elle constate que son mari a vraiment l'intention de franciser sa famille. La situation se complique lorsque Lantagnac se fait élire à la Chambre des Communes pour prendre la défense des écoles françaises de l'Ontario. Nous sommes en 1916. Le règlement 17 du ministère de l'éducation interdit l'usage du français dans les écoles bilingues de l'Ontario. Maud prévient Jules qu'elle divorcera s'il s'obstine à soutenir les Franco-Ontariens. En tant que catholique, Jules de Lantagnac se demande s'il peut prendre le risque de briser son mariage pour une question politique, si juste soit-elle. C'est le « dilemme cornélien » qui oppose le devoir domestique (famille) au devoir social (patrie). Fidèle à l'esprit de la littérature classique du XVII^e siècle, Groulx répond que le devoir social doit l'emporter sur le devoir domestique. Le directeur spirituel de Lantagnac, le Père Fabien, rassure son dirigé en lui expliquant la règle du « volontaire indirect ». Si Lantagnac fait un geste bon en soi (défendre la langue française), mais qu'il en découle une conséquence mauvaise (divorce), il n'en porte pas la responsabilité morale puisqu'il ne l'a ni provoqué ni voulu directement. En définitive, c'est Maud qui commet un péché en demandant le divorce. Lantagnac prononce au Parlement un discours en faveur des écoles françaises de l'Ontario. Maud quitte son mari. Les enfants se divisent. William et Nellie appuient leur mère en restant anglais. Wolfred et Virginia prennent le parti de leur père en devenant français. Jules de Lantagnac a fait noblement son devoir patriotique, mais c'est un homme brisé.

L'appel de la race est un roman allégorique. Chaque personnage représente une facette du Canada de ce temps : Jules de Lantagnac, c'est la nation canadienne-française; Maud Fletcher, la nation canadienne-anglaise; le Père Fabien, c'est le clergé nationaliste; le beau-père, Davis Fletcher, incarne l'impérialisme britannique; le beau-frère, William Duffin, c'est l'Irlandais anglicisé, apostat et opportuniste; les frères Aitkens représentent la bourgeoisie anglo-saxonne; le jeune William, c'est l'orangiste francophobe; Nellie, la jeunesse anglaise inculte et hautaine; Wolfred est un militant de *L'Action française*; la pieuse Virginia symbolise l'union de la langue française et de la foi catholique. Quant au divorce, on peut l'interpréter comme l'inévitable, voire souhaitable, séparation politique du Canada français et du Canada anglais.

On retrouve dans *L'appel de la race* les principaux thèmes du nationalisme canadien-français traditionnel:

1. L'esprit français repose sur la foi catholique et la culture classique.
2. Le nationalisme doit être subordonné au catholicisme.
3. Le nationalisme intégral englobe tous les aspects de la vie sociale et personnelle.
4. L'enracinement national élève l'homme à l'universel.
5. Le nationalisme est supérieur au cosmopolitisme.
6. Les sources de la patrie se trouvent à la campagne plutôt qu'à la ville.
7. La valeur d'un peuple est d'ordre spirituel plutôt que matériel.
8. La langue française et l'histoire nationale sont les piliers du patriotisme.
9. L'homogénéité ethnoculturelle est une force nationale.
10. Le français parlé au Canada n'est pas un « patois » méprisable, mais la pure langue française telle qu'on la parlait en France sous l'Ancien Régime.
11. L'éducation doit viser la culture générale plutôt que sur les connaissances techniques, en s'appuyant sur les humanités classiques : latin, grec, scolastique.
12. L'esprit d'*Action française* qui souffle sur la jeunesse est l'espoir de la patrie.

L'appel de la race dénonce également les facteurs qui menacent notre survivance nationale :

1. Le caractère matérialiste de la civilisation anglo-protestante.
2. Le mythe de la supériorité anglo-saxonne, et l'antinationalisme canadien-français qui en découle.
3. La primauté de l'économique sur le culturel et le spirituel.
4. L'anglomanie de la petite bourgeoisie canadienne-française.
5. Les dangers religieux, culturels et même psychologiques des mariages anglo-français.

6. La double hérédité qui affaiblit l'âme des enfants issus des mariages mixtes.
7. Le protestantisme diffus (morale subjective) que l'on acquiert en étudiant dans une institution anglaise comme l'Université McGill.
8. L'anglicisation qui conduit à l'apostasie, comme dans le cas des Irlandais.
9. L'esprit de parti (bleus vs rouges) qui divise les Canadiens français.
10. L'opportunisme et le carriérisme de la classe politique.
11. La perte des traditions, comme la bénédiction paternelle du Jour de l'An.
12. Le manque d'éducation patriotique dans les collèges classiques.
13. La tentation du désengagement politique sous prétexte de perfection spirituelle.
14. L'illusion de la concorde des deux races, dont rêvait Wilfrid Laurier.
15. Les caractères antifrçais et anticatholique du concept de *National Unity*.
16. L'impérialisme britannique et l'annexionnisme américain.
17. La nature artificielle des frontières canadiennes.

À la fin du roman, Jules de Lantagnac expose dans son discours à la Chambre des Communes, les problèmes de la Confédération canadienne :

1. Le manque d'unité géographique entre l'Ouest, le Centre et les Maritimes.
2. Le conflit d'intérêts économiques entre les provinces de l'Ouest, favorables au libre-échange, et celles de l'Est, plutôt protectionnistes.
3. L'impérialisme britannique des Canadiens anglais qui s'oppose au nationalisme strictement canadien des Canadiens français.
4. Le projet du gouvernement fédéral d'établir un système scolaire « national », qui serait en pratique anglophone et non-confessionnel.
5. Le fanatisme antipapiste et antifrçais de la Ligue d'Orange.

6. Le manque de respect des Canadiens anglais pour l'esprit binational du Pacte confédératif de 1867.
7. Le risque d'annexion du Canada par les États-Unis à cause du manque de patriotisme des provinces de l'Ouest.

