

La laïcité québécoise est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république¹

par Jean-François Laniel

dans E.-Martin Meunier (dir), *Le Québec et ses mutations culturelles : sept questions pour l'avenir d'une société*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa (en révision).

« Né de la dissolution de la société canadienne-française, le Québec actuel n'a pas quarante ans et demeure à cette heure une hypothèse, 'un projet à l'horizon d'un peuple', précisément. À moins qu'il ne faille renverser la formule : la Révolution tranquille ayant dépensé tant d'énergie à ériger des cadres juridiques et administratifs, on peut se demander si, maintenant, ce n'est pas le *peuple québécois* qui reste un *projet à l'horizon d'un État*. »²

Jean-Jacques Simard

La société québécoise, à l'instar de nombreuses nations occidentales, est confrontée à l'enjeu d'un pluralisme culturel et religieux croissant. À la fois quantitatif et qualitatif, ce pluralisme concerne aussi bien la hausse relative et absolue des populations d'origines étrangères que la diversification de leur provenance. Célébré par les uns, abordé avec inquiétude par les autres, ce pluralisme culturel et religieux ne manque pas de questionner l'ensemble des institutions d'encadrement social des sociétés occidentales, et de soumettre au débat public et savant les différents modèles d'intégration, ceux de l'école et du régime de laïcité, en passant par la citoyenneté et l'identité nationale. En ce sens, le fait pluraliste sonde la définition de la société d'accueil, sa culture publique commune et les modalités de son « vivre-ensemble ». Il appelle à un retour réflexif sur les traditions et les institutions sociétales; il est l'occasion de bilans, de ceux qui portent à la lumière du jour nombre de traits sociétaux, connus et méconnus, anciens et nouveaux, persistants et changeants; il révèle tout autant les lignes de fractures sociétales que les préoccupations et enjeux partagés.

Au Québec, c'est avec vigueur que l'enjeu de la définition et de la composition de la nation québécoise est revenu à l'ordre du jour depuis quelques années, se fixant tout particulièrement sur la nature d'une hypothétique laïcité à *la québécoise* et interrogeant, par le fait même, le projet de la Révolution tranquille et son héritage en matière de gestion du fait religieux. Car, se demander si la *laïcité québécoise* est achevée, c'est se demander ce qui en constitue l'horizon propre; c'est se questionner sur sa trame

¹ Une première version de ce texte a été présentée le 30 avril 2014 lors d'une journée d'étude consacrée à la Charte québécoise de la laïcité, organisée par Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, du *Groupe Sociétés, religions et laïcités*, de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) et du Centre national de la recherche scientifique, à Paris, dans le cadre des activités du programme *Pluralisme, démocratie, religions et laïcités*. Nous les remercions vivement, ainsi que E.-Martin Meunier, Joseph Yvon Thériault et Chantelle Reinhardt pour leurs judicieux et inestimables commentaires.

² En italiques dans le texte. À moins d'avis contraire, les italiques dans les citations sont des auteurs eux-mêmes. Jean-Jacques Simard, « La culture québécoise : question de nous », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 14, 1990, p. 131. L'extrait interne à la citation, entre guillemets, est tiré de Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 11.

historique, sur les termes qui ont conditionné ses choix en matière de religion; c'est, ce faisant, considérer l'effet structurant du catholicisme, religion historique de la majorité nationalitaire, autour de laquelle s'est pensée et construite la laïcité québécoise; c'est, par ailleurs, situer le Québec parmi la diversité des modèles de laïcité-sécularisation, *a fortiori* les États-Unis et la France, qui ont, de part et d'autre du récent débat sur la laïcité au Québec, servi de modèles d'inspiration et d'anticipation. Entre société neuve et république, entre laïcité ouverte et laïcité stricte, nous nous proposons à notre tour de réfléchir au parcours et à l'horizon laïques de la « petite nation » québécoise, en accordant une attention toute particulière à l'héritage du catholicisme québécois depuis la Révolution tranquille. Celui-ci, en effet, nous semble essentiel afin de mieux comprendre, dans leurs ambivalences, aussi bien le rapport général des Québécois francophones à la religion que leurs pratiques en matière de gestion du fait religieux.

Précisions préliminaires - Modernités et laïcités multiples

Comme le disait Louis Dumont, rares sont les occasions d'« aperception sociologique »³, celles à partir desquelles une société s'ouvre et se révèle au regard de l'observateur. C'est pourtant ce qu'induit le pluralisme culturel et religieux contemporain qui, tel un effet miroir, souligne la diversité des sociétés et des paramètres qui en orientent les débats et les choix. En effet, la transformation empirique des sociétés ne se transpose pas directement et naturellement sous une même forme universelle de politiques publiques : le pluralisme culturel et religieux, comme tout phénomène social, s'inscrit à même des cadres institutionnels et des matrices culturelles nationalement variés, qui en font la médiation et l'interprétation. Ce constat, pour reprendre l'expression popularisée par le sociologue israélien Schmuël N. Eisenstadt, est plus généralement celui des analyses en termes de « modernités multiples »⁴, qui accordent une grande importance aux aspects structurants, intégrateurs et différenciés, des « sociétés globales »⁵. En réponse aux thèses modernistes classiques qui pronostiquaient l'évolution univoque des sociétés suivant leur industrialisation et leur urbanisation, le changement social à l'aune des « modernités multiples » est plutôt appréhendé sous la forme de défis ou d'enjeux, touchant différemment les sociétés, et pour lesquels les réponses sont potentiellement aussi nombreuses que leurs finalités. Ce constat, et l'angle d'analyse qui en découle, sont largement admis dans les travaux portant sur les diverses formes nationales et sur les multiples parcours de sécularisation⁶.

Il n'en est toutefois pas tout à fait ainsi dans les travaux portant sur les modèles et parcours de laïcité - entendue comme séparation de la religion et du politique, en fonction

³ Louis Dumont, « Introduction », *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13-35.

⁴ Schmuël N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays*, 2 vol., Brill, Leiden-Boston, 2003.

⁵ Georges Gurvitch, « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 19, 1955, p. 3-44; Georges Gurvitch, *Traité de sociologie, tome I*, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

⁶ Voir, notamment, pour la sécularisation, Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples' : une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, 2003, p. 287-295, et pour la nation, Willfried Spohn, « Political Sociology: Between Civilizations and Modernities. A Multiple Modernities Perspective », *European Journal of Social Theory*, 2010, vol. 13, n° 1, p. 49-66.

de la neutralité étatique et de la liberté de conscience -, qui convoient encore parfois un certain déterminisme linéaire : inversant la thèse forte de la sécularisation comme disparition ou privatisation des religions dans les sociétés modernes, c'est désormais leur publicisation qui est pronostiquée dans les sociétés modernes avancées, via la reconnaissance étatique et juridique du fait religieux individuel et communautaire, et qui tient parfois lieu de philosophie de l'histoire dans les théories post séculières⁷. Ainsi, si la France était le modèle de la laïcité et de l'État-nation en modernité, la modernité avancée semble avoir pour horizon téléologique une certaine vision du pluralisme religieux des États-Unis d'Amérique⁸. À titre d'exemple, selon le sociologue français Jean Baubérot, critique de la laïcité à la française et partisan de « la variante québécoise »⁹ du multiculturalisme, l'interculturalisme, le Québec serait « à l'avant-garde » de la France, « 'en avance' » sur celle-ci, et sa « voie d'avenir », tant « qu'il ne se pensera pas comme un 'îlot menacé' mais comme une passerelle entre monde francophone et mode anglophone et qui, grâce à cet aspect biculturel, peut se trouver à l'avant-garde sur bien des points »¹⁰.

Pourtant, comme le rappelait récemment son collègue Jean-Paul Willaime au sujet de la gestion du fait religieux dans les écoles (d'Europe), premières concernées par le pluralisme empirique,

« s'il n'existe pas une européanisation des réponses [au pluralisme et à la sécularisation], il y a, en tout cas, une européanisation des défis, qui questionnent chaque dispositif national de traitement scolaire du fait religieux [...] Derrière ces différences entre approches [...] des religions, il y a toute l'épaisseur d'expériences historiques singulières des interrelations entre politique et religion qui ont contribué à dessiner des rapports différents entre cultures politiques et scolaires d'une part, religions d'autre part »¹¹.

C'est en ce sens que le sociologue E.-Martin Meunier propose d'étudier la laïcité comme l'une des composantes du rapport plus large qu'entretient une société à l'égard de la religion, ce qu'il nomme un « régime de religiosité »¹². Cette proposition rejoint celle

⁷ Voir, par exemple, certaines figures de proue : Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2007; Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008; Jürgen Habermas « Qu'est-ce qu'une société post-séculière? », *Le Débat*, vol. 5, n° 152, 2008, p. 4-15. Voir également l'œuvre du philosophe Jean-Marc Ferry.

⁸ Nous y reviendrons. Voir notamment Joseph Yvon Thériault, « Les variantes politico-culturelles de la laïcité démocratique », *Monde commun*, décembre 2005, 8 pages. Consulté le 18 juin 2014, <http://www.mondecommun.com/uploads/PDF/TexteTheraultLaicite.pdf>

⁹ Micheline Milot, « Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France », *La revue Tocqueville*, vol. 34, n° 1, 2013, p. 18.

¹⁰ Jean Baubérot, « Au Québec, la défaite d'une laïcité dogmatique », Médiapart, 8 avril 2014, consulté le 18 juin 2014, <http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-bauberot/080414/au-quebec-la-defaite-d-une-laicite-dogmatique>. Voir également, Jean Baubérot, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France?*, La Tour d'Aigues, Aube, 2008, p. 248-251. Rappelons l'importance qu'a pris le discours sur l'américanité du Québec depuis la Révolution tranquille et davantage depuis les années 1990. Pour une synthèse critique, Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2005.

¹¹ Jean-Paul Willaime, « Y a-t-il une européanisation de l'enseignement relatif à la religion? », *Les religions à l'école. Europe et Amérique du Nord, XIX^e-XX^e siècles*, Jacques Lalouette, Xavier Boniface, Jean-François Chanet et Imelda Elliott (dirs.), Paris, Letouzey et Ané, 2011, p. 300, p. 311.

¹² « On entend ici par régime de religiosité la configuration dominante du religieux et de l'exercice des religions instituées au sein d'un type de société donné et dans lequel pratiques et croyances se manifestent

du sociologue français Jacques Palard, qui observe la persistance de rapports contrastés et variés entre les sphères religieuse et politique dans la majorité des pays occidentaux, et ce, à au moins trois niveaux sociétaux :

le « *niveau institutionnel*, qui se manifeste dans les formes d'organisation des rapports entre l'Église et l'État, notamment au plan scolaire; [le] *niveau des comportements* individuels ou collectifs, tant religieux, en terme de 'pratiques' ou de comportements prescrits, que politique, en particulier électoraux; enfin, [le] niveau que l'on pourrait qualifier de *matriciel*, en ce qu'il permet de déceler dans les représentations idéologiques et jusqu'aux conceptions mêmes de l'agir politique le poids structurant et rémanent du religieux. »¹³

Pour la sociologue française Danièle Hervieu-Léger, l'articulation entre les divers niveaux sociétaux où se manifeste le fait religieux souligne l'importance d'étudier de manière généalogique (diachronique ou historique) et géologique (synchronique ou en profondeur), les « configurations socioreligieuses dans lesquelles se réalise, de façon éminemment variable, le principe fondateur de toute modernité : un principe que l'on peut placer, au niveau le plus général, dans la distinction que toutes les sociétés modernes acceptent entre le sens que la croyance religieuse assigne au monde et l'ordre de la société. »¹⁴

Configurations et récits politico-religieux types

I. Des États-Unis protestants et de la France catholique...

À ce titre, le regard que porte une société sur le phénomène religieux, et donc sur le pluralisme religieux, est en bonne partie balisé par le rapport majoritaire et historique qu'entretient une population avec sa ou ses religions historiques. Pour le sociologue britannique David Martin, trois facteurs principaux contribuent à comprendre le processus de sécularisation et de séparation entre la religion et l'État, en Occident : a) le type de christianisme à l'œuvre dans un pays (protestant, catholique ou orthodoxe), b) l'état sociétal de la diversité religieuse, monopolistique, duale ou plurielle et, c) le contexte politique, majoritaire ou minoritaire, du groupe nationalitaire¹⁵.

dans une distance plus ou moins accentuée avec l'État, avec les autres institutions de la société civile et avec les finalités de la société. Tout type de société reposant sur un régime de religiosité et vice et versa.» E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)», *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 687.

