

JEAN-CLAUDE DUPUIS Ph.D.

**LE CARDINAL TASCHEREAU
ET LE CATHOLICISME LIBÉRAL
(1820-1898)**



Condensé - Thèse de doctorat

Fondation littéraire Fleur de Lys



Depuis 2003

Fondation littéraire Fleur de Lys

Le Cardinal Taschereau et le catholicisme libéral (1820-1898)

Condensé - Thèse de doctorat, Jean-Claude Dupuis, Ph.D.

Fondation littéraire Fleur de Lys

Lévis, Québec, 2014, 316 pages.

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

Adresse électronique : contact@manuscritdepot.com

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

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

Disponible gratuitement en version numérique (PDF)

ISBN 978-2-89612-468-8

© Copyright 2014 Jean-Claude Dupuis

Illustration en couverture :

[Credit: J.E. Livernois/Bibliothèque et Archives Canada/PA-031485](#)

Dépôt légal – 4^{ème} trimestre 2014

Bibliothèque et archives nationales du Québec

Bibliothèque et archives nationales du Canada

Imprimé à la demande en format numérique au Québec.

SOMMAIRE

DROITS D'AUTEUR – ISBN - ÉDITEUR	2
AVANT-PROPOS	4
RÉSUMÉ.....	5
INTRODUCTION.....	7
CHAPITRE I - UN ECCLÉSIASTIQUE DE SON TEMPS.....	17
CHAPITRE II - LE CATHOLICISME LIBÉRAL.....	46
CHAPITRE III - LES DEUX PUISSANCES	98
CHAPITRE IV - LE CLERGÉ ET LES ÉLECTIONS.....	130
CHAPITRE V - LA QUESTION UNIVERSITAIRE	159
CHAPITRE VI - LES ULTRAMONTAINS CONTRE ROME	198
CHAPITRE VII - LA POURPRE CARDINALICE	237
CONCLUSION.....	265
ANNEXE : SOUTENANCE DE THÈSE.....	272
SIGLES.....	280
BIBLIOGRAPHIE	281
PRÉSENTATION DE L'AUTEUR	307
COMMUNIQUER AVEC L'AUTEUR	310
ÉDITON ÉCOLOGIQUE	314
ACHEVÉ D'IMPRIMER	315

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage résume la thèse de doctorat en histoire que j'ai soutenue en 2006 à l'Université Laval (Québec) sur *Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898)*. Je remercie tous ceux qui m'ont aidé, d'une manière ou d'une autre, à réaliser cette étude : ma directrice de thèse Brigitte Caulier et mon codirecteur Nive Voisine; les membres du jury : Jacques Bernier, Roberto Perin, Réal Bélanger et Martin Pâquet; le directeur des archives du diocèse de Québec, Armand Gagné, et les archivistes du Séminaire de Québec, de l'Université Laval et du diocèse de Montréal; les latinistes qui ont traduit plusieurs lettres de Mgr Taschereau : Marie-Josée Roy, André Lambert et Patrick Abbet; les correcteurs d'épreuves : Yves Prayal, Roger Guéguen, Karine Roy, Jacques Léonard; et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui m'a accordé une bourse d'études doctorales sur les recommandations de Pierre Trépanier, qui avait habilement supervisé mon mémoire de maîtrise, Pierre Tousignant et Jacques Rouillard.

Je dédie cet ouvrage à mon épouse Louise, qui a supporté mes longues absences pendant la recherche et la rédaction, et à nos enfants : Évangéline, Louis-François, Marie-Rose, Jean-Émile et Charles-Antoine.

Je remercie également le cardinal Taschereau et ses adversaires, Mgrs Bourget et Laflèche. Je les ai souvent invoqués pour obtenir un l'aide du Ciel, car la réalisation d'une thèse de doctorat constitue toujours un petit miracle de persévérance. Ces grands hommes d'Église se sont vigoureusement opposés de leur vivant. Mais je ne doute pas qu'ils se soient tous retrouvés après leur mort autour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'ils ont sincèrement voulu servir, quoique de manière différente. Le cardinal Taschereau rappelait souvent cette maxime de saint Augustin : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* » (Dans les choses nécessaires l'unité, dans le doute la liberté, en tout la charité). Pour un chrétien, l'important n'est pas d'avoir raison mais d'aimer.

RÉSUMÉ

Le cardinal-archevêque de Québec, Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898), voulait préserver la relative bonne entente qui régnait entre l'Église catholique et l'État canadien dans la seconde moitié du XIX^e siècle, malgré le difficile contexte de l'hégémonie anglo-protestante. Sa politique de pacification religieuse visait à instaurer entre l'Église et l'État un régime d'autonomie mutuelle et de collaboration pratique. Avec l'appui du Saint-Siège, il réussit à freiner le militantisme antilibéral de ses adversaires, Mgrs Bourget (Montréal) et Laflèche (Trois-Rivières), qui défendaient le principe de la suprématie de l'Église sur l'État.

À cette époque, un profond conflit idéologique opposait le catholicisme au libéralisme, la civilisation de la Loi de Dieu à la civilisation des Droits de l'Homme. Dans tous les pays, l'Église était divisée sur la manière de relever le défi de la modernité. Les catholiques ultramontains ou intransigeants combattaient les « funestes principes de 1789 » dans l'espoir de restaurer une société d'Ancien Régime fondée sur l'union du trône et de l'autel. Les catholiques libéraux ou modérés rêvaient également d'une société chrétienne de type médiéval, mais en vertu de la distinction entre la thèse (l'idéal) et l'hypothèse (la réalité), ils recherchaient une sorte de *modus vivendi* entre l'Église catholique et la société libérale, un régime « d'Église libre dans l'État libre » suivant la célèbre formule de Charles de Montalembert.

Mgr Taschereau adhérait à l'esprit de l'Église de son temps, marqué par le dogmatisme, l'autoritarisme et une certaine intolérance. En théorie, sa pensée ne s'écartait pas de la doctrine ultramontaine. Mais en pratique, son action s'inscrivait néanmoins dans une logique catholique libérale. Et le catholicisme libéral était une praxis avant d'être une doctrine. L'archevêque de Québec estimait que le libéralisme canadien était de nature strictement politique (forme élective de l'État) et qu'il ne se rattachait pas au libéralisme doctrinal européen (laïcisme et anticléricalisme), condamné par le *Syllabus* des erreurs modernes. En conséquence, l'Église devait se désengager des luttes électorales, tolérer certaines antinomies entre le droit civil et le droit canon, et limiter ses revendications

pour ne pas troubler un statu quo somme toute favorable. « Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont, disait Taschereau, et non tels qu'ils devraient être. »

Les ultramontains reprochaient à Mgr Taschereau de défendre mollement les droits de l'Église, voire d'être plus ou moins entaché de libéralisme. L'historiographie a généralement rejeté les accusations des « ultramontés » en soulignant que la politique modérée de l'archevêque de Québec avait probablement épargné au Canada un grave conflit de races et de religions, qui eût sans doute tourné au désavantage de la minorité franco-catholique. Mais en séparant la politique de la religion, le cardinal Taschereau n'ouvrait-il pas inconsciemment la porte à un certain laïcisme? En définitive, sa politique de compromis a-t-elle renforcé ou affaibli la position de l'Église catholique au Québec et au Canada?

INTRODUCTION

Le cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898) fut l'un des plus remarquables évêques de l'histoire de l'Église catholique au Canada. Né à Sainte-Marie-de-Beauce, dans une famille de noblesse seigneuriale, et formé au Séminaire de Québec, il fut ordonné prêtre diocésain en 1842. Il étudia le droit canon à l'Apollinaire de Rome (1854-1856), enseigna au Petit et au Grand Séminaire de Québec (1842-1871), et compta parmi les fondateurs de l'Université Laval (1852) avant d'accéder au siège archiépiscopal de Québec (1871) et d'être le premier Canadien élevé au rang de cardinal (1886).