Toutefois, Lantagnac ne se prononce pas ouvertement en faveur de la création d'un État français indépendant en Amérique du Nord, autrement dit de l'indépendance du Québec. En 1922, Lionel Groulx et *L'Action française* avaient pourtant pris un virage séparatiste. Mais Groulx n'a pas introduit cette idée dans *L'appel de la race*. Lantagnac se contente d'insister sur l'importance de l'homogénéité ethnique, culturelle et religieuse du Canada français, sans remettre en question le statut constitutionnel de la province de Québec.

En fait, l'idée maîtresse de *L'appel de la race* n'est pas l'indépendance du Québec, si nécessaire soit-elle, mais la restauration de l'intégrité nationale, la redécouverte de l'authentique « âme » canadienne-française. C'est une quête intérieure, le *gnôthi seauton* des Grecs : « Connais-toi toi-même ». Au-delà de sa personnalité individuelle, Lantagnac veut retrouver sa personnalité collective dans l'optique de la doctrine barrésienne du « racinement ». Un homme n'est complet que lorsqu'il se rattache à la Terre et aux Morts, à une patrie et à une histoire. Joseph de Maistre disait qu'il n'avait jamais rencontré d'Homme, mais qu'il avait rencontré des Français, des Anglais, des Allemands, des Russes, etc. L'homme universel, le citoyen du monde, n'existe que dans l'imagination des philosophes révolutionnaires. L'homme réel est issu d'une nation. En l'extirpant de sa culture d'origine, on le déracine et on l'affaiblit; mais on ne l'universalise pas. L'homme doit se rattacher au national pour s'élever à l'universel, tout comme un arbre doit avoir de profondes racines pour atteindre de hautes cimes. Le cosmopolitisme étend; il n'élève pas.

Après sa « conversion », Lantagnac deviendra l'archétype de « l'homme canadien-français », pétri de foi catholique, de culture classique, d'esprit latin et d'une certaine noblesse d'Ancien Régime. Les Québécois d'aujourd'hui doivent entreprendre une pareille recherche identitaire pour retrouver le Canadien français qui sommeille en eux. Commençons par le faire sur le plan individuel. Nous le ferons ensuite sur le plan collectif. « Si vous ne pouvez restaurer la France idéale dont vous rêvez, disait Maurice Barrès, restaurez-la d'abord en vous-même. » Mais prenez garde : la question nationale risque de vous conduire à la question de Dieu, car « toute grande question politique, écrivait Joseph de Maistre, est en définitive une question théologique ».

LA CRITIQUE DE L'APPEL DE LA RACE

Sur le plan littéraire, *L'appel de la race* est bien écrit, sans être un chef-d'œuvre. Selon Maurice Lemire, c'est « un bon roman à thèse, autant qu'un roman à thèse peut être bon⁴. » Mais ce sont surtout les idées de *L'appel de la race* qui ont soulevé la controverse⁵. Le propre d'un classique est de pouvoir être relu avec profit à différentes époques à la lumière des préoccupations contemporaines. De ce point de vue, *L'appel de la race* est vraiment un classique. Dans les années 1950, on le lisait en opposant le nationalisme traditionnel de *L'Action française* au néonationalisme de *Cité libre*. Dans les années 1970, on l'étudiait dans le contexte du débat sur l'indépendance du Québec. Aujourd'hui, on le jugerait surtout à la lumière de la problématique de l'immigration et du multiculturalisme.

À l'époque de la publication de *L'appel de la race*, la critique avait avancé des objections de nature bien différente. On dénonçait surtout l'image négative que Lionel Groulx présentait du mariage mixte, anglo-français. René du Roure, qui enseignait la littérature française à l'Université McGill, prétendait que l'auteur méprisait les « Français de France ». L'écrivain Louvigny Testard de Montigny qualifiait le roman de « crédo de l'intolérance », et il reprochait à Lantagnac d'avoir brisé sa famille en vertu des « fumeuses théories racistes de Gustave Le Bon » approuvées par « l'absolutisme moyenâgeux d'un psychopompe », le Père Fabien. En tant que supérieur du Séminaire de Québec et recteur de l'Université Laval, Mgr Camille Roy s'était senti visé par les propos de Lionel Groulx sur le manque d'éducation patriotique dans les collèges classiques à la fin du XIX^e siècle. Mgr Roy reprochait à Groulx de juger trop sévèrement la génération post-confédérative, qui avait cru en Wilfrid Laurier. De plus, il soutenait que le Père Fabien avait mal conseillé Lantagnac sur le plan spirituel, car le discours qu'il devait prononcer aux Communes contre le règlement 17 n'était pas assez important pour prendre le risque de voir sa famille sombrer dans le divorce.

Lionel Groulx a répondu à ses détracteurs, mais bien des années plus tard, dans ses *Mémoires*⁶. À l'époque, l'abbé Rodrigue Villeneuve, futur cardinal-archevêque de Québec, avait défendu la théologie du Père Fabien⁷. Cependant, ce fut surtout le polémiste Olivar Asselin qui tétanisa les critiques de *L'appel de la race* dans une conférence prononcée à la salle Saint-Sulpice, en 1923⁸ :

⁴ Maurice Lemire, « L'appel de la race », *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, tome 2 : 1900-1939, Montréal, Fides, 1978, p. 58.

⁵ Pierre Hébert et Marie-Pier Luneau, *Lionel Groulx et L'Appel de la race*, Montréal, Fides, 1996, p. 147-158.

⁶ Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome II, Montréal, Fides, 1971, p. 86-112.

⁷ J.-M.-Rodrigue Villeneuve, « L'Appel de la Race et la théologie du Père Fabien », *L'Action française*, février 1923, p. 82-103.

⁸ Olivar Asselin, « L'œuvre de l'abbé Groulx: L'Appel de la Race », *Pensée française*, Montréal, Éditions de l'Action canadienne-française, 1937, p. 151-164.