¹³ Jacques Palard, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, n° 17, novembre 2002, p. 25. Voir aussi Karel Dobbelaere, « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology*, vol. 29, n° 2, 1981, p. 3-153 et aussi, du même auteur, *Secularization : An Analysis at Three Levels*, P.I.E.-Peter Lang, Bruxelles, 2002.

¹⁴ Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 289. Dans un débat sur la laïcité souvent marqué par des analyses juridiques et philosophiques, un tel décloisonnement/élargissement sociologique nous apparaît intéressant. C'est ce qu'invite également à faire, par exemple, une sociologie inter-normative du droit telle que la pratique Guy Rocher.

¹⁵ Il le résume ailleurs ainsi: « It will also be clear that such a categorization must turn around the following criteria: whether or not the religion concerned is Catholic, whether or not there is a monopoly of religion, and whether or not the 'frame' of society is set up through conflict against external or internal oppressors. » David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York, Hagerstown, San Francisco, London,

Ainsi, pour le résumer schématiquement, l'institutionnalisation du rapport à la religion n'est rigoureusement pas la même dans les pays où durent cohabiter plusieurs sectes protestantes et les pays où l'Église catholique fut monopolistique¹⁶. Face au pluralisme protestant puis chrétien inhérent à la jeune nation états-unienne, le combat pour la laïcité s'y est réalisé pour la liberté *de* croire, contre l'instauration d'une religion d'État, tandis qu'en France, où le catholicisme était monopolistique, le combat pour la laïcité s'est fait pour la liberté *face* au croire, contre les ambitions d'encadrement social de l'Église catholique¹⁷. Cet arrière-plan religieux fonde une appréhension différente du fait religieux aux États-Unis et en France : les premiers privilégient l'expression pluraliste du religieux, les seconds la privatisation religieuse; la religion est considérée comme un phénomène individuel et rationalisé chez les premiers, un phénomène « communautariste » et « ethno-religieux », possiblement antimoderne chez les seconds. En outre, signe de l'articulation entre les différents niveaux sociétaux qu'évoque Palard, ces différences religieuses et institutionnelles sont elles-mêmes relayées au niveau des pratiques religieuses, alors que les États-Unis présentent la plus forte vitalité religieuse d'Occident, laquelle est au contraire parmi les plus basses au monde en France¹⁸. De même, au niveau des représentations collectives, les États-Unis se distinguent par une « religion civile »¹⁹ qui place la religion au cœur de l'identité nationale, déisme collectif que résume la formule « one nation under God », tandis que la France républicaine, dite « une et indivisible », place l'identité nationale au-dessus de tout particularisme, religieux

Harper & Row Publishers, 1979 (1978), p. 17. Le catholicisme post-tridentin, en effet, voit d'un mauvais œil la séparation de la religion et du politique (et la subordination de la première au second), ainsi que la liberté de conscience. En contexte catholique monopolistique, l'opposition entre la démocratie et l'Église serait frontale, produisant la stricte séparation entre le public et le privé. À l'inverse, le protestantisme favoriserait la liberté de conscience et ainsi la séparation entre les Églises et l'État, privilégiant ainsi, *a fortiori* dans un contexte religieux pluriel, la présence et la reconnaissance publique du religieux. « The prime historical circumstance was the difference between those countries, mainly Protestant, where Enlightenment and religion overlapped and even fused, and those countries, mainly Catholic, where Enlightenment and religion clashed. » David Martin, « Sociology, Religion and Secularization: an Orientation », *Religion*, vol. 25, 1995, p. 298.

¹⁶ Voir également Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, n° 4, 1993, p. 589-609; Françoise Champion, « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le Débat*, n° 77, 1993, p. 40-63; Françoise Champion, *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique*, XVI^e-XXI^e siècle, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006; Pierre Bréchon, « Laïcité et religion dans l'Union européenne », *Laïcité et religion dans l'Union européenne*, Grenoble, 2011, consulté le 18 juin 2014, http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/81/92/11/PDF/LaA_citA_et_religions_en_Europe_UPEG_2011.pdf

¹⁷ Peter Berger, Grace Davie et Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2008.

¹⁸ Nous nous permettons de référer à E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la 'religion culturelle' : aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) », *Religion et modernité au Québec*, Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), PUL, Québec, 2010, tout particulièrement aux pages 107-115.

¹⁹ Robert N. Bellah, « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, n° 1, 1967; Robert N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York, The Seabury Press, 1975.

ou autre, au nom de l'universalité du citoyen, du Bien commun et de la Raison²⁰ : *a priori*, l'identité culturelle (individuelle et collective) se couple d'une identité religieuse aux États-Unis, alors que la France les dissocie²¹. Plus encore, tandis que les États-Unis ont pour modèle un « État faible », au nom des libertés individuelles et religieuses, la France privilégie le modèle de l'« État fort », au nom de « l'intérêt général » et de l'autonomie collective²². C'est aussi dire que l'un privilégie le pôle individuel de la démocratie (ou l'expression de son pluralisme social), et l'autre son pôle collectif (ou l'expression de son unité comme peuple); l'un privilégie le « gouvernement par la société civile » et l'autre le « gouvernement par l'État »²³.

II. ... à la société neuve et à la république

Comme en écho à la distinction idéal-typique entre les États-Unis et la France, le rapport à la religion et à la laïcité des Québécois offre deux lectures *a priori* divergentes, qu'aide également à schématiser la grille d'analyse de David Martin. Ces deux lectures, nous semble-t-il, sont au cœur du récent débat sur la laïcité québécoise, et empruntent, *grosso modo*, à l'un ou à l'autre des schémas suivants de sécularisation-laïcisation, entre société neuve et république²⁴.

Dans le premier scénario, que développe au mieux la sociologue Micheline Milot, le Québec est inscrit dans la dynamique politico-religieuse plurielle de l'État et du territoire canadiens²⁵ : l'Église catholique, bien que majoritaire au Québec et au Canada, ne parvient pas, comme en pareilles circonstances historiques en Europe, à se faire monopolistique sur le territoire canadien, puisqu'elle est politiquement subordonnée au pouvoir britannique protestant, qui en limite l'ambition. En vertu d'un compromis pragmatique entre l'Église catholique et la Couronne, entre Canadiens français et Canadiens anglais, l'État canadien reconnaît les droits et libertés religieux des protestants et des catholiques et renonce à faire de l'Église anglicane la religion d'État²⁶ - les provisions constitutionnelles de l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique (1867) en matière d'éducation confessionnelle en sont le grand exemple, garanties qui se prolongent et se traduisent, au-delà de la Révolution tranquille, dans le système scolaire public confessionnel québécois jusqu'en 2000, et jusqu'en 2008 avec l'enseignement public

²⁰ C'est à ce titre que Marcel Gauchet récuse l'applicabilité du terme « religion civile » pour décrire la France. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 68-69.

²¹ Voir sur les liens différents, chez les protestants et les catholiques, entre la culture et la religion, entre fusion et séparation, les propos éclairants d'Olivier Roy, dans *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

²² Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1982 (1979); Pierre Birnbaum, « Défense de l'État 'fort'. Réflexions sur la place du religieux en France et aux États-Unis », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 559-578.

²³ Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, *op. cit.*

²⁴ Voir, à ce titre, le *Manifeste pour un Québec pluraliste* et le *Manifeste pour un Québec laïque et pluraliste*.

²⁵ Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, avec une préface de Jean Baubérot, Turnout, Belgique, Brepols, 2002.

²⁶ Voir également Hubert Guindon, « La Couronne, l'Église catholique et le peuple canadien-français ou les racines historiques du nationalisme québécois », *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990, p. 135-153.

confessionnel du catholicisme et du protestantisme. Le Québec participant du Canada, et reproduisant sur son territoire cette pluralité religieuse ainsi que ses protections constitutionnelles, il porterait en lui quelque chose de cette conception états-unienne et plus largement continentale du rapport à la religion, comme liberté *de* croire en contexte pluraliste, ce qui le prédisposerait aujourd'hui à la reconnaissance du pluralisme, élargie aux autres confessions religieuses²⁷. La laïcité québécoise se serait alors faite « silencieusement »²⁸, dans l'« impensé »²⁹, « implicitement »³⁰, « tranquillement » et « en douce »³¹, puisque par-devers les représentations collectives québécoises d'une société régie par le monopole catholique, jugées fausses³², car ne correspondant ni au pluralisme religieux des territoires canadiens et québécois, ni au droit qui encadre le catholicisme et le protestantisme. Depuis la Révolution tranquille, la nation québécoise, désormais civique, reconnaît et officialiserait ce pluralisme religieux initial qu'encadrerait une laïcité ouverte avant la lettre³³. Il s'agit là du paradigme du Québec

²⁷ « Constatons que pendant cette période se met en place un aménagement inédit concernant la liberté de religion pour les catholiques dans l'Empire britannique. La liberté de culte et la reconnaissance de la pluralité religieuse sont politiquement intégrées sur la base d'accommodements des intérêts en présence. L'État doit s'assurer la loyauté de la population conquise, numériquement majoritaire. [...] Nous n'en sommes pas encore à une véritable reconnaissance publique du pluralisme, au sens où on peut le concevoir aujourd'hui dans les démocraties libérales. Mais la liberté de chacun de professer et d'exprimer publiquement ses croyances est cependant une condition préalable à la reconnaissance progressive du pluralisme social, laquelle est à la base du principe de laïcité. On pourra rétorquer que ce n'est que par intérêt politique que le gouvernement anglais consent à de tels arrangements : peut-il en être autrement en matière de régulation politique ? Ce qui importe ici, ce sont les effets structurants de telles décisions. » *Op. cit.*, p. 46. Ou encore, « la tradition deux fois séculaire d'accommodement en faveur des différentes Églises se prolonge dans un régime qui reconnaît clairement le pluralisme religieux et la liberté de culte qui en découle ». Micheline Milot, *op. cit.*, p. 111. On retrouve également chez des auteurs canadiens cette idée de la reconnaissance de l'Église catholique par l'État britannique anglican - et de la neutralité religieuse « ouverte » qui en découle - comme préalable à une reconnaissance religieuse canadienne et multiculturelle plus large. Voir notamment Paul Bramadat et David Seljak (dirs.), *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.