Mgr Taschereau joua un rôle capital dans la vie politico-religieuse du Québec de la seconde moitié du XIX^e siècle. L'archevêque de Québec combattit avec succès les catholiques ultramontains, qui entendaient subordonner la société civile à l'autorité religieuse dans l'esprit du *Syllabus* antilibéral (1864) du pape Pie IX. Selon Taschereau, l'Église catholique bénéficiait au Canada d'une liberté enviable, mais fragile. Cette liberté ne reposait pas sur un plein droit constitutionnel, mais sur une simple tolérance du pouvoir protestant, comme en Angleterre. À son avis, le caractère excessif des revendications ultramontaines risquait de perturber la relative bonne entente qui s'était progressivement établie depuis la Conquête anglaise (1760) entre la puissance spirituelle (l'Église) et la puissance temporelle (l'État). De leur côté, les ultramontains souhaitaient instaurer dans la province de Québec un régime d'union du trône et de l'autel comparable à celui des sociétés européennes d'Ancien Régime. Mgr Taschereau jugeait ce projet de société utopique dans le cadre d'une fédération majoritairement anglo-protestante et encore soumise à l'autorité impériale britannique. À ses yeux, l'ultramontanisme risquait de provoquer un ressac anticlérical dont les minorités catholiques des provinces anglaises seraient les premières victimes. En conséquence, l'archevêque de Québec estimait plus réaliste de mettre en œuvre une politique de pacification religieuse fondée sur le compromis plutôt que d'affrontement avec l'État.

En pratique, Mgr Taschereau chercha surtout à neutraliser l'action politique du clergé, qui avait fait, depuis l'Union (1840-1867), une alliance tacite avec le parti conservateur. « Le ciel est bleu, l'enfer est rouge », disait-on à l'époque. L'archevêque de Québec

pensait que le libéralisme canadien ne menaçait pas les droits de l'Église parce qu'il était de nature strictement politique (démocratie) plutôt que de nature philosophique ou doctrinale (laïcisme). D'après lui, le parti libéral canadien ne tombait pas sous les condamnations du *Syllabus*, contrairement à ce que prétendaient les ultramontains. Le clergé devait donc se désengager des luttes électorales, puisque les deux grands partis politiques canadiens étaient, l'un comme l'autre, bien disposés envers la religion catholique.

Plusieurs questions concrètes divisèrent l'épiscopat canadien-français de ce temps. Ces litiges n'étaient pas exclusivement de nature politique et doctrinale. Des considérations plus pratiques, d'ordre institutionnel, régional ou financier s'y mêlaient fréquemment. Mais ces querelles ecclésiastiques se rattachaient toujours plus ou moins aux deux tendances qui divisaient l'Église catholique du XIX^e siècle, au Québec comme ailleurs en Occident : l'école ultramontaine qui voulait restaurer le principe de la suprématie de l'Église sur l'État, et l'école catholique libérale qui acceptait une relative séparation entre les puissances spirituelle et temporelle.

Mgr Taschereau réussit à établir entre l'Église catholique et l'État canadien, tant fédéral que provincial, un régime de collaboration fondé sur l'autonomie mutuelle des deux puissances. Avec l'appui du Saint-Siège, il mit au pas le parti ultramontain, dirigé par l'évêque de Montréal, Mgr Ignace Bourget, et l'évêque de Trois-Rivières, Mgr Louis-François Laflèche. Les partisans de l'archevêque de Québec louaient sa prudence politique. Mais ses adversaires critiquaient sa mollesse, voire son « catholicisme libéral ».

La problématique de notre étude est de savoir si la pensée et l'action de Mgr Taschereau se rattachaient à la conception catholique libérale des rapports entre l'Église et l'État qui s'est développée au XIX^e siècle en réaction aux défis posés par l'émergence du libéralisme et de la modernité¹. Nous voulons démontrer que Mgr Taschereau n'était pas un catholique libéral de doctrine, mais que sa politique s'inscrivait néanmoins dans une sorte de catholicisme libéral pratique. En fait, Mgr Taschereau semblait appartenir au « troisième parti » que Roger Aubert nous invite à mieux connaître; un parti situé entre les doctrinaires ultramontains et les doctrinaires catholiques libéraux; le « parti immense des catholiques modérés, c'est-à-dire des catholiques inconsciemment libéraux » dont parlait Jean Maurain².

¹ René RAYMOND, « Catholicisme libéral et catholicisme social », dans Émile POULAT, dir., *Dictionnaire d'histoire du christianisme*, Paris, Encyclopedia Universalis – Albin Michel, 2000, p. 217-229; Marcel PRÉLOT, « Libéralisme catholique », dans *Catholicisme : hier-aujourd'hui-demain*, tome 7, 1975, p. 563-577; Jacques GADILLE et al., *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, Grenoble, Presse de l'Université de Grenoble, 1974, 595 p. ; Marcel PRÉLOT et Françoise GALLOUDEC-GENUYS, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969, 479 p.; C. CONSTANTIN, « Libéralisme catholique », *DTC*, Paris, Letourzey et Ané, tome 9, 1926, col. 506-629;

² Roger AUBERT, « Discussions », dans Jacques GADILLE et al. *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, Grenoble, Presse de l'Université de Grenoble, 1974, p. 560; Roger AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, dans Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 21, Paris, Bloud et Gray, 1952, p. 236. Jean MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, p. 713.

Il n'y a jusqu'à présent aucune biographie exhaustive du cardinal Taschereau. Son épiscopat n'a généralement été abordé que dans des ouvrages consacrés à ses adversaires ultramontains. Les chercheurs hésitent à qualifier Mgr Taschereau de « catholique libéral », peut-être pour ne pas donner raison aux ultramontains, qui ont plutôt mauvaise réputation dans l'historiographie postérieure à la Révolution tranquille³. Jean-Roch Gaudin présente l'archevêque de Québec comme un ultramontain réaliste et ouvert qui prônait une tolérance positive, à savoir la reconnaissance du pluralisme comme moyen d'assurer la paix publique et la sauvegarde du bien commun⁴. Nive Voisine affirme que le réalisme et la modération de Mgr Taschereau ont permis de désamorcer plusieurs conflits latents entre l'Église et l'État⁵. Mais cet historien précise que si ce réalisme pouvait passer aux yeux de ses adversaires pour une forme de libéralisme catholique, et que s'il est vrai que Mgr Taschereau n'avait pas la sensibilité exubérante et belliqueuse des ultramontains, il n'avait nullement l'esprit démocrate et le culte des idées modernes⁶. Voisine fait une distinction entre les « ultramontains intransigeants » et les « ultramontains modérés ». D'après lui, Mgr Taschereau était un ultramontain de principes, mais qui préférait, par réalisme politique, tolérer un état de fait social qui discordait parfois avec l'enseignement de l'Église plutôt que de prendre le risque d'aggraver les tensions politico-religieuses par des gestes imprudents⁷. Par ailleurs, Voisine souligne que dans le contexte de l'époque, le terme « libéral » est flou puisqu'il peut désigner indifféremment les membres du parti libéral, les anticléricaux, les catholiques libéraux, voire les simples adversaires des ultramontains⁸. De leur côté, Léon Pouliot et André Lavallée n'ont perçu aucune trace de catholicisme libéral à l'Université Laval, cette institution qui subissait continuellement les foudres des ultramontains, mais qui bénéficiait de la constante protection de l'archevêque de Québec⁹. Jean-Paul Bernard et Yvan Lamonde soutiennent, quant à eux, que le déclin du libéralisme radical, après 1870, justifiait l'attitude conciliante de Mgr Taschereau, qui aurait mieux compris que les ultramontains le sens de l'évolution idéologique de la société canadienne-française¹⁰.

³ Fernande ROY, *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 1993, 127 p.

⁴ Jean-Roch GAUDIN, *Les rapports entre l'Église et l'État d'après le cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898)*, thèse de Ph. D. (droit canonique), Université Saint-Paul, 1972, p. 3.

⁵ Nive VOISINE, « Elzéar-Alexandre Taschereau », *DBC* en ligne.

⁶ Nive VOISINE, *Un régime de chrétienté (1871-1898)*, dans Philippe SYLVAIN et Nive VOISINE, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II, tome 2 : Réveil et consolidation (1840-1898), Montréal, Boréal, 1991, p. 224.

⁷ Nive VOISINE, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*, tome 1 : *Dans le sillage de Pie IX et de Mgr Bourget*, Saint-Hyacinthe, Édisem, 1980, p. 287.

⁸ *Ibid.*, p. 23-24.

⁹ Léon POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, tome V, Montréal, Beauchemin, 1977, p. 57-58; André LAVALLÉE, *Québec contre Montréal. La querelle universitaire (1876-1891)*, Montréal, PUM, 1974, p. 13.

¹⁰ Jean-Paul BERNARD, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, PUQ, 1971, p. 320-321; Yvan LAMONDE, *Histoire sociale des idées au Québec (1867-1896)*, Montréal, Fides, 2000, p. 379-380.