« Ce roman ne caricature pas les Anglais. Le vieil abruti de Fletcher se trouve dans tous les bureaux d'Ottawa. L'Anglais est un *Pithecanthropus Erectus* qui surgit dès qu'on critique l'empire. La banqueroute frauduleuse est acceptable pour tout *gentleman* anglais. Les jeunes *misses* aiment la France par-dessus nos têtes, mais elles n'ont que du mépris pour les *pea-soups* de l'Ontario. Quant aux Canadiens français anglomanes, ils n'ont aucun sens de l'honneur : Que lady Atchoum-Baker ouvre aux femmes de nos épiciers, de nos entrepreneurs en bâtiments, non pas ses salons, mais le quartier de ses domestiques, et deux sur trois ne voudront plus fréquenter ailleurs. »



Le critique littéraire Mgr Camille Roy et le polémiste Olivar Asselin

Source : [Wikipédia](#). Source : [Wikipédia](#).

Asselin reproche seulement à Lantagnac d'être trop gentil et de manquer de psychologie. D'après lui, « Maud n'attend qu'une bonne rossée de son seigneur et maître pour réintégrer le domicile conjugal, contrite, repentante et le cœur débordant d'amour. » La solution peut paraître machiste, mais il faut comprendre qu'Olivar Asselin s'amusait avec les mots.

Le polémiste lapide ensuite les critiques de Groulx. René du Roure est un « Français de France » qui ne comprend rien au Canada. Vendu aux Anglais, il « jetterait ses amis aux cannibales pour prouver sa largeur de vue ». Montigny est l'archétype du Canadien français acculturé d'Ottawa, un « diplomate » toujours prêt à s'écraser devant les Anglais, et qui envoie ses enfants aux « bonnes écoles anglaises ». Quant à Mgr Camille Roy, « il est de la génération d'éducateur québécois (sic) qui naguère encore marquait les fastes de l'Université Laval aux visites des princes de sang à la ferme de Saint-Joachim. (...) Il a des toiles d'araignée sur les yeux, du coton dans la boîte crânienne, les

narines et les oreilles. Il sort à l'instant de chez Toutankhamon. » Après la virulente sortie d'Olivar Asselin, plus personne n'osa critiquer *L'appel de la race*.

Le roman de Lionel Groulx est-il raciste? Rappelons d'abord que le mot « race » n'avait pas à cette époque la même connotation qu'aujourd'hui. On l'employait au sens de nationalité ou de groupe ethnique⁹. Le spécialiste de la littérature québécoise, Pierre Hébert, conclut que l'ouvrage de Groulx n'est pas raciste. Tout dépend, dit-il, de la manière dont on définit le racisme : « Si le racisme consiste à promouvoir ou préserver l'unité de la race, le roman de Groulx est alors raciste. (...) Si le racisme, en revanche, consiste à affirmer la supériorité d'une race sur une autre, alors *L'appel de la race* n'est pas raciste¹⁰. » Autrement dit, c'est un roman nationaliste, mais nullement raciste. Jules de Lantagnac dit d'ailleurs à son épouse, Maud : « Que me parlez-vous de race supérieure et de race inférieure? Je crois encore à la supériorité de la vôtre; en plus je crois aussi à la supériorité de la mienne; mais je les crois différentes voilà tout. Si vous me demandez à laquelle des deux vont mes préférences, respectez mon sentiment, Maud, comme je respecte le vôtre¹¹. »

À notre avis, Pierre Hébert a mal posé la question. *L'appel de la race* soutient effectivement la thèse de la « supériorité » de la nation canadienne-française sur la nation canadienne-anglaise, ou plus exactement la thèse de la supériorité de l'esprit français sur l'esprit anglo-saxon. Mais la question est de savoir si cette supériorité repose sur la race ou la culture. Or elle ne repose pas sur un quelconque facteur racial ou sociobiologique, comme dans la théorie nazie de la race aryenne. La supériorité de l'esprit français découle plutôt de la supériorité spirituelle du catholicisme sur le protestantisme, une idée qui allait de soi dans les milieux catholiques d'avant le Concile Vatican II.

LE NATIONALISME DU RAPPORT TREMBLAY

Alors, qu'est-ce qu'un Canadien français? Le rapport Tremblay (1956) répondait d'une manière intéressante à la question¹². Les principaux consultants de cette commission royale d'enquête, instituée par Maurice Duplessis pour étudier les problèmes constitutionnels, étaient les économistes Esdras Minville et François-Albert Angers, de l'École des Hautes études commerciales, et le Père Richard Arès, directeur de la revue des jésuites, *Relations*, tous trois disciples de Lionel Groulx.

⁹ Le *Petit Robert* définit le mot « race » comme un groupe naturel d'hommes qui ont des caractères semblables (physique, psychiques, culturels) provenant d'un passé commun => ethnie, peuple. Il le définit également comme un groupe ethnique qui se différencie par des caractères physiques héréditaires (couleur de la peau, forme de la boîte crânienne, proportion des groupes sanguins) => race blanche, jaune, noire. Au temps de Groulx, on l'employait surtout dans le premier sens, plus culturel. Aujourd'hui, on l'emploie davantage dans le second sens, plus biologique.

¹⁰ Hébert et Luneau, *Lionel Groulx et L'Appel de la race*, p. 144.

¹¹ Groulx, *L'appel de la race*, p. 70.

¹² Juge Thomas Tremblay, *Rapport de la commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, vol. II, 1956, p. 5-43.

Le rapport Tremblay commence par distinguer l'État, qui est une réalité politique, de la nation, qui est une réalité sociologique. La nation se caractérise par sa langue, ses lois et ses coutumes. Toute culture nationale est une interprétation particulière, plus ou moins consciente, d'une philosophie universelle. La culture nationale est donc une forme d'humanisme. Mais la civilisation universelle doit s'enraciner dans un milieu ethnique, qui doit rester homogène pour être efficace. Pour préserver leur homogénéité, les nations doivent rechercher l'autonomie économique et politique. Cela pose évidemment un problème dans un État binational comme le Canada. Mais la fusion des deux cultures nationales appauvrirait le pays dans son ensemble. La Confédération canadienne est une communauté politique plutôt que nationale. Elle devrait favoriser l'épanouissement des particularismes pour les inciter au dépassement, à la pleine réalisation d'eux-mêmes.