²⁸ « En fait, tout se passe comme si les principes de séparation, d'égalité, de liberté de religion que tentent d'acquiescer les grandes nations au prix de débats houleux, voire de combats, s'infiltraient silencieusement au Québec. Comme si le pragmatisme politique permettait de 'faire' sans 'dire'. » Micheline Milot, *op. cit.*, p. 44.

²⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁰ Micheline Milot, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec – résistances, polysémie et instrumentalisation », Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dirs.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 67.

³¹ Louis Balthazar, « La laïcisation tranquille au Québec », Jacques Lemire (dir.), *La laïcité en Amérique du Nord*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 31-42.

³² Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, *op. cit.*, p. 20, 21, 24. Voir aussi, sur la prééminence dite objective de l'État libéral sur l'Église-nation, Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste, 1944-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994. Le poids de l'Église catholique et de l'ultramontanisme, comme de la religion et de la culture, est alors fortement diminué et surtout subordonné aux procès économiques et politiques.

³³ On comprendra peut-être mieux ainsi, du moins en partie, le discours fréquemment entendu lors de la « crise des accommodements raisonnables » et le débat sur la laïcité québécoise, quant au caractère dit artificiel, construit, inventé des problèmes d'intégration au Québec, et ainsi les « peurs » infondées et instrumentalisées des Québécois dits de souche : le Québec, semble-t-on dire à l'aune du paradigme de la société neuve, n'a-t-il pas toujours été pluriel et pluraliste, à l'image du continent ? Ne s'est-il pas d'emblée

comme « société neuve »³⁴ vectrice de la « laïcité ouverte ou interculturelle ». En pareil cas, le Québec se définit d'abord comme le cadre ou l'espace dans lequel coexistent différentes communautés culturelles et religieuses, dont les héritiers de la nation canadienne-française, chacune aspirant légitimement à vivre et à reproduire ses distinctions, autour de la langue française comme élément premier de la culture publique commune. Selon l'historien et sociologue Gérard Bouchard, « en vertu d'un principe de double reconnaissance (ou de reconnaissance réciproque), l'interculturalisme reconnaît donc l'existence de fait et la légitimité d'une majorité culturelle et de minorités. Il octroie à chacune le droit d'assurer son avenir, suivant ses choix, tout en préconisant l'interaction la plus étroite possible entre ces composantes dans un objectif d'intégration »³⁵. Un tel modèle de laïcité ouverte a rallié aussi bien l'Église catholique que les tenants d'une conception pluraliste de la société québécoise, qu'ils soient fédéralistes ou souverainistes. Ici, la finalité de la laïcité est d'assurer une liberté religieuse maximale, pour laquelle la séparation entre l'Église et l'État, ainsi que la neutralité étatique, n'est qu'un moyen³⁶. L'harmonie y est postulée entre les traditions religieuses et le respect des valeurs démocratiques et libérales modernes³⁷.

Plutôt que d'inscrire le Québec à même le cadre de la société globale canadienne, à partir de son territoire et de celui du Québec, le second paradigme fait une lecture de la laïcité québécoise et de son rapport à la religion à l'aune d'un conflit entre deux sociétés globales cherchant à s'instituer indépendamment l'une de l'autre, à partir des groupes nationalitaires canadiens-anglais et canadiens-français³⁸. Selon ce scénario, la tolérance religieuse fondatrice du Canada contribuerait moins à construire l'éthos partagé de la société globale canadienne puis québécoise qu'à l'institutionnalisation de deux sociétés distinctes, parallèles, avec leurs dynamiques religieuses propres. Ici, c'est le parcours de la majorité nationalitaire canadienne-française et catholique qui sert de fil conducteur. L'évolution religieuse du Québec se comprend alors à partir d'une Église catholique monopolistique, qui va jusqu'à prendre les traits ambitieux d'une Église-nation

doté d'un modèle de laïcité « implicite » fonctionnel et pragmatique? Qu'est-ce que la crise actuelle sinon qu'une crise « psychologique », sinon « médiatique », où les représentations collectives font fausse route?

³⁴ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001 (2000).

³⁵ Gérard Bouchard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012, p. 58. Ou encore, quelques lignes plus loin, en d'autres mots, l'interculturalisme traduirait une « volonté d'atténuer la dualité [ainsi que le rapport majorité-minorités] afin de réduire les frontières ou les clivages et de créer une culture commune doit composer avec le droit des membres de la majorité fondatrice et des minorités de rester attachés à leur héritage et à leur identité. » *Ibid.*, p. 58.

³⁶ Voir notamment Micheline Milot, « Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France », *op. cit.* Cette définition des moyens et finalités de la laïcité est reprise dans le rapport Bouchard-Taylor.

³⁷ C'est ce que Will Kymlicka appelle « l'espérance libérale ». Will Kymlicka, « Tester les limites du multiculturalisme libéral? Le cas des tribunaux religieux en droit familial », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 27-39. On retrouve dans Gérard Bouchard, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, *op. cit.*, une argumentation semblable qui, si elle est assortie d'une demande de modernisation des religions qui ont pignon sur rue au Québec, n'attend pas la certitude de leur effectuation pour militer en faveur d'une égale reconnaissance et expression publiques de toutes les religions.

³⁸ Simon Langlois, « Le choc de deux sociétés globales », Louis Balthazar, Guy Laforest et Vincent Lemieux (dirs.), *Le Québec et la restructuration du Canada 1980-1992. Enjeux et perspectives*, Montréal, Les Éditions du Septentrion, 1991, p. 93-108.

ultramontaine³⁹, et qui s'institue comme dépositaire de la nationalité canadienne-française (et non de tous les habitants du territoire québécois) et comme maître d'œuvre de ses institutions d'encadrement social. Cette fois, le passage du Canada français traditionnel au Québec moderne prendrait le visage idéal-typiquement français d'une lutte entre l'Église catholique et l'État québécois pour l'encadrement de la société, c'est-à-dire d'une liberté *face* au croire, qui reproduirait certains éléments de la « guerre des deux France », opposant la France catholique à la France laïque. C'est cet imaginaire et cette représentation de soi que porterait le récit de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille⁴⁰ :

« une sorte de nouveau paradigme national était né : la question de la Révolution tranquille allait être enserrée dans le schéma tradition/modernité et, dans ce procès sociohistorique, le fait religieux, quel qu'il soit, allait peu à peu être rapporté au vecteur unique de la tradition dont il fallait désormais se débarrasser. Cette façon de concevoir le Québec moderne – sorti et 'dépris' de sa chape de plomb cléricale – allait profondément marquer aussi bien l'imaginaire des Québécois que les formes de transmission des normes et valeurs. »⁴¹

Fondée dans une « colère anti-théologique »⁴², la laïcité québécoise, portée par les héritiers de la nation canadienne-française, n'attendrait alors plus que son « achèvement » dans la laïcité stricte ou républicaine. Réclamée depuis plus ou moins longtemps par la tradition politique des « Rouges », du Mouvement laïque de langue française puis du Mouvement laïque des Québécois, le drame de la laïcité québécoise serait que le peuple l'aurait cru achevée au tournant de la Révolution tranquille : son ambition aurait en quelque sorte été dévoyée, à tout le moins retardée, jusqu'à aujourd'hui⁴³. Il s'agit là du paradigme de la « République québécoise »⁴⁴ vectrice de la « laïcité stricte ou

³⁹ Voir notamment Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 437-452; Jean-Philippe Warren, « L'invention du Canada français: le rôle de l'Église catholique », Martin Pâquet et Stéphane Savard (dirs.), *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 21-56; Sylvie Lacombe, « French Canada : The Rise and Decline of a 'Church-Nation' », *Québec Studies*, vol. 48, automne 2009/hiver 2010, p. 135-158; Paul-André Turcotte, « The national Church as a historical form of Church-type. Elements of a configurative theorization », *Social Compass*, vol. 59, n° 4, 2012, p. 525-538.

⁴⁰ Voir notamment Jocelyn Létourneau, « La Révolution tranquille, catégorie identitaire du Québec contemporain », Alain G. Gagnon et Michel Sarra-Bournet (dirs.), *Duplessis. Entre la Grande noirceur et la société libérale*, Montréal, Québec Amérique, 1997, p. 175-209; Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 411-436; Éric Bédard, « Ce passé qui ne passe pas. La Grande noirceur catholique dans les films *Séraphin. Un homme et son péché*, *Le Survenant* et *Aurore* », *GLOBE. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10 n° 2 et vol. 11 n° 1, p. 75-94.

⁴¹ Robert Mager et E.-Martin Meunier, « Introduction. L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *GLOBE. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10 n° 2 et vol. 11 n° 1, p. 13-20.

⁴² Gilles Labelle, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du 'problème théologico-politique' », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 3, 2011, p. 849-880.

⁴³ Voir Yvan Lamonde, *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Del Busso Éditeur, 2010; Yvan Lamonde, « Malaise dans la culture québécoise : les méprises à propos de la Révolution tranquille », Guy Berthiaume et Claude Corbo (dirs.), *La Révolution tranquille en héritage*, Montréal, Boréal, 2011, p. 11-26.

⁴⁴ Pour un regain d'intérêt marqué et somme toute récent pour l'idée de République au Québec, voir l'ouvrage phare de Marc Chevrier, *La République québécoise : hommages à une idée suspecte*, Montréal, Boréal, 2012, ainsi que l'« anthologie pédagogique » républicaine de Marc Chevrier, Louis-Georges

républicaine », centrée autour de la majorité historiquement canadienne-française⁴⁵, soucieuse d'élaborer un sujet politique unitaire, moderne et civique⁴⁶. Au contraire du paradigme de la « société neuve » qui passe outre les représentations collectives au cœur de la Révolution tranquille, c'est sur elles que mise essentiellement le paradigme républicain, qui fait d'une tradition politique minoritaire dans l'histoire canadienne-française et québécoise la tradition nationale de la majorité nationalitaire, par l'effet magnifiant de la Révolution tranquille et de ses suites⁴⁷. Un tel projet a rallié tant les partisans d'une république québécoise, que les militants en faveur de la laïcisation complète des institutions québécoises, que les nationalistes dits identitaires, dont la *Charte des valeurs québécoises* est l'expression la plus claire. En effet, celle-ci tient précisément son nom d'une appréciation de la laïcité comme valeur québécoise, telle que mise en scène dans le récit partagé de la Révolution tranquille comme sortie du religieux. Cet appel justificatif aux « valeurs québécoises » contribue notamment à expliquer que la Charte conserve une clause patrimoniale, culturelle, pour le catholicisme⁴⁸. Ici, la laïcité vise la constitution d'un Bien commun distinct et supérieur aux biens et aux particularismes individuels : les particularismes religieux sont suspectés de fragmenter la collectivité et de poser une menace potentielle à l'autonomie du citoyen et de l'individu⁴⁹.

Harvey, Stéphane Kelly et Samuel Trudeau, *De la République en Amérique française. Anthologie pédagogique des discours républicains au Québec, 1703-1967*, Montréal, Septentrion, 2013.

⁴⁵ Voir Mathieu Bock-Côté, « Derrière la laïcité, la nation. Retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois », *GLOBE. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10 n° 2 et vol. 11 n° 1, p. 95-114; Charles-Philippe Courtois, « La nation québécoise et la crise des accommodements raisonnables : bilan et prospective », *Revue internationale d'études canadiennes*, n° 42, 2010, p. 283-306.