Mais l'historiographie n'est pas unanime. Certains chercheurs considèrent que les ultramontains ne combattaient pas nécessairement des moulins à vent lorsqu'ils dénonçaient le catholicisme libéral de l'archevêché de Québec, de l'Université Laval, du parti libéral et même de l'aile modérée du parti conservateur. Thomas Charland, Albert Tessier, Séraphin Marion, Hermann Plante et Robert Rumilly croient à l'existence d'une école de pensée catholique libérale largement répandue dans la société canadienne-française du dernier tiers du XIX^e siècle¹¹. Selon Rumilly, le conflit qui opposait Laflèche à Taschereau se ramenait, au-delà de son aspect embrouillé, à une lutte entre deux courants d'idées¹². Mais cet auteur ne précise pas vraiment la nature de ces deux courants d'idées. D'autres études plus récentes vont dans le même sens. Fernand Ouellet affirme qu'il y avait des marques indiscutables de catholicisme libéral dans le clergé canadien-français à la fin du XIX^e siècle¹³. Pierre Savard démontre que l'abbé Benjamin Pâquet, recteur de l'Université Laval (1887-1893), se rattachait dans sa jeunesse à l'école catholique libérale française¹⁴. René Hardy perçoit une certaine ressemblance entre le discours de l'abbé Joseph-Sabin Raymond, supérieur du Collège de Saint-Hyacinthe, et celui de Mgr Félix Dupanloup, le chef de file du catholicisme libéral en France¹⁵.

Roberto Perin s'inscrit à contre-courant de l'historiographie dominante en présentant Mgr Bourget et l'ultramontanisme sous un jour plutôt favorable¹⁶. Il estime que Mgr Bourget a joué un rôle positif dans l'histoire du Québec en contribuant à développer une identité nationale canadienne-française centrée sur l'appartenance religieuse¹⁷. D'après lui, Bourget et Taschereau étaient également ultramontains dans la mesure où ils étaient aussi autoritaires, intolérants et romains l'un que l'autre¹⁸. Mais les deux prélats avaient néanmoins une vision différente des rapports entre l'Église et l'État. Le premier voulait,

¹¹ Thomas CHARLAND, « Un gaumiste canadien : l'abbé Alexis Pelletier », *RHAF*, vol. 1, n° 2 (septembre 1947), p. 195-236; Albert TESSIER, « Luc Désilets, un des *fanaux de tête* de Mgr Laflèche », *Cahiers des Dix*, n° 19 (1954), p. 161-186; Séraphin MARION, « Libéralisme canadien-français d'autrefois et d'aujourd'hui », *Cahiers des Dix*, n° 27 (1962), p. 9-45; Hermann PLANTE, *L'Église catholique au Canada (1604-1886)*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1970, p. 447-487; Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, vol. II, Montréal, Bernard Valiquette, 1941, p. 42-113.

¹² Robert RUMILLY, *Mgr Laflèche et son temps*, Montréal, B.D. Simpson, 1945, p. 237.

¹³ Fernand OUELLET, « Nationalisme canadien-français et laïcisme au XIX^e siècle », dans Jean-Paul Bernard, dir., *Les idéologies québécoises au XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1973, p. 55.

¹⁴ Pierre SAVARD, « Le journal de l'abbé Benjamin Pâquet, étudiant à Rome (1863-1866) », dans *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1980, p. 59 et 62.

¹⁵ René HARDY, « Libéralisme catholique et ultramontanisme au Québec : éléments de définitions », *RHAF*, vol. 25, n° 2 (septembre 1971), p. 247-251.

¹⁶ Roberto PERIN, *Ignace de Montréal, artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, 303 p.; *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale (1870-1903)*, Montréal, Boréal, 1993, 434 p.; « Ultramontanisme et modernité : l'exemple d'Alphonse Villeneuve (1871-1891) », dans Yves FRETTE, Martin PÂQUET et Jean LAMARRE, dir., *Les parcours de l'histoire, hommage à Yves Roby*, Québec, PUL, 2002, p. 305-325.

¹⁷ PERIN, *Ignace de Montréal*, p. 22.

¹⁸ Roberto PERIN, *Bourget and the Dream of a Free Church in Quebec (1862-1878)*, thèse de Ph. D. (histoire), Université d'Ottawa, 1975, p. xiii.

dans une approche « populiste », que l'Église s'appuie sur la force de l'opinion publique catholique et qu'elle érige des institutions indépendantes de l'État. Le second misait plutôt sur une approche « élitiste » pour préserver les bonnes relations pratiques entre l'Église et l'État. Roberto Perin juge sévèrement le cardinal Taschereau en disant que sa politique attentiste se limitait trop souvent à qualifier « d'inopportunes » la plupart des actions de Mgr Bourget¹⁹. Mais il pense néanmoins que l'archevêque avait raison d'affirmer que le catholicisme libéral était pratiquement inexistant dans la province de Québec²⁰.

Toutefois, Roberto Perin admet qu'une meilleure définition du concept de « catholicisme libéral » nous aiderait mieux comprendre les polémiques des années 1870²¹. René Hardy se demande également si les querelles ecclésiastiques de ce temps ne reposaient pas sur une divergence philosophique fondamentale, qu'une étude plus approfondie pourrait éclairer²².

Notre étude entend répondre aux interrogations des Voisine, Perin et Hardy sur l'aspect idéologique du conflit qui divisa le clergé canadien-français pendant plus de vingt-cinq ans, en le réexaminant à la lumière du débat universel sur les rapports entre le catholicisme et la modernité. Le Québec du XIX^e siècle n'était ni isolé ni monolithique. Sa vie intellectuelle, politique et religieuse participait au vaste mouvement de sécularisation de la culture occidentale. La Révolution industrielle et les Révolutions libérales ont profondément transformé les rapports entre l'Église catholique et la société civile²³. La Chrétienté d'Ancien Régime fut battue en brèche par les Principes de 1789, qui proclamaient la souveraineté du peuple et la liberté de conscience. La religion était de plus en plus considérée comme une affaire privée qui ne devait pas influencer la vie politique, économique et sociale. Notons que le concept de « modernité » ne se rapporte pas seulement aux progrès techniques et scientifiques. Il concerne surtout le principe de la séparation entre la vie sociale et la vie religieuse. La « modernité », c'est essentiellement ce que nous appelons aujourd'hui la « laïcité », qui est l'un des fondements philosophiques de la démocratie libérale. Le clergé canadien-français du XIX^e siècle dut relever le défi de la modernité, comme partout ailleurs, puisque le Canada s'inscrivait dans le mouvement universel de démocratisation, et donc de laïcisation ou sécularisation. Au Québec, cette problématique pouvait prendre une coloration particulière dans le contexte d'une société semi-coloniale franco-catholique et nord-américaine, insérée dans l'empire britannique. Mais la question était essentiellement de même nature que dans les autres pays occidentaux : la religion est-elle une affaire politique et sociale ou une affaire domestique et privée?

¹⁹ PERIN, *Rome et le Canada*, p. 271.

²⁰ Roberto PERIN, « Clercs et politiques au Québec (1865-1876) », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 50, n° 2 (avril-juin 1980), p. 186.

²¹ PERIN, *The Dream of a Free Church*, p. x.

²² HARDY, « Libéralisme catholique et ultramontanisme au Québec », p. 251.

²³ Jean-Baptiste DUROSELLE et Jean-Marie MAYEUR, *Histoire du catholicisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1998, p. 98.

Les deux écoles de pensée qui divisèrent l'Église catholique du XIX^e siècle entendaient, l'une comme l'autre, relever le défi de la modernité, mais d'une manière différente. Les catholiques intransigeants, surnommés « ultramontains » ou « *zelanti* » par leurs adversaires, combattaient résolument les « funestes principes de 1789 » et ils prônaient la restauration d'une société chrétienne de type médiéval, fondée sur l'union des deux puissances et l'intolérance des cultes dissidents. Les catholiques modérés, surnommés « catholiques libéraux » par leurs adversaires, cherchaient plutôt à intégrer l'Église dans le monde moderne, mais sans faire de concessions doctrinales aux « idées modernes²⁴ ». Ils acceptaient la démocratie, tout en rejetant le laïcisme. Charles de Montalembert résuma l'esprit du catholicisme libéral par une formule éloquente, mais ambiguë : « L'Église libre dans l'État libre²⁵. »

Le catholicisme libéral se reconnaît surtout par les subtiles distinctions qu'il établit entre la thèse (l'idéal) et l'hypothèse (la réalité), la tolérance dogmatique et la tolérance civile des cultes dissidents, le libéralisme politique (démocratie) et le libéralisme philosophique (rationalisme et laïcisme). Il se présente comme une stratégie politique qui entend défendre les droits de l'Église en vertu du principe de la liberté religieuse. Il démontre un certain esprit d'ouverture envers la modernité, notamment par l'acceptation pratique, voire théorique, de la séparation de l'Église et de l'État.