La culture canadienne-française, continue le rapport, est une forme particulière de l'universelle conception chrétienne de l'homme et de l'ordre. La France, et surtout la France du Grand Siècle, qui fut à l'origine du Canada, est l'une des plus authentiques réalisations de la civilisation chrétienne. Le peuple canadien est donc né français et chrétien. Or le génie français se reconnaît par son caractère rationnel, enclin au raisonnement et à la synthèse. Ce génie se retrouve dans la langue française, qui porte dans son vocabulaire et sa structure des principes d'ordre et de clarté; dans les coutumes et les institutions, qui en sont la transposition sociologique; dans les œuvres d'une élite qui a manifesté au monde ce que le génie français comporte d'universel.

Le rapport Tremblay affirme que le Canada français est une variante américaine de la Vieille France d'Europe. Sa culture nationale est *qualitative* parce qu'elle entend ordonner l'homme aux plus hautes aspirations : le beau, le vrai, le bien; elle est *spiritualiste*, car elle répugne à toute forme de matérialisme, doctrinaire ou pragmatique; elle est *personnaliste* parce qu'elle voit en l'homme un être doué d'intelligence et de libre volonté, et parce qu'elle rejette instinctivement toute forme de collectivisme et de totalitarisme; elle est *communautaire* dans le sens catholique du terme parce qu'elle veut insérer l'homme dans la société par la famille et les corps intermédiaires.

Trois concepts, qui découlent de la religion catholique, sont à la base de la vie sociale et politique canadienne-française : *le sens de l'ordre*, du respect des normes transcendantes, valables pour tous les hommes de tous les temps, telles qu'on les retrouve dans la doctrine sociale de l'Église; *le sens de la liberté*, non pas comme le droit de choisir ce que l'on veut, mais comme la possibilité réelle de parvenir à une fin légitime, d'accomplir la vocation naturelle et surnaturelle de l'homme, une liberté qui est indissociable de la responsabilité; *le sens du progrès*, vu comme un perfectionnement de la personne humaine selon l'ordre hiérarchique des valeurs, comme une élévation de son niveau intellectuel et moral, et non pas comme une simple augmentation des forces productives.

Le rapport Tremblay trace, par opposition, le portrait de la culture anglo-saxonne. Formé à l'école du protestantisme, du parlementarisme et du capitalisme, le génie anglais est pragmatique, peu porté à bâtir des théories et à s'en embarrasser. Il préfère la logique des faits à celle des principes; d'où sa liberté de mouvement sur le plan de l'action. La culture anglaise est chrétienne : elle reste donc qualitative, spiritualiste et personnaliste. Mais elle est individualiste et libérale plutôt que communautaire. Elle ne conçoit pas de la même manière les relations entre l'homme et la société. Le principe protestant du libre-examen fait de la religion une affaire privée plutôt que publique. La pensée sociale n'est donc pas soumise à un ordre transcendant. La politique et l'économie sont soustraites aux règles morales. La liberté individuelle prime sur le bien commun, qui ne consiste qu'à équilibrer les diverses libertés particulières des citoyens. En accord avec l'éthique protestante, les anglo-saxons assimilent le progrès au succès matériel, et plus particulièrement à l'accumulation des richesses. Les Anglais ont des âmes de conquérants et de dominateurs. Au Canada, leurs relations avec les Français n'ont jamais été harmonieuses, surtout dans le domaine économique.

L'historien Dominique Foisy-Geoffroy a qualifié le rapport Tremblay de « testament de la pensée traditionaliste canadienne-française¹³ ». Le gouvernement Lesage (1960-1966) a retenu du rapport la politique d'autonomie provinciale, mais il a délaissé le projet de société chrétienne et française proposé par les disciples de Groulx. Selon Foisy-Geoffroy, « la société québécoise [de 1960] est si obsédée d'un passé jugé arriéré qu'elle plonge tête baissée vers le progrès et l'avant-gardisme à tout prix, [en évitant de poser] ces questions qui nous interpellent toujours aujourd'hui : Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce qu'une bonne vie? Comment la politique peut-elle les servir¹⁴? »

CONCLUSION

Le Canadien français authentique est pétri de foi catholique, de culture classique, d'un nationalisme qui s'élève jusqu'à l'humanisme, et d'une certaine noblesse d'Ancien Régime qui rejette instinctivement le culte de l'argent et les mythes de la société de consommation.

J'invite tous ceux qui voudraient reconstituer en eux-mêmes la plénitude de leur vie française à regarder le documentaire de Pierre Patry (ONF 1960) sur le chanoine Lionel Groulx pour découvrir l'âme d'un vrai Canadien français qui faisait de la langue la gardienne de la foi.

[La causerie se termine par la présentation du documentaire¹⁵.]

¹³ Dominique Foisy-Geoffroy, « Le Rapport de la Commission Tremblay (1953-1956), testament politique de la pensée traditionaliste canadienne-française », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 3 (hiver 2007), p. 257-294.

¹⁴ *Ibid.*, p. 294.

¹⁵ http://www.onf.ca/film/chanoine_lionel_groulx_historien/

AU SUJET DE L'AUTEUR



Jean-Claude Dupuis Ph.D. – Source : [Mouvement Tradion Québec](#).