⁴⁶ Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Deuxième édition, Athéna Éditions, Outremont, 2007 (2004); Jacques Beauchemin, « Qu'est-ce qu'être Québécois : entre la préservation de soi et l'ouverture à l'autre? », Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, tome 2, Montréal, Québec-Amérique, 1994, p. 27-43; Jacques Beauchemin et Louise Beaudoin, « Le pluralisme comme incantation », *Le Devoir*, 14 février 2010, C5.

⁴⁷ Seulement, la « colère antithéologique », d'abord « négative », anti-institutionnelle, se traduit-elle spontanément en idéal positif, celui d'une République du Bien commun à institutionnaliser? À quelles conditions s'effectue cette « transsubstantiation »?

⁴⁸ Ce qui a donné lieu à une alliance politique « républicaine » inusitée, entre laïcistes strictes et nationalistes identitaires - que nous nommons ainsi à défaut de mieux, afin d'en préciser les différences -, les uns souhaitant la laïcité stricte pour elle-même, pour la privatisation du religieux, les autres tout autant pour son modèle unitaire et moderne que son enracinement dans l'imaginaire culturel et historique québécois depuis la Révolution tranquille. Ce que ces derniers pouvaient vouloir conserver du patrimoine catholique au nom de l'histoire et du patrimoine culturel national, les premiers, tel Lise Payette ou Louise Mailloux, en souhaitaient la disparition intégrale. Est-ce en raison de cette étrange alliance, et d'un rapport de force au sein du Parti québécois en faveur desdits laïcistes stricts, que l'avenir du patrimoine catholique ait été si peu réfléchi et élaboré dans la Charte? Et que le chef du Parti libéral du Québec, Philippe Couillard quelques jours avant le début de la dernière campagne électorale ait pu dire aux électeurs des « régions », davantage catholiques, qu'il était le seul vrai défenseur du catholicisme? De fait, qu'allait-il advenir, advenant l'adoption de la Charte, de tous ces lieux où sont imbriqués religion catholique et État québécois? De ces centres de personnes âgées avec symboles, messes et aumôniers catholiques, ces garderies subventionnées par l'État sises dans les églises catholiques, ces facultés de théologie également financées par l'État ou, encore, ces villages québécois où les églises sont utilisées tout à la fois aux fins du culte et pour des activités communautaires et municipales? Et que dire des conseils municipaux, où prières et symboles catholiques sont encore au rendez-vous?

⁴⁹ C'est sur ce préjugé, favorable ou défavorable à la religion pour la liberté et l'autonomie, que s'est publiquement divisé le Conseil du statut de la femme et les mouvements féministes du Québec.

Quelques particularités de la « petite nation » québécoise, entre société neuve et république

I. *Le modernisme rétrospectif et prospectif d'une petite nation sans État souverain...*

Ces deux lectures possibles du parcours et du modèle « authentiquement » québécois en matière de laïcité⁵⁰, ici résumées à gros traits, présentent et élaborent toutes deux, *in fine*, une version civique et politique de la nation québécoise, une version moderne et « normale », achevée. En effet, au-delà de leurs différences marquées, la laïcité ouverte et la laïcité stricte renvoient toutes deux au paradigme moderniste qui a fait florès dans les sciences sociales québécoises et qui, via la modernisation du Québec, cherchait à atteindre une forme de « normalité » sociétale, rendue d'autant plus désirable que le passé canadien-français semblait désormais honteux⁵¹. Rétrospective, la société neuve voit le territoire et l'État québécois (voire les classes populaires) de tout temps modernes et libéraux, à l'image du continent : l'Église catholique, ses élites et son nationalisme, n'auraient été ni représentatifs ni véritablement définisseurs de l'évolution de la société québécoise⁵², plutôt marquée par les processus infrastructuraux ou civiques, par une culture première (ou une morphologie sociale) détachée de la culture seconde⁵³. Prospective, la République québécoise voit l'histoire du Québec tel un long chemin dont le point d'arrivée est un État-nation civique et souverain, dont la rupture d'avec le Canada français traditionnel, à tout le moins de son catholicisme et de son Église, aurait été aussi salutaire que complète grâce à la Révolution tranquille. Ici, la culture seconde prend le pas sur une certaine culture première.

Rétrospectifs ou prospectifs, ces parcours de la laïcité québécoise, à la fois projets et lectures historiques, minimisent soit l'intention nationalitaire portée par les représentations sociétales, soit les pratiques effectives et pragmatiques de gestion du fait religieux, que révèle notamment le droit. Dans tous les cas, nous y reviendrons, leur modernisme fait peu de cas de l'importance passée et présente de l'Église catholique et du catholicisme au Québec : une religion parmi plusieurs dans le cadre de la société neuve, une religion en définitive éliminée (et anticipée) au tournant de la Révolution tranquille chez les républicains. Ces lectures partielles de l'évolution de la laïcité québécoise traduisent, nous semble-t-il, l'une des difficultés et l'une des propriétés de l'analyse de la laïcité au Québec, qui touche également son modèle d'intégration et la définition de son identité nationale : le dédoublement de son lieu de structuration,

⁵⁰ Que revendiquent aussi bien les signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste* que ceux du *Manifeste pour un Québec laïque et pluraliste*.

⁵¹ Sur la pensée moderniste québécoise et l'historicité de la « normalité », voir notamment Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Fides, Canada, 2007, p.181-211.

⁵² Ce qui peut amener certains à mettre en doute la catholicité même des Canadiens français. Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *op. cit.*, p. 429-431.

⁵³ Sur ces derniers termes, voir notamment Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions HMH, 1968.

québécois et canadien, territorial et culturel, qui traduit la non-coïncidence de l'État et de la nation au Québec, et qui rend pour le moins difficile l'articulation entre la nation politique (identifiée à l'État et au territoire) et la nation culturelle (identifiée à la majorité historique).

En effet, à l'inverse des États-Unis et de la France, les deux nations les plus « achevées » selon Marcel Mauss car tout y est « intégré » (pouvoir central, souveraineté nationale et frontières recoupant un « caractère national »)⁵⁴, le Québec ne correspond pas au schéma d'édification nationale des « premières démocraties ». Chez ces dernières, État, territoire, communauté culturelle et nationale ont historiquement coïncidées; l'unité nationale s'y est alors créée autour de la question politique et libérale de la participation et de la distribution du pouvoir étatique, tandis que le travail plus poussé d'homogénéisation culturelle y aurait été subséquent. Au contraire, dans les nations contenues au sein des États impériaux et plurinationaux d'Europe centrale et de l'Est, et du Québec au sein du Canada, c'est le partage d'une communauté culturelle et historique, reconnaissable notamment à une langue vernaculaire et une religion distinctes, qui a précédé la constitution d'un État et d'une bureaucratie. Pour cette deuxième vague d'édification nationale, c'est d'abord la communauté de culture qui a alimenté les demandes pour un État-nation⁵⁵. Nations sans État souverain, c'est d'abord par la culture que se sont définies ces « petites nations »⁵⁶.

Cette disjonction historique entre État et nation, entre nation politique et nation culturelle, a longuement travaillé Fernand Dumont⁵⁷. Encore au soir de sa vie, elle l'amenait à mettre en doute l'existence même d'une « nation québécoise » qu'aurait construite la Révolution tranquille dans son passage désiré entre l'Église-nation canadienne-française et l'État-nation civique et territorial québécois: tant que la nation culturelle n'est pas souveraine et qu'elle n'adopte une citoyenneté distincte, suffit-il qu'elle se dise et se fasse civique pour qu'y adhère l'ensemble des habitants du territoire,

⁵⁴ Marcel Mauss, « Nations et nationalités », *La nation*, édition et présentation de Marcel Fournier et Jean Terrier, Paris, Presses Universitaires de France, p. 72-114.

⁵⁵ Hugh Seton-Watson, « On Trying to be a Historian of Eastern Europe », Dennis Deletant et Harry Hanak (dirs.), *Historians as Nation-Builders. Central and South-East Europe*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire et Londres, MacMillan Press, 1988, p. 10-11; Istvan Bibò, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris, Albin Michel, 1993. Voir notamment, pour une périodisation des trois vagues d'édification nationale (nation-building), Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2006 (1983).

⁵⁶ Autrement dit, si, comme le note avec pertinence Dominique Schnapper après Marcel Mauss, il n'existe qu'« une seule idée de la nation », tout à la fois communauté de culture et communauté politique, certaines nations se définissent davantage par la culture que par le politique – l'État et le territoire -, *a fortiori* les nations historiquement sans État, ou petites nations. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994. Joseph Yvon Thériault distingue pour sa part entre deux dimensions de la démocratie, celui du « peuple d'individus » et du « peuple d'héritage ». J. Y. Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, *op. cit.*, p. 295. Pour les petites nations, voir notamment Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2005; Uriel Abulof, « 'Small Peoples': The Existential Uncertainty of Ethnonational Communities », *International Studies Quarterly*, n° 53, 2009, p. 227-248. Pour une discussion critique, Linda Cardinal et Martin Papillon, « Le Québec et l'analyse comparée des petites nations », *Politique et Sociétés*, vol. 30, n° 1, 2011, p. 75-93.

⁵⁷ On trouve cette dissociation tout au long de son maître ouvrage *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993. Voir notamment les pages 182-189.

anciens et nouveaux⁵⁸? D'ailleurs, l'identité et la référence nationales se transforment-elles aussi rapidement que ses décideurs peuvent le souhaiter? Un tel dédoublement entre État et nation pose dès lors plusieurs questions au processus de sécularisation et de laïcisation. En effet, l'histoire de la laïcité québécoise est-elle liée à celle de son État et du territoire, ou est-elle liée à sa majorité historique nationalitaire? Et dans ce dernier cas, son parcours peut-il se résumer aux représentations collectives que porte la majorité, sans égards à la construction pragmatique de la laïcité qu'a aménagée l'État? Comment articuler, voire réconcilier, ces deux moitiés de l'histoire de la laïcité québécoise, entre intention nationalitaire et gestion étatique du fait religieux?

II. ... et l'importance du marqueur culturel et religieux nationalitaire

Ainsi, il peut être pertinent de prendre davantage en compte la troisième variable que David Martin juge importante pour comprendre les processus de sécularisation et de laïcisation, celle du statut majoritaire ou minoritaire du groupe nationalitaire, celui de petite nation. En pareils cas, d'observer Martin, à l'image de l'Irlande ou de la Pologne, et malgré une indéniable modernisation et sécularisation sociétale, l'identité religieuse conserve une valence culturelle et nationale forte pour le groupe national minoritaire, qui ne peut s'identifier entièrement à l'État ou au territoire : la religion, selon l'historien états-unien Julius Friend, se fait alors l'un des « carriers of identity »⁵⁹ privilégiés. L'État-nation historique faisant défaut, les petites nations ne pouvant placer leur existence sous le signe de l'évidence, « culture and history have become both means and ends of their existence [...] For it defines their very *raison d'être* as a separate unit »⁶⁰.