Les catholiques libéraux n'étaient ni progressistes ni modernistes, du moins au sens que ces étiquettes prendront au XX^e siècle. Ils étaient politiquement aussi conservateurs que leurs adversaires ultramontains. Mais tandis que ces derniers croyaient possible d'instituer réellement la thèse, du moins en partie, les premiers avaient tendance à la reléguer dans un lointain futur, après la conversion miraculeuse du monde entier à la foi catholique vers la fin des temps. En théorie, les catholiques libéraux disaient croire à la thèse de l'union du trône et de l'autel. Mais en pratique, ils la considéraient comme une sorte d'utopie eschatologique. Ces visions différentes des rapports entre l'Église et la modernité ont fini par diviser le monde catholique en deux camps presque irréductibles. Sur le plan doctrinal, les catholiques libéraux ne se démarquaient souvent des ultramontains que par de légères nuances de langage. Mais sur le plan politique, ils prenaient toujours des positions opposées. Les divergences étaient donc plus profondes qu'elles ne le paraissaient à première vue. Les catholiques libéraux acceptaient systématiquement de faire de prudentes concessions stratégiques à l'État libéral; alors que les ultramontains étaient constamment prêts à partir en croisade contre la civilisation moderne, qu'ils assimilaient au Règne de Satan.

²⁴ Mgr Félix Dupanloup, *De la pacification religieuse*, Paris, Victor Lecoffre, 1845, 323 p.

²⁵ Charles de Montalembert, « L'Église libre dans l'État libre » (1863), *Discours*, vol. III, Paris, Victor Lecoffre, 1892, p. 395-490.

Mgr Taschereau n'était pas un doctrinaire. C'était un homme d'action et de pouvoir qui n'aimait pas s'engager dans de lourdes discussions théoriques, contrairement à Mgrs Bourget et Laflèche. Jacques Gadille souligne qu'avant d'être des théologiens, les évêques sont d'abord des pasteurs et des hommes de gouvernement dont la pensée politique peut varier au gré des circonstances et, surtout, des directives romaines²⁶. Cette remarque s'applique bien à l'archevêque de Québec. Mgr Taschereau n'a jamais exposé formellement sa théologie politique. Il aurait certainement eu la capacité intellectuelle de rédiger un excellent traité des rapports entre l'Église et l'État. Mais il ne l'a pas fait, au grand malheur des historiens. Toute action politique repose néanmoins sur des présupposés idéologiques, sur une certaine vision du monde (*weltanschauung*), surtout lorsqu'on la poursuit avec une logique interne pendant plus de vingt ans. Nous voulons découvrir le substrat idéologique de l'action politique de Mgr Taschereau et l'analyser en le dégagant des facteurs contingents, sans portée doctrinale. Ce type d'étude historique n'est pas facile, comme le souligne Martin Pâquet, car il faut reconstruire, à partir des traces idéologiques laissées au hasard de la gestion quotidienne d'affaires apparemment prosaïques, un objet d'enquête cohérent, qui a peut-être même échappé aux acteurs, et le soumettre ensuite à une grille d'analyse préalablement définie pour identifier ce qui le rapproche et ce qui le distingue du modèle théorique²⁷. Pierre Trépanier signale que la pratique idéologique ne s'embarrasse pas toujours de la cohérence dont se soucie la théorie, de sorte que la réalité politique se situe généralement sur un continuum polarisé²⁸. Les conflits qui ont marqué l'épiscopat de Mgr Taschereau avaient un caractère multi-dimensionnel. L'historien qui n'y verrait qu'une pure lutte idéologique ou qu'une simple rivalité de pouvoirs et d'intérêts risquerait de fausser le portrait.

Roberto Perin note que l'historiographie semble avoir généralement repris à son compte l'opinion négative de Mgr Taschereau sur l'ultramontanisme²⁹. L'histoire est écrite par les vainqueurs. Or les ultramontains ont perdu la bataille sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903), et plus encore avec le Concile Vatican II (1962-1965) qui a reconnu les principes de la liberté religieuse et de la neutralité confessionnelle de l'État. Est-ce à dire que l'histoire relève plus de l'idéologie que de la science, comme le laisse entendre, peut-être par esprit de provocation, Ronald Rudin³⁰? Toute recherche est

²⁶ Jacques GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la III^e République (1870-1883)*, tome I, p. 116-117.

²⁷ Martin PÂQUET, « L'expérience de l'histoire. Pratique et pédagogie », dans Yves FRENETTE, Martin PÂQUET et Jean LAMARRE, dir., *Les parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby*, Québec, PUL, 2002, p. 32.

²⁸ Pierre TRÉPANIÉ, « L'historien et la tradition », dans Damien-Claude BÉLANGER, Sophie COUPAL et Michel DUCHARME, dir., *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle au Canada*, Québec, PUL, 2004, p. 102.

²⁹ Roberto PERIN, « St-Bourget, évêque et martyr », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 13, n° 4 (hiver 1980-1981), p. 43.

³⁰ Ronald RUDIN, *Faire de l'histoire au Québec*, Québec, Septentrion, 1998, p. 17-19.

naturellement marquée par la philosophie personnelle du chercheur³¹. L'histoire dépend plus de l'historien que des documents, disait Lionel Groulx. Or notre sujet d'étude soulève nécessairement la question du regard subjectif de l'historien sur la modernité, ou plutôt sur ce que Paul Ricœur appelle « notre modernité », cette « surcharge de sens qui fait de notre époque une affirmation de combat³² ». Il est facile de condamner a posteriori ceux qui se sont opposés au « sens de l'histoire » en les accablant d'épithètes injurieuses comme « réactionnaires, intolérants, moyenâgeux, exaltés », etc. Il est tout aussi facile de qualifier de « sages, prudents, réalistes et éclairés » ceux qui se retrouvent du « bon côté » de la barricade, c'est-à-dire du côté des valeurs actuelles. Mais l'historien doit s'efforcer de comprendre de l'intérieur les hommes d'autrefois, qu'ils soient ultramontains ou catholiques libéraux. Pour évoquer les mentalités de jadis, nous dit Ricœur, l'historien doit avoir avec elles des affinités profondes, il doit « partager la foi de ses héros », non pas en tombant dans l'apologétique ou l'hagiographie, mais en se montrant capable d'entrer dans la problématique de leur foi, même si cette foi n'est plus actuellement professée. L'historien doit aimer les mentalités et les mœurs du passé pour combattre le « chauvinisme de l'actuel », suivant l'expression de Martin Pâquet³³.

En conséquence, le chercheur qui étudie l'époque de Mgr Taschereau doit surmonter les préjugés pluralistes et relativistes d'aujourd'hui pour se plonger dans un univers mental où la Vérité et l'Autorité étaient des notions indiscutables. Au XIX^e siècle, les Canadiens français de toute tendance étaient aussi dogmatiques les uns que les autres. Ils appartenaient à une culture façonnée par la philosophie scolastique, les humanités classiques, l'esprit des Lumières et le parlementarisme anglais; une culture marquée du sceau de l'absolutisme et de l'intolérance, mais une culture admirable par la hauteur de ses principes et la profondeur de ses débats. Le XIX^e siècle, nous dit Pierre Chaunu, fut un grand siècle religieux où les questions politiques se posaient en termes théologiques³⁴.

Pour faciliter la compréhension du sujet, nous avons adopté une approche thématique plutôt que chronologique. Mais il ne faut jamais oublier que les nombreuses affaires politico-religieuses qui ont marqué l'épiscopat de Mgr Taschereau se déroulaient concurremment, en lien les unes avec les autres. Du point de vue chronologique, nous pouvons diviser cet épiscopat en deux périodes : la première fut marquée par la prédominance de l'ultramontanisme (1871-1877) et la seconde par la victoire du catholicisme libéral (1878-1892). La mission du délégué apostolique romain, Mgr George Conroy (1877-1878), a renversé le rapport de forces en faveur de Mgr Taschereau. Les ultramontains ont ensuite mené un combat d'arrière-garde (1878-1892), plus ou moins perdu d'avance.