Né en 1961, Jean-Claude Dupuis a étudié au Collège de L'Assomption, au Cégep de Saint-Jérôme, à l'Université de Montréal et à l'Université Laval. Diplômé en histoire, en droit et en pédagogie, il fut procureur de la couronne pendant quelques années avant de faire une maîtrise sur *L'Action française de Montréal (1917-1928)*, sous la direction de Pierre Trépanier, et un doctorat sur *Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898)*, sous la codirection de Brigitte Caulier et Nive Voisine. Spécialisé en histoire intellectuelle et religieuse du Québec des XIX^e et XX^e siècles, boursier du Fonds FCAR et du CRSHC, il a présenté plusieurs communications dans les sociétés savantes et publié des articles dans diverses revues, notamment la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *L'Action nationale*, *Études d'histoire religieuse* et *Le Sel de la Terre*. Il a remporté le Prix Guy-Frégault (1994), décerné par l'Institut d'histoire de l'Amérique

française, pour son article sur « *La pensée économique de L'Action française* ». Il enseigne présentement l'histoire et l'éthique et culture religieuse à l'École Sainte-Famille (Lévis), une institution catholique traditionnelle liée à la Fraternité Saint-Pie-X. Se considérant comme un héritier du nationalisme groulxien, il n'hésite pas à critiquer le bilan de la Révolution tranquille et les valeurs matérialistes du Québec contemporain. En accord avec la doctrine sociale de l'Église, il prône un humanisme chrétien fondé sur l'enracinement national et communautaire dans un esprit d'ouverture aux différenciations culturelles. En tant qu'historien catholique, il entend défendre la mémoire de l'Église, qui est si malhonnêtement discréditée par un certain anticléricalisme médiatique. Résolument hostile au modernisme de Vatican II, il pense qu'il faut « tout instaurer dans le Christ », suivant les mots du pape saint Pie X (*Omnia instaurare in Christo*).

DU MÊME AUTEUR

Ouvrages numériques

Le cardinal Taschereau et le catholicisme libéral (1820-1898), condensé de thèse de doctorat, Fondation littéraire Fleur de Lys, Lévis, 2014, 316 p. Téléchargement gratuit.

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.2.htm>

Un combat identitaire: L'Action française de Montréal (1917-1928), Fondation littéraire Fleur de Lys, Lévis, 2013, 118 p. Téléchargement gratuit.

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.1.htm#suivi>

Thèse et mémoire

Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898), thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2006, 415 p. Codirection : Brigitte Caulier et Nive Voisine.

Nationalisme et catholicisme. L'Action française de Montréal (1917-1928), mémoire de M.A. (histoire), Université de Montréal, 1992, 329 p. Direction : Pierre Trépanier.

Articles de revues savantes

« Réformisme et catholicisme. La pensée sociale d'Arthur Saint-Pierre », *Bulletin du regroupement des chercheurs-chercheuses en histoire des travailleurs et des travailleuses du Québec*, vol. 17, n° 1 (hiver 1991), p. 25-61.

« Pour une éducation nationale. La pensée pédagogique de *L'Action française* (1917-1928) », *Cahiers d'Histoire de l'Université de Montréal*, vol XIII, n° 1 (printemps 1993), p. 34-47.

« La pensée économique de *L'Action française* (1917-1928) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 47, n° 2 (automne 1993), p. 193-219.

« La pensée religieuse de *L'Action française* (1917-1928) », *SCHEC : Études d'histoire religieuse*, n° 59 (1993), p. 73-88.

« La pensée politique de *L'Action française* de Montréal (1917-1928) », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 2 (été 1994), p. 27-43.

« La revue *Relations* et le Concile Vatican II », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 6 (automne 1996), p. 33-50.

« L'appel au chef. Lionel Groulx et l'action politique », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 8 (automne 1997), p. 94-99.

« Antonio Perrault et le nationalisme juridique », *L'Action nationale*, vol. 81, no 7 (septembre 1991), p. 1007-1009.

« Le retour de Cité Libre », *L'Action nationale*, vol. 81, n° 8 (octobre 1991), p. 1043-1052.

« Histoire de la Ligue : la pédagogie française », *L'Action nationale*, vol. 81, n° 8 (octobre 1991), p. 1114-1119.

« Histoire de la Ligue : le problème économique », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 1 (janvier 1992), p. 98-102.

« Histoire de la Ligue : le nationalisme de *L'Action française* », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 2 (février 1992), p. 229-234.

« Histoire de la Ligue : nationalisme et catholicisme », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 4 (avril 1992), p. 526-532.

« Réformisme et catholicisme : la pensée sociale d'Arthur Saint-Pierre », *Bulletin du regroupement des chercheurs/chercheuses en histoire des travailleurs et travailleuses du Québec*, vol. 17, n° 1, hiver 1991, p. 25-61.

« Défense de l'Inquisition », *Le Sel de la Terre*, n° 29 (été 1999), p.154-168.

« Mgr Ignace Bourget et l'ultramontanisme canadien-français (1799-1885) », *Le Sel de la Terre*, n° 38 (automne 2001), p. 137-166.

« Nationalisme, catholicisme et séparatisme dans l'entre-deux-guerres », dans Michel SARRA-BOURNET et Jocelyn SAINT-PIERRE, dir. *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001.

« Remarques sur le crédit social », dans Gilles Gagné, dir. *L'antilibéralisme au Québec* (Les séminaires Fernand-Dumont), Québec, Nota Bene, 2003, p. 33-39.

« Télévision et éducation », *Le Sel de la Terre*, n° 51 (hiver 2004-2005), p. 128-134.

« Au cœur de la Révolution tranquille, la réforme scolaire au Québec (1960-1970), *Le Sel de la Terre*, n° 72 (printemps 2010), p. 169-194.

« Le Frère André de Montréal, apôtre de saint Joseph et thaumaturge (1845-1937) », *Le Sel de la Terre*, n° 76 (printemps 2011), p. 56-69.

« Histoire de la survivance canadienne-française », *Civitas*, n° 34 (décembre 2009), p. 47-51.

« Lionel Groulx (1878-1967) et le combat identitaire canadien-français », *Civitas*, n° 38 (janvier 2011), p. 61-65.

Articles numériques

« Que penser de Pierre Karl Péladeau? », *Blog Tradition-Québec*, 17 février 2015 (recension) :

<http://www.tradition-quebec.ca/2015/02/que-penser-de-pierre-karl-peladeau.html>

« Le chanoine Lionel Groulx et le combat identitaire canadien-français », *Blog Tradition-Québec*, 23 mars 2015 :

<http://www.tradition-quebec.ca/2015/03/le-chanoine-lionel-groulx-et-le-combat.html>

« Qu'est-ce qu'un Canadien-Français? », *Blog Tradition-Québec*, 19 décembre 2015.