⁵⁸ « on parle couramment de *nation québécoise*. Ce qui est une erreur, sinon une mystification. Si nos concitoyens anglais du Québec ne se sentent pas appartenir à notre nation, si beaucoup d'allophones y répugnent, si les autochtones s'y refusent, puis-je les y englober par la magie du vocabulaire? L'histoire a façonné une nation française en Amérique; par quelle décision subite pense-t-on la changer en une nation québécoise? » Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 64. Ce questionnement est repris, à leur manière, par Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux : « Peut-on proposer une culture publique commune sans être un État souverain ? Quelles sont les modalités d'une telle culture ? Quelles institutions la favorisent ou l'entravent ? De quels problèmes est-elle le symptôme ? [...] Plusieurs cultures publiques communes peuvent-elles coexister au sein d'un même État⁵⁸ ? » Ces questions, de poursuivre les auteurs, renvoient, « à une tâche titanesque, [celle d'] intégrer [les cultures et populations immigrantes] à la population francophone qui n'est [elle-même] qu'une minorité au Canada [...] et plus encore en Amérique du Nord⁵⁸ ». Ce défi, ajoutent-ils, « hante le discours politique québécois depuis (au moins) la seconde moitié des années 1980 », alors que certains « se proposaient de définir ce qui faisait la spécificité québécoise, et ce à quoi il serait raisonnablement possible d'intégrer les nouveaux arrivants. » Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dirs.), « Introduction », *Du tricot serré au métissé serré. La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 1. Voir également, sur cette question de l'intégration à la société québécoise en contexte non-souverain, les travaux de François Rocher, Micheline Labelle et Michael Seymour.

⁵⁹ Julius W. Friend, *Stateless nations : Western Regional Nationalism and the Old Nations*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

⁶⁰ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 217. Nous nous permettons également de renvoyer, pour l'importance accordée à la singularité culturelle chez les petites nations, à Jean-François Laniel, « Petites sociétés, élites intellectuelles et 'tradition vivante'. Contribution à une sociologie des petites sociétés », Mihai Dinu Gheorghiu et Paul Arnault (dirs.), *Les sciences sociales et leurs publics. Engagements et distanciations*, Éditions de l'Université Alexandru Ioan Cuza, Iasi, Roumanie, 2013, p. 423-445

Qu'est-ce à dire? Et si, pour reprendre le vocabulaire de la pensée moderniste, la transition entre l'Église-nation canadienne-française et l'État-nation civique et territorial québécois n'avait pas été accomplie dès la Révolution tranquille, celle-ci l'ayant inaugurée plus qu'achevée? La nation culturelle canadienne-française pourrait-elle s'être prolongée jusqu'à nos jours au sein de la nation civique québécoise? Le récent débat sur la laïcité québécoise, en prenant fait et cause pour la modernité et la « normalité » passées et/ou à venir du Québec, n'aurait-il pas alors négligé une variable d'importance, celle du rapport des Québécois francophones à l'égard du catholicisme, et les particularités politiques d'une nation sans État souverain? N'est-ce pas à la prise en compte d'une telle donnée, culturelle et catholique, qu'invitait Jacques Grand-Maison dès 1970?

« Le nationalisme québécois s'est sécularisé. Il a coupé ses racines religieuses pour mieux rompre avec un passé mythique et se projeter vers une société laïque nouvelle. À première vue, notre catholicisme culturel se trouve mis au rancart. C'est une relique pour les uns, un dernier obstacle interne pour d'autres, une affaire privée pour la plupart. [...] Mais la réalité est plus complexe que ne le laisse entendre cette première description. Les attitudes religieuses ne se volatilisent pas aussi facilement dans quelque domaine que ce soit, même dans des questions très éloignées de la croyance comme telle. »⁶¹

Dès lors, revisiter l'histoire récente de la laïcité québécoise à partir du fil conducteur qu'est le rapport des Québécois francophones⁶² au catholicisme et à l'Église catholique pourrait permettre de mieux comprendre leur ambivalence, sinon leur réticence, à l'endroit de la laïcisation complète des institutions publiques – qu'incarne au mieux leur désir de maintenir le crucifix à l'Assemblée nationale – et à l'endroit d'une reconnaissance large du fait religieux dans les institutions publiques – que traduit l'appui majoritaire des Québécois francophones à la *Charte des valeurs québécoises*. Car, nous semble-t-il, pour mieux comprendre l'évolution de la laïcité au Québec dans sa complexité et dans ses ambivalences, et afin de revenir plus tard aux modèles de laïcité ouverte et de laïcité stricte, il peut être judicieux de reculer quelque peu dans le temps, en amont des projets de société neuve et de république, et d'observer de plus près la sécularisation et la laïcisation du Québec depuis la Révolution tranquille. Peut-être y verrons-nous un troisième rapport idéal-typique à la religion et à la sécularisation, dit de « religion culturelle », dont l'*aboutissement* récent pourrait être vu comme le *commencement* du nouveau débat sur la laïcité québécoise.

La religion culturelle, régime de religiosité québécois?⁶³

Pour le sociologue américain N. J. Demerath, la religion culturelle constitue le phénomène religieux le plus répandu en Occident, et pourtant le plus négligé par la

⁶¹ Jacques Grand-Maison, *Nationalisme et religion. Religion et idéologies politiques*, tome 2, Montréal, Beauchemin, 1970, p. 23.

⁶² Eux qui ont l'intention et les moyens nationalitaires, ou nationaux, de « faire société » au Québec. Voir notamment Joseph Yvon Thériault, « L'intention nationale », *Critique de l'américanité*, op. cit., p. 319-357.

⁶³ Nous nous inspirons dans cette section d'un texte à paraître. Jean-François Laniel, « Qu'en est-il de la 'religion culturelle'? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme », Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dirs.), *Le catholicisme dans la culture, en France et au Québec*, Québec et Rennes, Presses de l'Université Laval et Presses Universitaires de Rennes.

communauté scientifique⁶⁴. Elle décrit « a common syndrome [...] by which religion affords a sense of personal identity and continuity with the past even after participation in ritual and belief have lapsed. »⁶⁵

Son aspect le plus visible et le plus quantifiable pourrait être l'étonnante persistance, eu égard au schéma classique de la sécularisation et celui de la Révolution tranquille, de l'affiliation (ou l'appartenance confessionnelle déclarée) fortement majoritaire des Québécois au catholicisme, conjuguée à la pratique encore majoritaire de certains rituels de passage (baptêmes, funérailles) et ce, alors même que la pratique religieuse ordinaire est à peu près nulle au Québec, parmi les plus basses en Occident, et que les croyances religieuses sont bricolées et détachées du dogme catholique⁶⁶. Ce phénomène de désarticulation ciblée, ou ordonnée, des indicateurs de religiosité n'est pas propre au Québec, comme l'observe le sociologue français Pierre Bréchon. Il caractérise même l'une de ses trois configurations types d'indicateurs de vitalité religieuse, celle des collectivités « à appartenance confessionnelle forte et [à] pratique religieuse faible⁶⁷ » (ex : Danemark, Suède, Québec, etc.).

Pour le sociologue Raymond Lemieux, qui le premier a théorisé et quantifié le phénomène du catholicisme culturel au Québec, celui-ci servirait de matrice au référent québécois, par-devers la Révolution tranquille. Au sein de cette matrice culturelle catholique, tous et toutes pourraient inscrire une diversité d'expériences, certes religieuses, mais pas uniquement, précisément parce que le catholicisme n'en ferait plus une condition depuis la Révolution tranquille, et que telle ne serait plus sa fonction collective première.

« On pourrait certes recommencer à parler ici de religion civile, à la condition que le terme désigne non pas la sublimation de l'État ou de l'ethnicité, mais plutôt celle du citoyen, et se traduise dans l'éthique d'une certaine qualité de coexistence sociale. Aussi, ce catholicisme cesse-t-il de s'adresser aux seuls pratiquants et croyants pour interpeler tous et toutes, surtout les 'distants'⁶⁸. »

S'il existe une version « civique » de la nation, c'est quelque chose d'une religion civique, ou d'un catholicisme civique qu'observe Lemieux, où la culture catholique « continue d'intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun qui, bien qu'éloigné des normes et des contraintes de la vie quotidienne, reste disponible en cas de besoin⁶⁹ ». Pour Jacques Palard, « ce sont là les traits d'un catholicisme de référence (collective) plutôt que d'appartenance (individuelle), où se combinent mémoire des traditions et distance vis-à-vis de l'institution. Son emprise et ses effets sociaux ne

⁶⁴ N.J. Demerath, « The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass*, vol. 47, n° 1, 2000, p. 127.

⁶⁵ *Ibid.* Yves Lambert parlait même, en pensant justement à l'Irlande et à la Pologne, à une « évolution à la 'québécoise' », « à retardement », « c'est-à-dire une modernisation tardive mais accélérée, ébranlant une catholicité jusqu'alors surprotégée ». Yves Lambert, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 2, 2004, p. 314-315.

⁶⁶ E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *op. cit.*; E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, *op. cit.*

⁶⁷ Pierre Bréchon, « Influence de l'intégration religieuse sur les attitudes : analyse comparative européenne », *Revue française de sociologie*, vol. 43, n° 3, 2002, p. 466.

⁶⁸ Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 159.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 163.

sauraient dès lors se mesurer à la seule aune de la conformité aux comportements prescrits⁷⁰. » Ce « catholicisme de référence », de préciser le théologien André Charron, évoque

« [une] référence à l'origine commune d'un peuple de baptisés, à l'héritage familial fait de croyances et de valeurs chrétiennes, au patrimoine collectif, elle comprend un répertoire, un lexique, des rites, des symboles et plus profondément des attitudes de foi, de charité et d'espérance, tout cela transposé sur le terrain séculier. Mais, c'est un catholicisme en déficit d'appartenance au complexe organique et intégral des croyances et des pratiques officiellement proposées, aux consignes et aux lieux d'Église, aux interactions entre les membres des communautés instituées⁷¹ ».

La religion culturelle, ou le catholicisme culturel, désigne alors l'utilisation faite du catholicisme et de la religion par-delà ou par-devers la question de la foi, du respect intégral des pratiques religieuses ou de la connaissance du dogme, « ... en tant que ressource identitaire, comme référence éthique ou encore au titre de réservoir de rites⁷² ».

Contrairement au régime de religiosité et de laïcité états-unien, de sa religion civile et de son exceptionnalité en termes de vitalité religieuse, la religion culturelle québécoise ne se définirait donc pas par un rapport privilégié à Dieu, à l'idée d'une élection divine de la nation. Elle se distinguerait également de la *laïcité à la française*, avec sa sacralisation des Lumières et de la Raison, et sa laïcité stricte qui privatise le religieux. Si, tout comme la religion civile états-unienne et la *laïcité à la française*, la religion culturelle québécoise évolue en contexte de laïcité et de séparation des sphères religieuses et politiques, si elle se trouve en régime démocratique et ne s'oppose aucunement aux libertés individuelles et religieuses, elle fait participer à la référence nationale une référence confessionnelle particulière.

C'est donc uniquement dans certaines sociétés que l'on retrouverait la religion culturelle comme régime de religiosité⁷³. Elle se trouverait minimalement dans celles où, pour parler comme David Martin, une Église a historiquement exercé un monopole religieux (où existe donc une affinité élective entre *une* Église et l'identité nationale) et où cette même Église a accepté de faire siens les principes politiques de la modernité, tel la subordination de la religion à l'État, les libertés individuelles et la démocratie⁷⁴. C'est ainsi qu'on retrouverait de manière privilégiée la religion culturelle dans les pays

⁷⁰ Jacques Palard, « Religion et politique au Québec : entre distance et mémoire », Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dirs.), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 48.

⁷¹ André Charron, « Catholicisme culturel et identité chrétienne », Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 168.

⁷² Liliane Voyé, « Religion et politique en Europe », *Sociologie et société*, vol. 38, n° 1, 2006, p. 140.