³¹ C. BIHLMAYER et H. TUCHE, *Histoire de l'Église*, tome 1 : *L'antiquité chrétienne*, Paris-Tournai, Salvator Mulhouse, 1962, p. 17.

³² Paul RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, coll. « Point Essais », 2001, p. 39.

³³ PÂQUET, « L'expérience de l'histoire », p. 52.

³⁴ Pierre CHAUNU, *Au cœur religieux de l'Histoire*, Paris, Librairie académique Perrin, coll. « Pour l'Histoire », 1986, p. 410.

L'élévation au cardinalat de l'archevêque de Québec fut perçue comme une récompense du Saint-Siège pour son œuvre politique (1886).

Nous décrivons d'abord les origines sociales, la formation académique, la personnalité et le cheminement de carrière d'Elzéar-Alexandre Taschereau. Nous essayerons ensuite de définir le catholicisme libéral et de montrer son rayonnement dans les pays qui ont des traits communs avec le Québec, soit la France, la Belgique, l'Angleterre et les États-Unis. Nous analyserons ensuite les différents litiges qui opposaient chez nous l'Église catholique et l'État libéral : le fondement juridique de la liberté de cultes, le démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal, l'abolition des écoles catholiques du Nouveau-Brunswick, les divergences entre le droit civil et le droit canon en matière matrimoniale, l'affaire Guibord, la loi scolaire de 1875, l'influence électorale du clergé, la querelle universitaire, la nature doctrinale ou politique du libéralisme canadien, la partition du diocèse de Trois-Rivières, la franc-maçonnerie et le syndicalisme, le rôle de l'État en éducation et l'affaire Riel. Nous verrons que les véritables batailles se livraient au sein de l'épiscopat plutôt qu'entre l'Église et l'État. Le Saint-Siège approuva toujours le pragmatisme de Mgr Taschereau contre le dogmatisme de Mgrs Bourget et Laflèche. Toutefois, l'archevêque de Québec subit la défaite dans les dossiers de l'érection de l'archevêché de Montréal (1886), du règlement de la question des biens des jésuites (1888) et de l'autonomie de la Succursale de l'Université Laval à Montréal (1891), et ce paradoxalement après avoir été fait cardinal. Notre étude s'arrêtera à la fin de 1892, lorsque le cardinal Taschereau céda l'administration de son diocèse à Mgr Louis-Nazaire Bégin pour des raisons de santé. Nous jetterons finalement un bref regard sur la fin édifiante de ce grand homme d'Église.

Le cardinal Taschereau a géré avec prudence les rapports entre l'Église et l'État en tenant compte des conditions de son temps et du statut minoritaire de son peuple. Son approche modérée et pragmatique permit peut-être d'éviter un grave conflit de races et de religions qui n'aurait pu que tourner au désavantage des Canadiens français. Mais sa politique s'inscrivait néanmoins dans une logique catholique libérale qui ne pouvait à long terme qu'affaiblir la position de l'Église face à l'État. Elzéar-Alexandre Taschereau contribua sans doute à établir au Canada français un bel équilibre entre les valeurs catholiques de la population et les principes libéraux de la société civile; un équilibre qui se maintiendra plus ou moins jusqu'à la Révolution tranquille. Mais en acceptant de séparer la politique de la religion, l'archevêque de Québec n'ouvrait-il pas inconsciemment la porte à un certain laïcisme? Ne fut-il pas, comme bien d'autres évêques de son temps, un précurseur de « l'esprit de Vatican II », ce mouvement d'auto-démolition de l'Église qui lui aurait certainement fait horreur s'il avait pu en voir les conséquences actuelles?



Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898) — 1871

Crédit: Livernois & Bienvenu / Canada. Copyright Office / Bibliothèque et Archives Canada / [PA-138831](#)

CHAPITRE I

UN ECCLÉSIASTIQUE DE SON TEMPS

Affirmer qu'Elzéar-Alexandre Taschereau était un ecclésiastique de son temps peut paraître un lieu commun. Tous les hommes sont des hommes de leur temps. C'est plutôt le regard des historiens qui est parfois anachronique. Mais dans le cas de Mgr Taschereau, il faut préciser cette vérité de La Palice parce que l'historiographie a eu tendance à le juger à la lumière du Concile Vatican II (1962-1965). Jean-Roch Gaudin a soutenu que l'archevêque de Québec prônait « une tolérance positive, à savoir la reconnaissance du pluralisme comme moyen d'assurer la paix publique et la sauvegarde du bien commun¹ ». C'est faire de Mgr Taschereau un partisan avant l'heure de la liberté religieuse et de l'œcuménisme, deux principes complètement étrangers à l'Église catholique du XIX^e siècle². À l'inverse, Nive Voisine ne veut pas qualifier Mgr Taschereau de « libéral », préférant lui appliquer la simple étiquette de « modéré³ ». En minimisant les divergences doctrinales entre Mgr Taschereau et ses adversaires ultramontains, Nive Voisine cherche peut-être à réduire la portée de la révolution théologique du Concile Vatican II. Ces deux

¹ Jean-Roch Gaudin, *Les rapports entre l'Église et l'État d'après le cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898)*, thèse de Ph.D. (droit canonique), Université Saint-Paul, 1972, p. 3.

² **Liberté religieuse** : Principe en vertu duquel la société ne doit pas imposer ou même soutenir une croyance religieuse particulière. Issu du protestantisme libéral, ce principe était traditionnellement condamné par l'Église catholique (voir les n^{os} 77 à 79 du *Syllabus* de 1864), mais il fut admis par la déclaration sur la liberté religieuse du Concile Vatican II (*Dignitatis Humanae*, n^o 2).

Œcuménisme : Doctrine qui entend réunifier le christianisme sur la base d'un consensus théologique plutôt que d'un retour des Églises séparées à l'unité catholique. L'œcuménisme repose sur le principe qu'il y a des vérités et des moyens de salut dans toutes les religions, chrétiennes et non chrétiennes, mais qu'aucune religion n'est parfaite, pas même l'Église catholique. Cette doctrine, qui s'oppose à la maxime catholique traditionnelle « *hors de l'Église point de salut* », soutenue depuis saint Cyprien de Carthage (200-258) jusqu'à Pie XII (*Mystici Corporis*, 1943) en passant par le IV^e Concile du Latran (1215), fut notamment affirmée dans les n^{os} 8, 16 et 17 de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du Concile Vatican II.

³ Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II, tome 2 : *Réveil et consolidation (1840-1898)*, Montréal, Boréal, 1991, p. 224.

auteurs ont néanmoins partiellement raison. Mgr Taschereau n'avait définitivement pas la même vision du monde que les ultramontains, mais il n'était sûrement pas un « démocrate-chrétien » ou un « moderniste » à la manière du XX^e siècle. C'était un ecclésiastique de la seconde moitié du XIX^e siècle, une époque marquée par l'émergence du libéralisme et de la modernité, une période historique de transition entre l'ancien régime de chrétienté et le nouveau régime de sécularisation. Mais pour bien comprendre Mgr Taschereau, il faut se rappeler qu'il restait davantage imprégné par la culture de l'ancienne société chrétienne qui l'avait vu naître que par celle de la nouvelle société séculière qu'il contribua, sans doute à son insu, à faire naître.

UNE FAMILLE ARISTOCRATIQUE

Elzéar-Alexandre Taschereau est né à Sainte-Marie de Beauce, le 17 février 1820, dans une famille de noblesse seigneuriale⁴. Wilfrid Laurier déclara un jour que les Taschereau portaient « le plus beau nom de la race française au Canada ». Cette famille eut l'honneur de compter un cardinal de la Sainte Église, un juge à la Cour Suprême du Canada, un premier ministre de la province de Québec et plusieurs autres magistrats, avocats, politiciens et militaires.