<http://www.tradition-quebec.ca/2015/12/jean-claude-dupuis-quest-ce-quun.html#more>

Conférences vidéos

« Les Patriotes de 1837 et le nationalisme canadien-français », entrevue accordée au blog *Le Bonnet des Patriotes* (11 avril 2015) :

<http://www.lebonnetdespatriotes.net/lbdp/index.php/component/k2/item/2231-les-patriotes-de-1837-et-le-nationalisme-canadien-français-entretien-avec-jean-claude-dupuis>

<https://www.youtube.com/watch?v=hBm-pEzgUhs&feature=youtu.be>

« La Révolution tranquille et la destruction de la société canadienne-française », conférence prononcée au Mouvement Tradition-Québec, 15 mai 2015 :

<http://www.tradition-quebec.ca/search/label/Conf%C3%A9rences>

<https://www.youtube.com/watch?v=ri7lSsxary8>

« Qu'est-ce qu'un Canadien français? », conférence prononcée au Mouvement Tradition-Québec, 21 novembre 2015 :

<http://www.tradition-quebec.ca/2015/12/video-conference-de-jean-claude-dupuis.html>

<https://www.youtube.com/watch?v=JVJoTMY7rnU>

« Le Christ-Roi dans l'histoire du Québec », conférence prononcée aux *Journées québécoises du Christ-Roi*, Québec, 5 septembre 2015.

<https://www.youtube.com/watch?v=j8fbfBSF36M>

« Libéralisme et antichristianisme », conférence prononcée aux *Journées québécoises du Christ-Roi*, Québec, 5 septembre 2015.

Journées québécoises du Christ-Roi 2015 :

<https://www.youtube.com/watch?v=Doo78yzsoAs>

DVD/CD des *Journées québécoises du Christ-Roi* 2016 en vente sur :

<http://editions-nova-francia.ca/>

COMMUNIQUER AVEC L'AUTEUR

Adresse électronique de l'auteur

jeanclaudedupuis@videotron.ca

***Page dédiée aux livres de cet auteur sur le site web de la
Fondation littéraire Fleur de Lys***

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.1.htm>

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.2.htm>

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.3.htm>

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	3
RÉSUMÉ.....	5
PRÉSENTATION	6
LE CHRIST-ROI DANS L'HISTOIRE DU QUÉBEC.....	11
SOUS LE RÉGIME FRANÇAIS (1534-1760).....	11
La Nouvelle-France et les Amérindiens.....	12
Une colonie catholique	12
Samuel de Champlain (1608)	16
L'épopée mystique	18
Les saints de Montréal (1642).....	19
Une Église romaine	19
Les saints de Québec (1659)	20
La colonie royale	22
L'esprit des Lumières	23
Le mythe de la Conquête providentielle	26
SOUS LE RÉGIME BRITANNIQUE (1760-1867)	27
Une Église opprimée	27
Le miracle de la survivance	29
Une Église tolérée	29
La nation canadienne	33
Les Patriotes de 1837	35
La réaction catholique.....	37
L'anticléricalisme.....	41
SOUS LE RÉGIME CANADIEN (1867 À NOS JOURS).....	43
La divergence Bourget/Taschereau.....	43
Catholicisme libéral et ultramontanisme	45

L'erreur de Rome	46
Un Québec catholique libéral.....	48
La lutte des deux étendards.....	53
Le duplessisme	57
La Révolution tranquille	61
La déchristianisation	67
Le retour du Christ-Roi	68
L'ÉGLISE ET LE LIBÉRALISME	70
QU'EST-CE QUE LE LIBÉRALISME ?	72
LA PHILOSOPHIE DES DROITS DE L'HOMME	75
LA DOCTRINE DES DEUX GLAIVES.....	78
LES CONDAMNATIONS DU SYLLABUS	81
LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE.....	83
LA FORME DE L'ÉTAT CHRÉTIEN.....	84
LE PIÈGE DU CATHOLICISME LIBÉRAL.....	87
LA RÉVOLUTION CONCILIAIRE	90
LA LIBERTÉ RELIGIEUSE ET L'ŒCUMÉNISME	96
CONCLUSION.....	97
LE VRAI VISAGE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE	100
LA SECTE PHILOSOPHIQUE	103
LA CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ	107
LA RELIGION CIVIQUE.....	111
L'ÉGLISE CONSTITUTIONNELLE.....	112
LA DÉCHRISTIANISATION DE L'AN II	114
LE SANS-CULOTTE DE NAZARETH	119
L'ANTÉCHRIST RÉVOLUTIONNAIRE	120
ÉGALITÉ ET ÉVANGILE	121
CONCLUSION.....	123

LE CANADA ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE	125
LE CANADA DU SIÈCLE DES LUMIÈRES	125
UN CANADA PRO-RÉVOLUTIONNAIRE (1789-1792)	130
UN CANADA CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE (1793-1815)	132
LES INTRIGUES FRANÇAISES AU CANADA	136
LES TROUBLES DE 1794 ET 1796	138
LE MYTHE DE LA CONQUÊTE PROVIDENTIELLE	140
UN PEU D'HISTOIRE-FICTION	142
CONCLUSION.....	143
LES PATRIOTES DE 1837	144
MGR IGNACE BOURGET	161
LE DISCIPLE DE MGR LARTIGUE.....	164
LA RENAISSANCE CATHOLIQUE DE 1840.....	171
L'ALLIANCE POLITIQUE AVEC LAFONTAINE	178
LA CONDAMNATION DE L'INSTITUT CANADIEN.....	181
QUÉBEC CONTRE MONTRÉAL	184
LE DÉMEMBREMENT DE LA PAROISSE NOTRE-DAME.....	186
LA QUERELLE UNIVERSITAIRE.....	187
LE PROGRAMME CATHOLIQUE DE 1871	190
LA LETTRE PASTORALE DE 1875	192
LE MANDEMENT DIOCÉSAIN DE 1876.....	195
L'INTERVENTION DE ROME	195
LA VRAIE NATURE DU LIBÉRALISME CANADIEN	198
LE SAINT ÉVÊQUE	199
DÉFENSE DE L'INQUISITION	201
LE POUVOIR DE CONTRAINTE RELIGIEUSE	203
LE PÉRIL CATHARE	207
LE PÉRIL MARRANE	211