⁷³ Pour plus de détails sur le parcours original de cette sécularisation à la québécoise, nous nous permettons de référer à E.-Martin Meunier et Jean-François Laniel, « Congrès eucharistique international 2008. Nation et catholicisme culturel au Québec : signification d'une recomposition religio-politique », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. 41, n° 4, 2012, p. 595-617. Voir également David Seljak, « Why the Quiet Revolution was "Quiet": The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960 », *CCHA Historical Studies*, vol. 62, 1996, p. 109-124.

⁷⁴ David Martin, *A General Theory of Secularization*, *op. cit.*

protestants scandinaves, où une Église détient un statut monopolistique⁷⁵. Dans pareil cas, « l'émancipation de la société à l'égard de la religion s'opère par l'évidement du rôle de l'Église⁷⁶ ». On la retrouverait également dans certaines collectivités avec un catholicisme monopolistique, mais où l'affirmation décisive des principes modernes s'est faite dans la foulée de la « sécularisation interne »⁷⁷ du catholicisme et dans la rupture d'avec sa forme « post-tridentine », comme ce fut le cas au Québec, où la Révolution tranquille coïncida avec le Concile Vatican II (1962-1965) et l'application des principes personalistes⁷⁸. On ne la retrouverait donc pas en France, où l'expulsion de la tradition catholique hors de la référence nationale était vue comme une condition du passage à la modernité politique, ni aux États-Unis, où aucune Église n'est parvenue à établir un monopole religieux.

C'est en ce sens que le théologien québécois Gilles Routhier parle d'un « pari citoyen » pour décrire le rôle qu'a accepté de jouer l'Église catholique après la Révolution tranquille, « en acceptant de se mettre, avec d'autres, à la recherche du bien commun et de soumettre sa propre position à la discussion et au jugement des autres, sans revendiquer pour cette position un statut tel qu'il devrait constituer la norme pour tous et la règle pour l'ensemble de la société »⁷⁹. Seulement, un tel *Aggiornamento* de l'Église catholique n'élimine pas la « colère anti-théologique » propre aux sociétés où l'Église catholique fut monopolistique, dont la critique au Québec fut largement portée par les réformistes catholiques personalistes⁸⁰ ; elle concourt néanmoins à inscrire l'appartenance au catholicisme au sein du référent québécois.

À ce titre, c'est quelque chose d'un rapport « amour-haine » que connaîtront les Québécois à l'endroit de l'Église catholique, où le pendant positif renvoie à l'inscription dans une tradition partagée, tandis que le pendant négatif rappelle les prescriptions et proscriptions normatives de l'Église⁸¹. Dans la foulée de la « crise des accommodements raisonnables », Mgr Ouellet apprit à ses dépens les conséquences de ce rapport ciblé, amour-haine, qu'entretennent les Québécois à l'endroit du catholicisme : appelant les Québécois à se « souvenir de leur baptême »⁸², son souhait fut accueilli par

⁷⁵ Ole Riis, « Le dilemme nordique », A. Capelle-Pogacean, P. Michel et E. Pace (dirs.), *Religion(s) et identité(s) en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 73-98.

⁷⁶ Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse », *op. cit.*, p. 592.

⁷⁷ François-Albert Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.

⁷⁸ Voir E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la grande noirceur : l'horizon personaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002; E.-Martin Meunier, *Le pari personaliste : modernité et catholicisme au XXe siècle*, Saint-Laurent, Fides, 2007.

⁷⁹ Gilles Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 38, n° 1, 2009, p. 119. Voir également, pour les ramifications de ce pari citoyen de l'Église catholique dans le cadre du débat sur l'avenir politique du Québec, Gregory Baum, « The Bishops and Quebec Nationalism », *The Church in Quebec*, Montréal, Novalis, 1991, p. 159-170; David Seljak, *The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec*, thèse doctorale, Faculty of Religious Studies, McGill University, 1995.

⁸⁰ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *op. cit.*;

⁸¹ Meunier É.-M., Laniel J.-F. et Demers J.-C., *op. cit.* ; Meunier E.-M. et Laniel J.-F., *op. cit.*

⁸² Mgr Ouellet, « Accommodements raisonnables et liberté religieuse au Québec », Mémoire déposé à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, consulté le 4 juillet 2014, <http://www.accommodements->

une volée de bois vert. Pourtant, les Québécois ne s'apprêtaient-ils pas à manifester leur désir de voir le crucifix maintenu à l'Assemblée nationale? Le catholicisme et le crucifix ayant d'abord valeur « patrimoniale »⁸³, leur défense n'appelait aucunement à renouer avec l'Église, ni à amoindrir la « colère anti-théologique ».

La religion culturelle à l'école québécoise, ou le « concordat implicite » et la « confessionnalité ouverte »

C'est au sein de l'école publique québécoise que la religion culturelle trouve son plus grand support institutionnel, dernier vestige de sa « fonction magistérielle »⁸⁴ liée à l'Église-nation, que l'on pourrait qualifier de « concordat implicite »⁸⁵ entre l'Église et l'État québécois. C'est aussi, il importe de le souligner, d'abord à l'école que s'est joué jusqu'à récemment le débat sur la laïcité québécoise: « pendant un siècle, précisément de 1897 à 1997, les débats politiques qui abordent l'un ou l'autre des principes laïques concernent quasi exclusivement l'école. »⁸⁶ L'école québécoise offre ainsi un lieu privilégié pour étudier la laïcité à la québécoise, ainsi que la religion culturelle.

De fait, si la loi 60 créant en 1964 le ministère de l'Éducation du Québec incarne de manière essentielle « une double aspiration de [...] [l']époque : celle de l'entrée du Québec dans la modernité et celle de la démocratisation de la société québécoise »⁸⁷, ses réformes laissent en vrai une place de choix à l'Église catholique. Pour le politologue Léon Dion,

« face à l'Assemblée des évêques, le gouvernement se trouvait placé dans une position inconfortable, mais non pas désespérée. Quelle qu'ait pu avoir été sa propre perception du prestige et du pouvoir de l'Assemblée des évêques, le gouvernement ne pouvait pas ne pas reconnaître la légitimité de son autorité. Ayant de son propre chef rompu un quasi-concordat, il se trouvait dans l'obligation d'en négocier un nouveau. Or, dans ces circonstances, les termes tels que suggérés par l'Assemblée des évêques ne pouvaient que lui sembler tout à fait

quebec.ca/documentation/memoires/Quebec/cardinal-marc-ouellet-archeveque-de-quebec-et-primat-du-canada-accommodements-raisonnables-et-liberte-religieuse-au-quebec.pdf

⁸³ « Que l'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions. », extrait du discours de Jean Charest, consulté le 20 juillet 2014, <http://www.premier-ministre.gouv.qc.ca/actualites/communiqués/details.asp?idCommunique=812>. Voir également E.-Martin Meunier, « Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », Jean-Guy Nadeau et Anne Fortin (dirs.), *Identité et mémoire des chrétiens*, Montréal, Fides, 2013, p. 17-35.

⁸⁴ Jacques Palard, « Religion et politique au Québec entre distance et mémoire », *op. cit.*

⁸⁵ E.-Martin Meunier et Jean-François Laniel, *op. cit.*

⁸⁶ Micheline Milot, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec – résistances, polysémie et instrumentalisation », Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dirs.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, PUL, 2009, p. 38.

⁸⁷ Guy Rocher, « Un bilan du Rapport Parent : vers la démocratisation », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 119.

justifiables et raisonnables.»⁸⁸

En effet, jusqu'au tournant des années 2000, le système scolaire québécois est public *et* confessionnel, avec un enseignement religieux catholique jusqu'en 2008, qui sera jusqu'en 2000 sous la supervision d'un Comité, dit Comité catholique.

La *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, ou Commission Parent, peut aider à mieux comprendre le rôle conféré au catholicisme et à l'Église catholique dans le nouveau système scolaire public québécois, sous tutelle de l'État. À l'origine de la loi 60, le rapport Parent s'inscrit dans un horizon de laïcisation de la société québécoise, tout en inscrivant au cœur du nouveau système scolaire québécois la reconnaissance du fait religieux, catholique, au nom de « l'épanouissement intégral de la personne », notamment spirituel (ou l'« éducation intégrale »)⁸⁹, dont un service d'animation de la vie spirituelle et religieuse⁹⁰. Si le rapport Parent pose les jalons d'une déconfessionnalisation de l'école québécoise, en décléricalisant et en étatisant l'école confessionnelle, en la subordonnant aux réalités sociales et en proposant des écoles non confessionnelles, il conduit entre-temps à développer un argumentaire et des politiques justifiant une certaine présence religieuse à l'école, à l'aune du « pari citoyen » et de la religion culturelle, qui entraîne une dynamique particulière, celle d'un tri ou d'une dissociation entre la culture et l'identité, d'une part, et la croyance au Dieu et aux dogmes catholiques⁹¹.

Plus précisément, le rapport Parent en appelle à un « nouvel humanisme », favorisant l'épanouissement intégral et authentique de la personne humaine, auquel lui correspond une nouvelle pédagogie. Car, si l'Église est responsable du caractère confessionnel des écoles catholiques, et a un droit de veto sur les programmes d'enseignement religieux, la définition de la pédagogie relève du ministère de l'Éducation. Ainsi, en matière religieuse, cette nouvelle pédagogie « centrée sur l'enfant » est dite « pédagogie de la conviction libre » : « L'acte religieux étant l'acte de la plus éminente liberté et l'attitude religieuse se fondant elle-même sur la liberté humaine, la pédagogie de la religion s'efforcera d'obtenir de l'enfant une adhésion vraiment personnelle, intérieure et libre à ce qui constitue l'essentiel de la religion. »⁹² Sous le titre « erreurs à éviter », le rapport Parent juge notamment que « l'école doit assumer sa part de responsabilité, dans la formation morale, mais elle devra le faire avec tact et

⁸⁸ Léon Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p. 145-146. Ce moment reste à être éclairci, notamment les ambitions de laïcisation de l'État québécois, puisque Micheline Milot note que « la première version du bill 60 prévoyait laïciser en grande partie les structures de l'État. » Cela touche-t-il l'enseignement confessionnel? Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, op. cit., p. 147.

⁸⁹ C'est là l'une des concessions ou garanties que fait l'État québécois à l'Église catholique dans la création du ministère de l'Éducation Voir Léon Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Éditions HMH, 1967. Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, op. cit., p. 125.

⁹⁰ Qui deviendra, en quelque sorte, le « cheminement spirituel de l'enfant » mis de l'avant par le cours *Éthique et culture religieuse* en 2008. Micheline Milot, « École et religion au Québec », *SPIRALE*, n° 39, 2007, p. 169.

⁹¹ On pourrait aussi parler d'une dissociation (croissante) entre la foi et les visées catéchuménales, d'une part, et la culture et les valeurs largement chrétiennes, d'autre part. Pour employer le vocabulaire de l'Église, il s'agirait d'une dissociation entre culture et foi. Voir récemment Gaston Piétri, « Cultures et religions : les nouveaux enjeux », *Études*, n° 12, tome 413, 2010, p. 643-653.

⁹² « Deuxième partie ou Tome II (suite). Les structures pédagogiques du système scolaire », *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, 1964, p. 268.

discrétion. »⁹³ En ce sens, de poursuivre le rapport, l'école doit « cesser d'appuyer cet enseignement [...] sur la participation obligatoire et régulière des élèves aux cérémonies du culte et à de nombreux exercices religieux⁹⁴ ».