Le grand-père du futur archevêque, Gabriel-Elzéar Taschereau (1745-1809), a combattu lors du siège de Québec en 1759⁵. Il hérita en 1772 de la seigneurie de Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce. Il prit de nouveau les armes en 1775, à titre de capitaine de la milice canadienne, pour défendre Québec contre l'invasion américaine. Les rebelles américains et quelques-uns de ses censitaires pillèrent sa seigneurie en 1776. Taschereau travailla ensuite pour l'administration coloniale britannique, tout en défendant les droits de l'Église et de ses compatriotes. Il siégea comme député du comté de Dorchester à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada (1792-1796) avant d'être nommé au Conseil législatif (1798), en récompense de sa loyauté envers la couronne britannique. C'était un homme religieux et charitable, mais jaloux des honneurs dus à son rang. Il légua à ses héritiers un patrimoine foncier considérable.

⁴ Pierre-Georges ROY, *La famille Taschereau*, Lévis, 1901, 199 p.

⁵ Honorius PROVOST, « Gabriel-Elzéar Taschereau », *Dictionnaire biographique du Canada* (désormais DBC) en ligne.
Régime seigneurial : Mode de tenure des terres fondé sur les obligations mutuelles des seigneurs et des censitaires qui fut en vigueur au Québec jusqu'en 1854. La classe seigneuriale constituait une sorte de petite noblesse coloniale, mais qui n'avait ni le prestige ni les privilèges de la noblesse européenne. Les *Mémoires* de Philippe Aubert de Gaspé (1866) décrivent bien la mentalité des seigneurs du XIX^e siècle.

Les parents du cardinal



Jean-Thomas Taschereau
© Bibliothèque et Archives
nationales du Québec



Marie Louise Panet Taschereau
[Source : Wikipédia](#)

Son fils, Jean-Thomas Taschereau (1778-1832), le père d'Elzéar-Alexandre, a étudié le droit avec le juge en chef du Bas-Canada et leader du *British Party*, Jonathan Sewell⁶. Il siégea comme député du comté de Dorchester à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada à plusieurs reprises entre 1800 et 1821. Membre fondateur du journal *Le Canadien*, il combattit l'autocratie du gouverneur James Craig, qui le fit emprisonner en 1810. Mieux considéré par le gouverneur George Prevost, il commanda un bataillon durant la guerre de 1812. Il ouvrit une école de l'Institution royale à Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce en 1814⁷. Le gouverneur George Dalhousie le nomma juge de paix en 1819, juge à la Cour du Banc du Roi en 1827 et conseiller législatif en 1828. Jean-Thomas Taschereau créa plusieurs entreprises dans son domaine seigneurial : distillerie, potasserie, tannerie, scierie, briqueterie, moulin à farine. Sous sa direction, Sainte-Marie de la Nouvelle-Beauce devint un petit centre industriel. Le seigneur de Sainte-Marie mourut du choléra lors de la grande épidémie de 1832.

En 1806, Jean-Thomas Taschereau épousa Marie Panet (1788-1866), la fille de Jean-Antoine Panet, le premier *Speaker* (président) de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada (1792). Ils eurent six enfants survivants : Marie-Louise, Élisabeth-Suzanne, Jean-Thomas fils, Elzéar-Alexandre, Claire-Caroline et Agnès. Un septième est mort en bas âge. Les Taschereau ont également adopté un enfant naturel.

Marie-Louise Taschereau épousa en 1830 Sir Randolph Isham Routh (1782-1858), un fonctionnaire colonial britannique qui était veuf et qui avait 30 ans de plus qu'elle⁸. Routh était lié au « parti des bureaucrates », honni des Patriotes de 1837.

Il fut nommé par Lord Durham au Conseil exécutif spécial qui gouverna le Bas-Canada de 1838 à 1841, après la suppression de la Chambre d'Assemblée. Créé chevalier en 1841, il retourna en Angleterre en 1843 et servit en Irlande durant la famine de 1847. C'était un fonctionnaire honnête et compétent, mais qui profita néanmoins de sa position pour

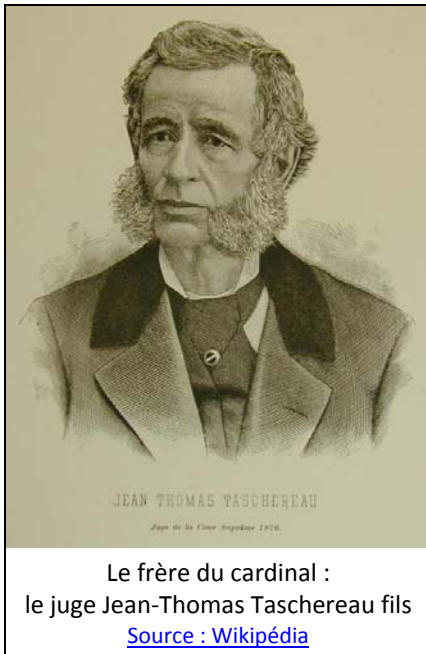
⁶ Honorius PROVOST, « Jean-Thomas Taschereau », *DBC* en ligne.

⁷ **Institution royale**: Système scolaire anglo-protestant établi par les autorités coloniales britanniques de 1801 à 1846. Le clergé catholique combattait les visées assimilatrices de ces écoles publiques gratuites. Mais les écoles royales engageaient parfois des maîtres franco-catholiques, comme dans le cas de l'école fondée par Jean-Thomas Taschereau.

⁸ Honorius PROVOST, « Sir Randolph-Isham Routh », *DBC* en ligne.

acquérir une fortune personnelle. Il fut décoré de l'Ordre des Chevaliers du Bain en 1848. Ce mariage avantageux plaisait à la famille Taschereau comme l'indique une lettre que Louis-Joseph Papineau adressait à son épouse en 1830 : « Je me suis longtemps entretenu avec madame [Marie] Taschereau sur le mérite du veuf, sur sa politesse, son attention à réunir les deux sociétés, canadienne et anglaise. La bonne maman en disait plus de bien que moi et m'a persuadé, sans le vouloir, que son opposition [au mariage] était un calcul pour faire de meilleures conditions à sa fille⁹. »

Élisabeth-Suzanne Taschereau épousa en 1844 l'avocat Elzéar-Henri Juchereau Duchesnay (1809-1871)¹⁰, qui était également veuf. Membre du parti conservateur, Juchereau fut lieutenant-colonel de milice, magistrat (1839), conseiller législatif (1856), sénateur (1867) et maire de Sainte-Marie-de-Beauce (1868-1870). Philanthrope et ami de l'éducation, il contribua à établir 15 écoles dans le comté de Beauce et présida la Société d'Agriculture locale (1847-1871). Quatre cultivateurs ont porté son cercueil lors de ses funérailles pour honorer son dévouement en faveur de l'industrie agricole.



Jean-Thomas fils (1814-1893) s'illustra dans la profession juridique¹¹. Après de brillantes études au Petit Séminaire de Québec (1823-1832), il fit sa cléricature (1832-1836), fut admis au Barreau (1836) et compléta sa formation juridique à Paris (1837), ce qui était rare à l'époque. Jean-Thomas Taschereau pratiqua le droit à Québec et à Sainte-Marie durant vingt ans. Il fut nommé juge à la Cour supérieure (1855), pour être ensuite promu à la Cour du Ban de la Reine (1873) et à la Cour Suprême du Canada (1875). Il enseigna brièvement le droit commercial à l'Université Laval (1855-1857). En 1857, il se présenta à l'Assemblée législative du Canada-Uni sous l'étiquette du parti conservateur dans la circonscription de Beauce, mais il se retira ensuite en faveur d'un autre candidat plus apte à remporter l'élection. Jean-Thomas Taschereau a été major

d'un bataillon de milice, fondateur de la Société de Géographie de Québec (1878) et membre de l'Institut canadien de Québec (qui n'était pas anticlérical, contrairement au fameux Institut canadien de Montréal condamné par Mgr Bourget). À sa mort, les journaux *L'Électeur* (libéral) et *L'Événement* (conservateur) ont décrit Jean-Thomas Taschereau fils comme « un travailleur acharné, en même temps qu'un homme du monde des plus aimables (...) gai, affable, accueillant, causeur des plus diserts (...) [et qui a] toujours joui

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Honorius PROVOST, « Elzéar-Henri Juchereau Duchesnay », DBC en ligne.