LA PROCÉDURE INQUISITORIALE.....	214
CONCLUSION.....	221
LE CANADA FRANÇAIS ET LES ÉTATS-UNIS.....	224
LA CONQUÊTE	225
FLEURY MESPLET.....	226
LOUIS-ANTOINE DESSAULLES.....	228
LAURENT-OLIVIER DAVID	229
MGR LOUIS-ADOLPHE PAQUET.....	231
LIONEL GROULX	233
JULES-PAUL TARDIVEL.....	234
LE QUÉBEC AMÉRICANISÉ	237
CONCLUSION.....	239
LE NATIONALISME GROULXIEN	240
L’ACTION FRANÇAISE DE MONTRÉAL.....	241
LA RECONQUÊTE ÉCONOMIQUE	242
L’ÉTAT FRANÇAIS.....	242
NATIONALISME ET CATHOLICISME	243
UN CONTRE-RÉVOLUTIONNAIRE TRANQUILLE	244
LA RENAISSANCE NATIONALE	244
NOTRE GRANDE SŒUR DE PARIS	249
LA PENSÉE ÉCONOMIQUE DE L’ACTION FRANÇAISE	257
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE.....	259
ÉDOUARD MONTPETIT : ÉPARGNE ET INSTRUCTION.....	264
L’ENQUÊTE DE 1921	269
ESDRAS MINVILLE : LE RÉGIONALISME ÉCONOMIQUE	274
UN PROJET ALTERNATIF DE MODERNISATION.....	281
CONCLUSION.....	284

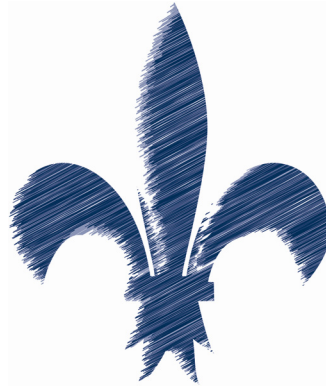
LIONEL GROULX ET MAURICE DUPLESSIS	286
L'ACTUALITÉ DE LIONEL GROULX	293
LE SAINT FRÈRE ANDRÉ	300
UN FRÈRE HUMBLE MAIS ÉTONNANT	301
À SON BOURREAU DE TRAVAIL	306
UN SAINT APOLITIQUE?	308
LA DÉVOTION À SAINT JOSEPH	312
L'ORATOIRE DU MONT-ROYAL	314
L'ULTIME SACRIFICE	318
LE MIRACLE DE LA CANONISATION	320
BIBLIOGRAPHIE	321
LE CRÉDIT SOCIAL	323
LE CORPORATISME SOCIAL	332
LA FAILLITE DU CAPITALISME	333
LES PRINCIPES DU CORPORATISME	335
CORPORATISME SOCIAL ET CORPORATISME POLITIQUE	336
CORPORATISME ET NATIONALISME	337
CONCLUSION	338
ARTHUR SAINT-PIERRE ET LE SYNDICALISME CATHOLIQUE	340
LE CATHOLICISME SOCIAL	341
NATIONALISME ET SYNDICALISME	345
L'ANTISOCIALISME	346
L'ANTILIBÉRALISME	348
LE SYNDICALISME CATHOLIQUE	350
L'ORGANISATION PROFESSIONNELLE	353
LES RÉFORMES SOCIALES	356
LA GRANDE DÉPRESSION DE 1929	361

CONCLUSION.....	363
LE DRAPEAU NATIONAL.....	364
LES ORIGINES DU FLEURDELISÉ.....	366
L'ÈRE DES TRICOLORES.....	367
LE CARILLON-SACRÉ-CŒUR.....	370
LA QUERELLE DU SACRÉ-CŒUR.....	372
CONCLUSION.....	374
LA MISSION DE L'HISTOIRE NATIONALE	375
QU'EST-CE QU'UNE NATION?	377
LES MYTHES FONDATEURS.....	383
LES HÉROS DE LA NOUVELLE-FRANCE.....	385
CONCLUSION.....	387
QUAND LE CLERGÉ PRÉPARE LA RÉVOLUTION.....	389
L'ACTION CATHOLIQUE	390
LA PRÉPARATION AU MARIAGE	390
LE CONTRÔLE DES NAISSANCES	391
LES FAUX CONSERVATEURS	392
UN LIVRE MAL ÉCRIT	393
LEÇONS À TIRER	393
LES JÉSUITES ET LE CONCILE VATICAN II	395
L'AVANT-CONCILE (1958-1962).....	396
LE CONCILE (1962-1965)	402
L'APRÈS-CONCILE (1966-1968).....	407
CONCLUSION.....	414
LA RÉFORME PARENT	416
LE SYSTÈME SCOLAIRE AVANT 1960.....	419
LE GOUVERNEMENT LESAGE (1960-1966)	424

LE RÉFORMATEUR : PAUL GÉRIN-LAJOIE.....	425
LA COMMISSION ROYALE D'ENQUÊTE.....	427
LA PRÉPARATION MÉDIATIQUE.....	429
L'ESPRIT DU RAPPORT PARENT.....	432
L'ATTITUDE DE L'ÉPISCOPAT.....	435
LA MORT DES HUMANITÉS.....	439
LA CONFESSIONNALITÉ SCOLAIRE.....	443
LA CONTRE-RÉVOLUTION MANQUÉE.....	449
CONCLUSION.....	451
QU'EST-CE QU'UN CANADIEN-FRANÇAIS?.....	455
DE FRANÇAIS À CANADIEN-FRANÇAIS.....	455
DE CANADIEN-FRANÇAIS À QUÉBÉCOIS FRANCOPHONE.....	458
DES AMÉRICAINS FRANCOPHONES.....	462
UN NATIONALISME PIÉGÉ.....	463
L'INTÉGRATION DES IMMIGRANTS.....	464
REVENIR À « CANADIEN-FRANÇAIS ».....	464
LE ROMAN « <i>L'APPEL DE LA RACE</i> ».....	465
LA CRITIQUE DE L'APPEL DE LA RACE.....	470
LE NATIONALISME DU RAPPORT TREMBLAY.....	472
CONCLUSION.....	474
AU SUJET DE L'AUTEUR.....	475
DU MÊME AUTEUR.....	477
Ouvrages numériques.....	477
Thèse et mémoire.....	477
Articles de revues savantes.....	477
Articles numériques.....	479
Conférences vidéos.....	480
COMMUNIQUER AVEC L'AUTEUR.....	481