Cet enseignement discret de la morale catholique est d'autant plus important, dira le rapport, que le Québec se diversifie toujours davantage culturellement et religieusement. En effet, précise-t-il, le Québec a davantage qu'autrefois des non-croyants, des chrétiens orthodoxes et des juifs - ce qui ne l'amène pas pour autant à promouvoir un système scolaire multiconfessionnel. Plutôt, le rapport Parent fait la distinction entre deux modèles de confessionnalité, dont les qualitatifs résonnent jusqu'à aujourd'hui : « la confessionnalité stricte » et la « confessionnalité large », ou « ouverte », comme le dira plus tard l'Église catholique⁹⁵.

La confessionnalité large ou ouverte, de poursuivre le rapport, distingue entre l'enseignement profane et l'enseignement religieux. La confessionnalité à l'école n'est y pas mur à mur, présente en tout temps, mais davantage circonscrite à l'enseignement religieux, lequel

« ne s'inspire pas de la doctrine d'une seule confession mais plutôt d'un corps de doctrine commun à plusieurs ; au lieu d'être, disons luthérien ou calviniste, l'enseignement religieux se définit, par exemple, comme chrétien : il cherche à présenter les grands thèmes qui constituent l'héritage commun de la tradition chrétienne [...] quant aux élèves qui n'appartiennent à aucune religion ou qui appartiennent à une religion non chrétienne (pour continuer avec le même exemple), ils peuvent être exemptés de l'enseignement religieux et des prières ou exercices. »⁹⁶

C'est *in fine* de la confessionnalité large ou ouverte que le rapport propose de s'inspirer comme modèle au Québec:

« L'école confessionnelle devra [...] tenir compte du pluralisme religieux du groupe d'élèves qui la fréquentent : on devra bien se rappeler que, comme nous l'avons déjà souligné, tout en étant confessionnelle, cette école est aussi publique et commune, c'est-à-dire qu'elle a l'obligation d'accueillir tous les enfants résidant dans le territoire qu'elle dessert, sans faire de discrimination et sans blesser les consciences individuelles. [...] Il s'agit en pratique de rendre le caractère confessionnel assez large, assez accueillant, assez ouvert pour que tout enfant qui ne partage pas les convictions religieuses de la majorité soit quand même à l'aise dans cette école. »⁹⁷

⁹³ *Ibid.*, p. 253.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Voir notamment, Assemblée des évêques catholiques du Québec, « Message des évêques du Québec aux responsables de l'éducation », Montréal, Les Éditions Le Renouveau, 23 octobre 1978, p. 30; Assemblée des évêques catholiques du Québec, « L'éducation religieuse au service des jeunes », 18 novembre 1999, consulté le 20 juillet 2014, <http://eveques.qc.ca/documents/1999/19991118f.html#integral>

⁹⁶ « Troisième partie ou Tome IV. L'administration de l'enseignement », *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, 1966, p. 53.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 98. Ou encore, « Pour accueillir tous les enfants sans heurter leur conscience religieuse, l'école devra, sans perdre le caractère confessionnel auquel tient la majorité des parents, assouplir celui-ci, l'adapter, en modifier certains aspects pour répondre aux exigences nouvelles proposées par le pluralisme religieux parmi les élèves. » *Ibid.*, p. 52.

C'est dans ce cadre qu'évoluera tant bien que mal le catholicisme à l'école publique québécoise. Au fil des ans, on assistera, selon l'expression de la sociologue Stéphanie Grenier, à une « sécularisation interne au système scolaire, qui diluait de plus en plus la fonction normative du cadre confessionnel. »⁹⁸ On assistera à la dissociation croissante entre la foi et la culture, constat que formulera rétrospectivement l'Église québécoise, dès 1992⁹⁹. Ainsi, entre autres exemples, dès 1983, l'initiation aux rituels de passages catholiques est progressivement retirée de l'école confessionnelle québécoise. De plus, s'il était possible, dès 1964, d'être exempté de l'enseignement religieux catholique, cette exemption est remplacée en 1984 par un cours d'enseignement moral optionnel. En 1991, le Comité catholique va plus loin encore. Selon le théologien Jean-François Roussel, « tout en s'inscrivant clairement dans une perspective confessionnelle, (il) amorce deux déplacements: d'un objectif d'adhésion à la foi chrétienne à un objectif de prise de position sur le christianisme; et d'un contenu exclusivement chrétien à une introduction aux divers courants et traditions religieuses, dans des cheminements particuliers. »¹⁰⁰

La même année, une étude de Micheline Milot auprès des parents québécois qui inscrivent leurs enfants au cours d'enseignement religieux catholique révèle ce qu'est devenu pour beaucoup le catholicisme à l'école et dans la culture: ces parents disent inscrire leurs enfants aux cours religieux davantage au nom de la transmission d'un héritage culturel, voire d'un bagage éthique, qu'au nom de la transmission ou de l'initiation à la foi chrétienne.

« L'enseignement religieux tel que les parents le souhaitent devrait reproduire les traits de mentalité de la culture ambiante à l'égard de la religion. [...] Autrement dit, les parents ne s'attendent pas à ce que l'enseignant 'représente' l'institution ecclésiale, avec ses exigences en matière de morale, de pratique et de foi, mais tout simplement à ce qu'il soit un porte-parole de la culture ambiante, telle que perçue et portée par les parents eux-mêmes. »¹⁰¹

Plus encore, de poursuivre Micheline Milot, « il est clair dans le discours des parents que ceux-ci ne souhaitent pas en général que l'Église et la paroisse prennent en charge l'enseignement religieux. Dans un tel cas, l'engagement dans l'institution

⁹⁸ Stéphanie Tremblay, « Religions et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 61.

⁹⁹ Comité de théologie de l'Assemblée des Évêques du Québec, *Mission de l'Église et culture québécoise. Réflexion sur les liens entre foi et culture*, Montréal, Fides, 1992.

¹⁰⁰ Jean-François Roussel, « La situation du rapport Proulx dans l'évolution récente de l'enseignement moral et religieux catholique », Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux*, Montréal, Fides, 2000, p. 65.

¹⁰¹ Micheline Milot, *Une religion à transmettre? Le choix des parents : essai d'analyse culturelle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 145.

revêtirait un caractère trop marqué, ce qui serait incompatible avec la distance prise par le parent à l'égard de cette institution même. »¹⁰²

Qu'est-ce à dire? Tout en conservant l'affiliation revendiquée des Québécois francophones au catholicisme, l'école québécoise en contexte post-Révolution tranquille cherche à y intégrer tous les habitants du territoire québécois, ce qu'accéléra la *Charte de la langue française* (loi 101, 1977), obligeant les nouveaux arrivants à s'inscrire aux écoles francophones. Entre nation culturelle et nation politique, l'école publique confessionnelle québécoise se veut une réponse adéquate aux « systèmes juridiques qui, comme le nôtre, tentent de sauvegarder la liberté de conscience d'une part et les exigences normales de la majorité en démocratie d'autre part. »¹⁰³ Autrement dit, c'est au sein de la culture et de la religion de la majorité que l'école publique confessionnelle québécoise cherche à intégrer, via la confessionnalité ouverte, les habitants du territoire québécois; celle-ci fait le pont, non sans tiraillement, entre la culture de la majorité francophone et la visée d'une école publique civique et ouverte. Ce faisant, et tout en initiant un mouvement de sécularisation interne du fait de la pression croissante induite par la diversité religieuse et la sécularisation de la population catholique, s'institue un compromis laïque selon lequel

« la majorité devra reconnaître honnêtement qu'il faut assouplir le caractère confessionnel de l'école qu'elle est appelée à partager avec la minorité; les minorités devront accepter que l'école garde une forme confessionnelle. Dans ce dernier cas, l'école sera en quelque sorte le reflet de la localité. Les enfants appartenant à une minorité qui ne partagerait pas les convictions de la majorité trouverait à l'école, dans un climat accueillant, la même situation qui prévaut dans la localité. »¹⁰⁴

La sécularisation de l'école québécoise entre dans une « phase accélérée » en 1995, pour reprendre l'expression de Micheline Milot, à mesure que s'accroissent les appels à une nouvelle culture publique commune québécoise et que les effets du syndrome post-référendaire se font sentir. Il y a d'abord les États généraux de l'éducation, tenus entre 1995 et 1996, puis la Commission Proulx, ou *Groupe de travail sur la place de la religion à l'école*, dont les conclusions mèneront à la promulgation, en 2000, de la Loi 118 abrogeant le statut confessionnel des écoles publiques, primaires et secondaires, rendue possible par une modification constitutionnelle des garanties en matière d'éducation confessionnelle au Québec, en 1997. Dans ce nouveau cadre, l'Église perd tout droit de veto sur le contenu de l'enseignement religieux confessionnel, mais les cours d'enseignement religieux catholiques demeurent en option : le ministre de l'Éducation de

¹⁰² *Ibid.* Voir également la thèse de Gilles Lavoie sur la pastorale dans l'école confessionnelle et publique québécoise, éloquentement intitulée *L'animation pastorale au secondaire ou l'Évangile sans Église*, thèse de doctorat en sociologie, UQAM, 1999, ainsi que celle de Jean-Marc Larouche, *Sexologues et thanatologues, de nouveaux clercs? Étude sur les transformations du champ de la manipulation symbolique dans la société québécoise contemporaine*, thèse de doctorat en sociologie, Université d'Ottawa, 1989, qui observe la constitution d'un discours et d'un enseignement sur la sexualité dans les écoles québécoises après la Révolution tranquille qui propose une « voie d'entre-deux » entre les athées et les catholiques intégristes. *Ibid.*, p. 322.

¹⁰³ Patrice Garant, « La confessionnalité ou la laïcité du système scolaire public québécois », Pierre W. Bélanger et Guy Rocher (dirs.), *École et société au Québec. Éléments d'une sociologie de l'éducation*, Montréal, Éditions HMM, 1970, p. 304.

¹⁰⁴ « Troisième partie ou Tome IV. L'administration de l'enseignement », *op. cit.*, p. 56.

l'époque, François Legault, veut éviter « une rupture trop radicale » avec la « tradition confessionnelle » de l'école québécoise¹⁰⁵. Il faut dire qu'encore en 1998-1999, 81,3% des élèves du primaire et 55,9% des élèves du secondaire s'inscrivent au cours d'enseignement moral et religieux catholique¹⁰⁶. C'est en 2005 qu'est décidé de ne pas renouveler, à compter de 2008, la clause dérogatoire aux Chartes québécoises et canadiennes des droits et libertés¹⁰⁷, donnant droit à l'enseignement religieux catholique, lequel sera remplacé par un cours d'Éthique et de culture religieuse (ECR). Dans cette foulée, les années 2000 marquent un déclin prononcé de l'affiliation déclarée au catholicisme et de la pratique des rituels de passage (baptêmes, premières communions, confirmations, mariages) chez les jeunes Québécois des générations X et surtout Y¹⁰⁸.

Quelle (tradition de) laïcité pour un Québec sortant de la religion culturelle?