¹¹ Christine Veilleux, « Jean-Thomas Taschereau jr », DBC en ligne.

au plus haut degré de la confiance du barreau et du public, tant à cause de sa scrupuleuse intégrité et de son caractère de travailleur que pour la droiture invariable de ses décisions¹² ». Le juge Taschereau s'est surtout fait connaître par l'arrêt de la Cour Suprême du Canada sur « l'influence spirituelle indue » (1877), qui interdisait aux prêtres d'intervenir publiquement dans les campagnes électorales. Notons que Jean-Thomas Taschereau a été nommé à la Cour Suprême du Canada par un gouvernement libéral, même s'il était conservateur, ce qui peut surprendre à cette époque de patronage systématique¹³. Cette nomination s'explique notamment par l'influence du lieutenant québécois de Mackenzie, Joseph-Édouard Cauchon, un ex-conservateur qui était passé au parti libéral à la suite du « Scandale du Pacifique¹⁴ ».

Claire-Caroline et Agnès Taschereau sont restées célibataires pendant que leur frère Elzéar-Alexandre optait pour le sacerdoce.

D'autres Taschereau ont exercé des fonctions notables dans la société. L'oncle du cardinal, Thomas-Pierre-Joseph Taschereau (1775-1826), fut lieutenant-colonel de milice durant la Guerre de 1812, conseiller législatif (1818) et juge (1821). Son cousin, Joseph-André Taschereau (1806-1867), fut député de Dorchester à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada (1835-1838); mais après avoir soutenu le parti anglais durant la crise de 1837, il fut défait aux élections de 1841 par un candidat réformiste, en l'occurrence son oncle Antoine-Charles Taschereau¹⁵. Un autre cousin du cardinal, Henri-Elzéar Taschereau (1836-1897), fut député conservateur de la Beauce à l'Assemblée législative du Canada-Uni (1861-1867); mais il vota contre le projet de Confédération¹⁶. Juge à la Cour supérieure (1871), il rédigea des éditions annotées du *Code de procédure civile du Bas-Canada* (1876) et du *Code criminel canadien* (1893). Il devint en 1902 le premier Canadien français à occuper la fonction de juge en chef de la Cour Suprême du Canada. Un neveu du cardinal, Henri-Thomas Taschereau (1841-1909), fut député libéral du comté de Montmagny à la Chambre des Communes (1872-1878), juge à la Cour supérieure (1878) et juge en chef de la province de Québec (1907)¹⁷. Un autre neveu du cardinal, Louis-Alexandre Taschereau (1867-1952), le fils de Jean-Thomas jr, sera premier ministre libéral de la province de Québec de 1920 à 1936¹⁸. C'est sûrement le membre le plus connu de la famille.

¹² *Ibid.*

¹³ **Patronage** : Tendance d'un gouvernement à récompenser ses partisans par des nominations ou des contrats publics.

¹⁴ **Scandale du Pacifique** : Scandale politique qui fit perdre le pouvoir à John A. Macdonald en 1873 à cause d'une contribution électorale excessive de la compagnie de chemin de fer *Canadien Pacifique* au parti conservateur. Andrée Désilets, « Joseph-Édouard Cauchon », *DBC* en ligne.

¹⁵ Elizabeth Gibbs, « Joseph-André Taschereau », *DBC* en ligne.

¹⁶ David Howes, « Henri-Elzéar Taschereau », *DBC* en ligne.

¹⁷ Yves Hébert, « Henri-Thomas Taschereau », *DBC* en ligne.

¹⁸ Antonin, Dupont, *Taschereau*, Montréal, Guérin, 1997, 366 p.



Le neveu du cardinal : le premier ministre Louis-Alexandre Taschereau (PLQ)
Crédit: Rodolphe Carrière / Bibliothèque et Archives Canada / PA-074624

Elzéar-Alexandre Taschereau est donc issu d'une riche famille aristocratique qui s'illustra dans la société canadienne-française pendant plus d'un siècle. Sa personnalité en fut marquée. Mgr Taschereau avait la réputation d'être froid et hautain, d'avoir des attitudes de « grand seigneur ». Cette réputation n'était pas toujours fondée puisqu'il pouvait également se montrer modeste, généreux et dévoué. Toutefois, il avait tendance à voir les choses du point de vue des classes supérieures. Son origine sociale n'est peut-être pas sans rapport avec ses idées. Les catholiques libéraux étaient généralement près de l'establishment, tandis que les ultramontains étaient plus populistes et plus contestataires.



Le manoir seigneurial des Taschereau et la chapelle Sainte Anne

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

On accusait parfois Mgr Taschereau d'avoir des « sympathies libérales » à cause de sa famille. Mais son frère Jean-Thomas et son cousin Henri-Elzéar étaient conservateurs, alors que ses neveux Henri-Thomas et Louis-Alexandre étaient libéraux. La famille Taschereau était donc liée aux deux partis politiques. Mgr Taschereau lui-même semblait préférer le parti conservateur, par idéologie autant que par amitié personnelle pour Pierre-Olivier Chauveau, qui fut premier ministre du Québec de 1867 à 1873. Mais l'archevêque n'avait aucun « esprit de parti ». Il se considérait tout simplement comme le porte-parole du pouvoir spirituel face au pouvoir temporel. Que l'État soit gouverné par un parti ou l'autre ne changeait rien. C'était l'autorité légitime avec laquelle l'épiscopat devait traiter dans l'optique du respect de l'ordre établi, propre à l'Église catholique de ce temps.

ÉTUDES ET VOCATION



Le Petit Séminaire de Québec

Crédit : Albertype Company/Bibliothèque et Archives Canada/PA-032060

Avant-dernier de la famille Taschereau, Elzéar-Alexandre apprit l'anglais dès l'âge de sept ans à l'école royale de Joseph-Antoine Philippon à Sainte-Marie (1827)¹⁹. L'année suivante, il entra comme pensionnaire au Petit Séminaire de Québec. Il suivit les cours de grands éducateurs comme Jérôme Demers (philosophie et sciences), Louis-Jacques Casault (physique et mathématiques) et Jean Holmes (histoire et littérature)²⁰. Ces trois prêtres étaient innovateurs sur le plan pédagogique. Ils mirent au programme de nouvelles matières comme le grec, la physique, la chimie, et les mathématiques à toutes les années d'études. Ils améliorèrent l'enseignement de l'histoire, de la géographie et de

¹⁹ Nive Voisine, « Elzéar-Alexandre Taschereau », *DBC* en ligne.

²⁰ Claude Galarneau, « Jérôme Demers » et « John Holmes »; Philippe Sylvain, « Louis-Jacques Casault », *DBC* en ligne. John Holmes est né au Vermont (USA) dans une famille protestante, mais il s'est fait rebaptisé « Jean » lors de sa conversion au catholicisme à l'âge de 18 ans aux Trois-Rivières.

l'anglais, en plus d'encourager la musique, le théâtre et l'art oratoire. Ils remplacèrent l'ancienne méthode des cours dictés, qui remontait au Moyen Âge, par une nouvelle méthode axée sur l'usage de manuels achetés en Europe ou produits au Canada. Ils montèrent une salle d'objets exotiques pour faire connaître des pays étrangers comme la Chine. Ces éducateurs étaient sévères sur la morale et la discipline, mais ils montraient beaucoup d'attentions à leurs élèves, surtout aux petits pensionnaires éloignés de leur famille. Ils ont agrandi les cours de récréation, embelli les domaines de villégiature du Séminaire et institué une fête annuelle en l'honneur de Mgr François de Laval.

Le Petit Séminaire de Québec était une maison d'enseignement de première qualité, à la fine pointe du progrès pédagogique de son temps²¹. Le cours classique, alors en vigueur dans tous les collèges catholiques de niveau secondaire, était centré sur les études littéraires françaises et anciennes (latin et grec), complétées dans les dernières années par l'étude de la philosophie et des sciences²². Issu du *ratio studiorum* (programme d'études) des jésuites du XVI^e siècle, les humanités classiques visaient d'abord à susciter des vocations sacerdotales et ensuite à former une élite sociale laïque. Le cursus était couronné par le diplôme de baccalauréat ès arts. Les anticléricaux reprochaient aux collèges classiques d'être trop élitistes, de ne pas enseigner suffisamment les matières scientifiques et de ne pas préparer adéquatement leurs élèves au « monde moderne ». La *Rapport Parent* (1966) retiendra ces arguments pour recommander l'abolition du cours classique. Mais l'on admet aujourd'hui que ce programme d'études inculquait à la jeunesse une solide formation intellectuelle et une large culture générale²³.