TABLE DES MATIÈRES.....	482
ÉDITON ÉCOLOGIQUE	490
ACHEVÉ D'IMPRIMER.....	491

Fondation littéraire Fleur de Lys



Éditeur écologique

L'édition en ligne sur Internet contribue à la protection de la forêt parce qu'elle économise le papier.

Nos livres papier sont imprimés à la demande, c'est-à-dire un exemplaire à la fois suivant la demande expresse de chaque lecteur, contrairement à l'édition traditionnelle qui doit imprimer un grand nombre d'exemplaires et les pilonner lorsque le livre ne se vend pas. Avec l'impression à la demande, il n'y a aucun gaspillage de papier.

Nos exemplaires numériques sont offerts sous la forme de fichiers PDF. Ils ne requièrent donc aucun papier. Le lecteur peut lire son exemplaire à l'écran ou imprimer uniquement les pages de son choix.

<http://manuscritdepot.com/edition/ecologique.htm>

Achevé en

Juillet 2016

Édition et composition

Fondation littéraire Fleur de Lys inc.

Adresse électronique

contact@manuscritdepot.com

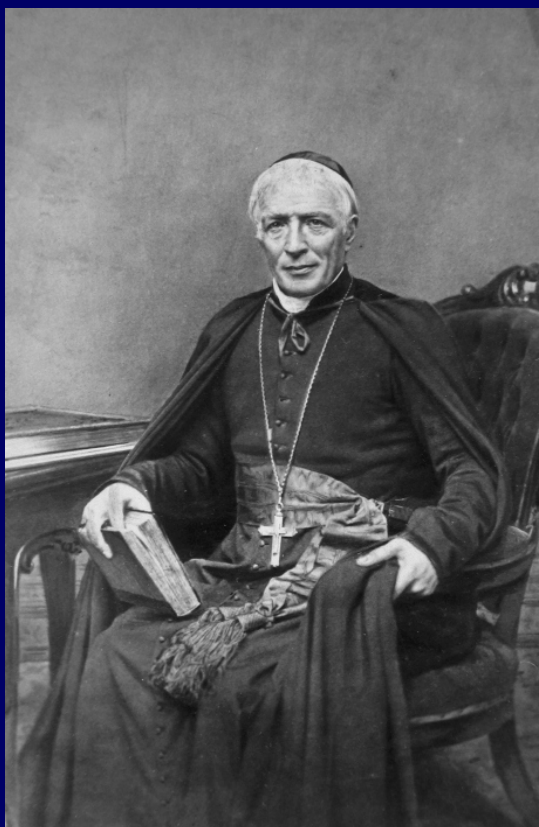
Site Internet

www.manuscritdepot.com

*Imprimé à la demande en format numérique
au Québec à compter de*

Juillet 2016

LE SIÈCLE DE MGR BOURGET



Mgr Ignace Bourget (1862). Source : [Wikipédia](#)

Le Siècle de Mgr Bourget (1840-1960), c'est le temps où la langue française était gardienne de la foi catholique, le temps où notre combat pour la survivance nationale visait à édifier en Amérique du Nord une société véritablement distincte de la civilisation matérialiste anglo-saxonne, le temps où l'on défendait une culture particulière, baignée d'humanisme chrétien et de classicisme français. Loin d'être une époque de Grande Noirceur, ce fut, au contraire, l'Âge d'Or de la nationalité canadienne-française. La flamboyante personnalité de Mgr Ignace Bourget, le « saint évêque de Montréal », illustre une « certaine idée du Canada français ». Cette idée fut battue en brèche par l'anticléricalisme, l'anglomanie et le libéralisme, avant d'être systématiquement déconstruite par la Révolution tranquille. Mais la renaissance de « l'esprit français » pourrait libérer le Québec de la médiocrité culturelle contemporaine.

Notre recueil d'essais historiques entend réhabiliter la noblesse des idéaux, et surtout la valeur des principes, qui étaient à la base du nationalisme catholique canadien-français d'avant la Révolution tranquille. En abordant des thèmes comme la Révolution française, les Patriotes de 1837, l'ultramontanisme, l'inquisition, le groulxisme, la sainteté du frère André, la doctrine sociale de l'Église, la Réforme Parent et le Concile Vatican II, nous verrons que l'histoire du Québec fut, au-delà de la rivalité entre les Français et les Anglais, le terrain de la « lutte des deux étendards », dont parlait saint Ignace de

Loyola, l'étendard de la Cité de Dieu contre l'étendard de l'Esprit du Monde.

Aujourd'hui, les Québécois n'ont plus guère d'enthousiasme, ni pour le « modèle social-démocrate » ni pour la « mondialisation des marchés ». La Révolution tranquille a produit un vide spirituel et culturel. Le Québec des *Belles-Sœurs* ne vaut pas le Canada français de *Maria Chapdelaine*. Une certaine nostalgie imprègne l'âme de nos contemporains : le souvenir de l'époque où nous savions qui nous étions, et pourquoi nous vivions. Notre ouvrage entend faire connaître le Siècle de Mgr Bourget pour offrir des pistes de réflexions dans la crise d'identité de la société québécoise actuelle. L'histoire est maîtresse de vie, disait Cicéron.



Depuis 2003

Fondation littéraire Fleur de Lys

Le premier éditeur libraire francophone
à but non lucratif en ligne sur Internet

<http://manuscritdepot.com/>

ISBN 978-2-89612-503-6