I. *Le déplacement des termes du débat sur la laïcité*

Une grande page est donc tournée en 2000 et davantage en 2008. Plus de quarante ans après la création du ministère de l'Éducation, on aurait pu croire clôt l'un des grands chantiers de la Révolution tranquille, celui de la laïcité au Québec. Et pourtant, c'est à l'inverse que l'on assiste. Si la déconfessionnalisation de l'école québécoise n'est pas le déclencheur, ou l'aspect le plus visible, du débat récent sur la laïcité, elle coïncide néanmoins avec lui. *Comment se fait-il, plus de cinquante ans après la Révolution tranquille et le rapport Parent, que la définition même du modèle québécois de laïcité ne fasse plus consensus?* Se peut-il que le consensus laïciste de la Révolution tranquille touchait davantage les conditions premières de l'avènement d'une laïcité québécoise, à savoir la décléricalisation et (à terme) la déconfessionnalisation du système scolaire, que les propriétés du modèle à venir? Après tout, entre la Révolution tranquille et le débat sur la laïcité québécoise, il y a eu le concordat implicite, la confessionnalité ouverte et la religion culturelle.

On s'étonne peut-être moins alors que la déconfessionnalisation de l'école québécoise au tournant des années 2000 ait déplacé les termes du débat sur la place de la religion au Québec, ceux qui le structuraient depuis la Révolution tranquille. L'opposition entre les laïcistes et les partisans de la confessionnalité¹⁰⁹ cèdera la place à un débat interne au camp laïciste, opposant désormais laïcistes ouverts et laïcistes stricts. On retrouve d'ailleurs de part et d'autre de l'actuel débat sur la laïcité québécoise certains de ses principaux protagonistes historiques, dont Micheline Milot, active au sein du *Groupe de travail sur la place de la religion à l'école*, et Guy Rocher, qui a collaboré aux travaux de la *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*. Autrement dit, le débat récent sur la laïcité au Québec et les termes renouvelés qu'il

¹⁰⁵ Micheline Milot, « École et religion au Québec », *op. cit.*, p. 168.

¹⁰⁶ Jacques Palard, « Religion et politique au Québec : entre distance et mémoire », *op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁷ Clause mobilisée depuis 1984. Commission Proulx, *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, version abrégée, p. 6, 1998, consulté le 16 juillet 2014, <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs40898>.

¹⁰⁸ E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, *op. cit.*

¹⁰⁹ Sur ce débat et sur l'évolution plus large de la place du catholicisme à l'école et dans la société québécoise, voir Jacques Palard, *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

mobilise participant de la déconfessionnalisation terminale de l'école québécoise, en 2008. Difficile, en effet, de penser l'avènement de la République quand la nation s'identifie encore institutionnellement et majoritairement au catholicisme, et difficile de penser un pluralisme religieux officiel quand une religion surplombe les autres.

Dans cette nouvelle donne, le contentieux autour du cours d'Éthique et de culture religieuse prend une figure emblématique. Comme le note Stéphanie Grenier, « ce nouveau paradigme [du cours ECR] présente plusieurs affinités avec la formation interreligieuse développée en théologie du pluralisme, mais celui-ci repose sur une épistémologie différente. Ici, l'enseignement de la religion ne nécessite pas un enracinement préalable dans une tradition religieuse particulière, mais relève résolument d'une philosophie du pluralisme et de la reconnaissance. »¹¹⁰ Contrairement aux cours d'enseignement religieux qui enseignaient la tolérance religieuse et la reconnaissance du pluralisme à *partir* de la tradition catholique de la majorité nationalitaire, ce n'est pas à partir de celle-ci que sont appréhendés le pluralisme et l'analyse des autres religions dans le cours ECR : pour la sociologue Joëlle Quérin, le cours d'Éthique et de culture religieuse participe plutôt d'une éthique de la tolérance et de la reconnaissance qui met sur un pied d'égalité toutes les cultures, majoritaires et minoritaires, plutôt que d'inscrire cette pluralité au sein d'une culture commune liée à la majorité culturelle, voire universalisée dans la neutralité républicaine¹¹¹. Chose certaine, le débat à son sujet perdure, à l'instar de la laïcité, qui touche désormais moins la place des institutions religieuses dans les institutions étatiques que la présence de la religion, culturelle ou non, en leur sein.

II. *La laïcité québécoise, entre laïcité ouverte et laïcité stricte?*

Que peut aider à comprendre à cet égard le phénomène de la religion culturelle et de la confessionnalité ouverte, tel qu'esquissé plus haut? Pour parler en termes continuistes, quel type de laïcité étaient-elles appelées à produire, à achever? Une laïcité pluraliste ou unitaire, ouverte ou stricte? Leur legs est-il une forme de reconnaissance de la place de la religion dans la société québécoise, désormais élargie à toutes les confessions, comme y invite le schéma de la laïcisation ouverte et implicite? La fin de la confessionnalité scolaire au Québec ne marquerait-elle pas plutôt le triomphe de la colère anti-théologique, intimement liée à la Révolution tranquille, et donc la laïcité stricte? D'ailleurs, si la religion culturelle et la confessionnalité ouverte ont institutionnalisé une ouverture au fait religieux, dans la mesure où l'importance de l'identité religieuse et de la spiritualité fut reconnue au sein de l'école québécoise, la confessionnalité ouverte ne portait-elle pas une conception unitaire de la nation, dans la mesure où c'est au sein de la religion de la majorité, culturalisée, que tous et toutes étaient appelés à s'intégrer? Société neuve ou République?

De telles questions, convoyant le langage du déterminisme historique avec pour idéaux-types les États-Unis et la France, ne sont peut-être pas les plus intéressantes à poser au phénomène de la religion culturelle, *a fortiori* alors qu'a cours un débat proprement politique au Québec.

¹¹⁰ Stéphanie Grenier, *op. cit.*, p. 66.

¹¹¹ Joëlle Quérin, *Le cours Éthique et culture religieuse : transmission de connaissances ou endoctrinement?*, Montréal, Institut de recherches sur le Québec, 2009.

La religion culturelle et la confessionnalité ouverte ont peut-être d'abord pour intérêt de souligner à quel point est neuf et jeune le débat contemporain sur la laïcité québécoise. À quel point, chemin faisant, la question de la *laïcité québécoise* profiterait à être inscrite dans la riche et complexe tradition historique et nationale qui est la sienne¹¹². Car, soumise à une double dynamique, exogène et endogène, la *laïcité québécoise* se révèle pour beaucoup à l'aune de la variable catholique, qui fait figure de « trace » ou de « témoin » de l'évolution de la société québécoise¹¹³. Construite au sein du Canada et sous la domination anglo-protestante, la nation canadienne-française a dû favoriser une forme de pragmatisme et de tolérance religieuse, continentale pour certains, afin de s'institutionnaliser dans sa différence indissociablement nationale et catholique. Seulement, une fois cette tolérance canadienne acquise, la société canadienne-française a porté son regard ailleurs, vers son horizon sociétal propre, et s'est alors comportée, à certains égards, comme une société suivant un parcours de sécularisation-laïcisation à la française, dans un combat à terme pour la laïcité, au nom d'une nation civique. Mais seulement jusqu'à un certain point, car, sortant de sa gangue religieuse, cette sortie de l'Église-nation était elle-même catholique, et n'était pas entière¹¹⁴. De fait, les raisons qui ont fait du catholicisme un marqueur identitaire canadien-français et québécois de première importance, à savoir les limites structurelles d'une nation politique québécoise en régime canadien, n'ont pas disparues une fois la dynamique sécularisatrice enclenchée : la religion culturelle et la confessionnalité ouverte sont là pour le rappeler, l'identification à une nation strictement politique et civique québécoise est demeurée de l'ordre de l'horizon, du projet, pour la nation québécoise sans État souverain.

Autrement dit, si les laïcistes ouverts et les laïcistes strictes se sont entendus, pour l'essentiel, sur la décatolicisation nécessaire de la société québécoise en vue de construire une société normale intégrant tous les habitants de son territoire, que ce soit avec pour idéal une société neuve pluraliste ou une république unitaire et laïque, l'ambivalence et la réticence des Québécois à l'endroit du retrait de tous les symboles catholiques des institutions publiques, mais aussi à l'égard d'une reconnaissance publique et institutionnelle du pluralisme religieux, sont peut-être là pour rappeler qu'avant d'être une société neuve ou une république, la nation québécoise est encore, à plusieurs égards, une petite nation culturelle, dont l'horizon laïque doit être ajusté à sa mesure¹¹⁵.

À défaut d'un État-nation souverain qui consacrerait « l'évidence » de la nation québécoise à ses citoyens de longue date comme aux nouveaux arrivants, le catholicisme sert peut-être encore de lieu où peuvent se rassembler diverses générations de Québécois autour de traits culturels partagés. Son temps semble toutefois bien entamé, tant institutionnellement que dans les pratiques : l'effervescence contemporaine autour de

¹¹² Voir Joseph Yvon Thériault, « Entre républicanisme et multiculturalisme : La Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », Bernard Gagnon (dir.), *La Diversité québécoise en débat*, Montréal, Québec-Amérique, 2010, p. 143-155; Joseph Yvon Thériault, « Identité : Le manifeste de Burke », *Le Devoir*, 10 avril 2010.

¹¹³ Sur l'idée d'une trace de la tradition et sur celle de témoin historique, voir Joseph Yvon Thériault, « Sur la trace d'une tradition », *Critique de l'américanité*, op. cit., p. 265-357; Chantal Delsol, *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris, La Table Ronde, 2000, p. 67-79; 139-158.

¹¹⁴ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, op. cit.

¹¹⁵ Louis Rousseau, « La laïcité en régime de religiosité culturelle », *Vivre ensemble*, Centre justice et foi, vol. 19, n° 65, printemps 2012, p. 1-5.

l'identité nationale et de la laïcité n'y est probablement pas étrangère¹¹⁶. Malgré tout, le désir de « normalité » de la nation québécoise, certes légitime, pourrait s'avérer problématique s'il consistait à « faire comme si », comme si le Québec était souverain et « normal », en se comportant d'emblée comme la nation états-unienne ou comme la nation française. Dans un cas comme dans l'autre, ne serait-ce pas beaucoup demander, tant aux Québécois de souche qu'aux nouveaux arrivants? Aux premiers, la société neuve invite à renoncer au projet historique de « faire société » autour d'une culture et d'une histoire distinctes¹¹⁷. Aux seconds, à qui le Canada promet un certain multiculturalisme et qui voient se perpétuer l'affiliation des Québécois à « leur » religion, aussi patrimoniale fût-elle, le sacrifice de leur particularisme pour une hypothétique nation québécoise est un tribut considérable. Société neuve, la *laïcité québécoise* se gouverne « par la société civile », négligeant aussi bien l'intention nationale que le besoin d'institutionnalisation de la culture québécoise, minoritaire au Canada et en Amérique; républicaine, la *laïcité québécoise* se gouverne « par l'État », oubliant qu'elle n'a pas de citoyenneté à proposer en échange de la renonciation aux particularismes, oubliant ainsi les raisons historiques et politiques de la gestion ouverte des faits religieux.

La *laïcité québécoise* est-elle achevée? Force est de constater que le débat à son sujet ne fait que (re)commencer. À ce titre, avant de souhaiter son achèvement, peut-être faudrait-il espérer que le débat sur la *laïcité québécoise* ait pour ambition et souci constants un dialogue emphatique avec la réalité religieuse et politique du Québec, en espérant qu'ainsi, en aval, elle ne sacrifie rien de ses possibles sur l'autel d'une impatiente normalité.

¹¹⁶ Voir dans ce collectif l'article de E.-Martin Meunier.

¹¹⁷ Les travaux récents de Jocelyn Létourneau soulignent pourtant la persistance d'une conception nationalitaire malmenée, tragique de l'histoire québécoise chez les étudiants québécois, et donc d'un désir d'achèvement. Jocelyn Létourneau, *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Montréal, Fides, 2014.