Elzéar-Alexandre Taschereau y fit de brillantes études (1828-1836), accumulant tous les prix académiques et toutes les mentions de bonne conduite. Sa profonde piété se révèle par son adhésion à la Congrégation de la Bienheureuse Vierge Marie Immaculée. À la fin de son cours classique, Elzéar-Alexandre s'orienta sans hésitation apparente vers le sacerdoce. Marie Taschereau se réjouit que le Seigneur daignât se « réserver » l'un des deux fils qu'il lui avait donnés²⁴.

En 1836, le gouvernement confia à l'abbé Jean Holmes la mission d'étudier les systèmes d'éducation étrangers en vue de créer au Bas-Canada des écoles normales pour la formation des maîtres. Le jeune Elzéar-Alexandre Taschereau et deux autres finissants du Petit Séminaire de Québec eurent la chance d'accompagner Holmes et de visiter les États-Unis, l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande, la France, les Pays-Bas, la Suisse et l'Italie.

²¹ Noël Baillargeon, *Le Séminaire de Québec de 1800 à 1850*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, 410 p.

²² Mgr Georges Courchesne, *Nos humanités*, Nicolet, Procure de l'École Normale, 1927, 720 p.; Claude Galarneau, *Les collèges classiques au Canada français (1620-1970)*, Montréal, Fides, 1978, 287 p.

²³ Claude Corbo, *La mémoire du cours classique*, Outremont (Québec), Éditions Logiques, 2000, 2 vol.

²⁴ Lettre de Taschereau à sa mère, 8 mai 1837, dans Mgr Henri Têtu, *S.E. le cardinal Taschereau, archevêque de Québec*, Québec, N.S. Hardy, 1891, p. 110.



À Rome, Taschereau rencontra dom Prosper Guéranger, qui travaillait à faire renaître en France l'Ordre de Saint Benoît, supprimé pendant la Révolution²⁵. Séduit par la personnalité et le projet du moine, le jeune homme de 17 ans songea à entrer à l'abbaye de Solesmes. La vie bénédictine aurait pu convenir à son tempérament réservé et studieux. « Bénédictin, écrit-il à sa mère,

voilà quelque chose qui me va. On ne se fait point Bénédictin seulement pour prier, mais pour prier et travailler pour Dieu. Que de services rendus à la religion par cette institution admirable!²⁶ ». Mais l'abbé Holmes avait d'autres projets. « Mon enfant, lui dit-il, votre famille vous a confié à mes soins, c'est mon devoir de vous ramener sous le toit paternel. Une fois au Canada, vous pourrez étudier davantage votre vocation et revenir en Europe, si Dieu le veut, pour embrasser la règle de saint Benoît²⁷. » En fait, le Séminaire de Québec avait besoin des talents d'Elzéar-Alexandre Taschereau à titre de professeur. Les velléités bénédictines du jeune séminariste s'estompèrent dès son retour au pays. Taschereau écrivit à dom Guéranger : « La vue de ce Canada auquel j'avais renoncé quelques mois auparavant, réveilla en moi tous les sentiments que la patrie ne peut manquer de faire naître. Après avoir admiré les belles campagnes de la France, de l'Angleterre et de l'Italie, je pouvais encore savourer le spectacle grandiose qu'offrent les bords du majestueux Saint-Laurent. Les rues de notre Québec, bâti sur un roc escarpé et inégal, me plaisaient encore plus que les longues rues bordées de palais européens²⁸. » Par la suite, l'archevêque de Québec gardera une certaine nostalgie de l'idéal monastique, et il ne manquera jamais une occasion de visiter dom Guéranger à l'abbaye de Solesmes lors de ses voyages en France. Il rêvait de voir une fondation bénédictine au Canada, ce qui ne se fera pas avant 1881 à Oka et 1912 à Saint-Benoît-du-Lac. Dom Guy-Oury pense que la « vocation bénédictine » d'Elzéar-Alexandre Taschereau était fragile parce qu'elle reposait trop sur le charisme de dom Guéranger et sur un but secondaire de la vie monastique, l'étude²⁹.

²⁵ Dom Guy-Marie OURY, « Dom Guéranger et le cardinal Taschereau. La vocation monastique du premier cardinal canadien », *Les Cahiers des Dix*, n° 42 (1979), p. 9-24.

²⁶ Lettre de Taschereau à sa mère, dans Têtu, *op. cit.*, p. 109.

²⁷ Têtu, *op. cit.*, p. 10.

²⁸ Lettre de Taschereau à Guéranger, 22 octobre 1842, dans Oury, *op. cit.*, p. 19.

²⁹ Oury, *op. cit.*, p. 23.

Le 20 mai 1837, Elzéar-Alexandre Taschereau prit l'habit ecclésiastique et reçut la tonsure des mains de Mgr Piatti, archevêque de Trébizonde, dans la basilique de Saint-Jean-de-Latran à Rome³⁰. Le jeune séminariste a été profondément ému par la visite du sanctuaire de la Maison de Lorette, qui est présentée par l'Église comme la maison de la Sainte Famille miraculeusement transférée en Italie durant les Croisades: « Je ne saurais vous dire (...) quelle impression fit sur moi la vue de la sainte Maison de Lorette. Ni l'or ni les bijoux ni les lampes précieuses ni rien de ce qui sent les hommes ne m'ont fait autant d'impression que la vue de ces briques creusées par les baisers et témoins du commencement de notre Rédemption. Je tombai plutôt que je ne me mis à genoux, et si dans ma vie j'ai jamais fait une prière fervente, c'est celle-là³¹. »

De retour au pays, Taschereau fit sa théologie au Grand Séminaire de Québec (1837-1842)³². « Ses grands talents et son habitude de la réflexion lui rendirent ses études théologiques prodigieusement faciles », nous dit son premier biographe, Mgr Henri Têtu³³. Dans la première moitié du XIX^e siècle, la formation des prêtres n'était peut-être pas aussi complète qu'elle le sera au début du XX^e. Les séminaristes ne pouvaient pas se consacrer exclusivement à leurs études parce qu'ils devaient également remplir des fonctions d'enseignant et de surveillant pour le Petit Séminaire. Elzéar-Alexandre enseigna ainsi différentes matières dans les classes de cinquième (1838-1840), de troisième (1840-1841) et de rhétorique (1841-1842)³⁴.

Taschereau fut ordonné prêtre le 10 septembre 1842 dans l'église paroissiale de Sainte-Marie-de-Beauce par Mgr Pierre-Flavien Turgeon, alors coadjuteur de l'évêque de Québec, Mgr Joseph Signay³⁵. Il avait obtenu une dispense parce qu'il n'avait pas encore atteint l'âge minimum de 24 ans requis par le droit canonique pour l'ordination sacerdotale³⁶.

³⁰ *Ibid.*, p. 8.

³¹ Lettre de Taschereau à Guéranger, 15 août 1837, dans Oury, *op. cit.*, p. 24.

³² **Séminaire** : Maison diocésaine de formation sacerdotale instituée par un décret du Concile de Trente (1563). On distinguait le « petit séminaire », qui dispensait l'enseignement primaire et secondaire pour tous, de 7 à 21 ans, du « grand séminaire », qui formait les futurs prêtres par deux années de philosophie et quatre années de théologie (équivalent des études universitaires d'aujourd'hui).

³³ Têtu, *op. cit.*, p. 11.

³⁴ Les années du cours classique s'appelaient Éléments latins, Syntaxe, Méthode, Versification, Belles-Lettres, Rhétorique, Philosophie I et Philosophie II.

³⁵ **Coadjuteur** : Évêque auxiliaire qui était souvent appelé à succéder à l'évêque titulaire du diocèse. Notons que l'évêché de Québec a été élevé au rang d'archevêché en 1844.

³⁶ **Droit canon ou canonique** : Ensemble des lois ou « canons » qui régissent le fonctionnement interne de l'Église catholique.

CARRIÈRE ACADÉMIQUE ET ADMINISTRATIVE

L'abbé Taschereau enseigna au Petit et au Grand Séminaire de Québec pendant douze ans (1842-1854). Il donna des cours de philosophie, de théologie, de morale, d'Écriture sainte, d'histoire du Canada, et même d'astronomie et d'architecture. Il avait la réputation d'être savant et bon pédagogue. Il améliora le cours de philosophie de son maître Jérôme Demers par l'ajout de certains auteurs contemporains et l'introduction du thomisme. À cette époque, l'enseignement philosophique des grands séminaires français était axé sur Descartes plutôt que sur saint Thomas d'Aquin. Mais Taschereau s'inscrivait dans le courant « néo-thomiste » qui émergea dans l'Église au milieu du XIX^e siècle.



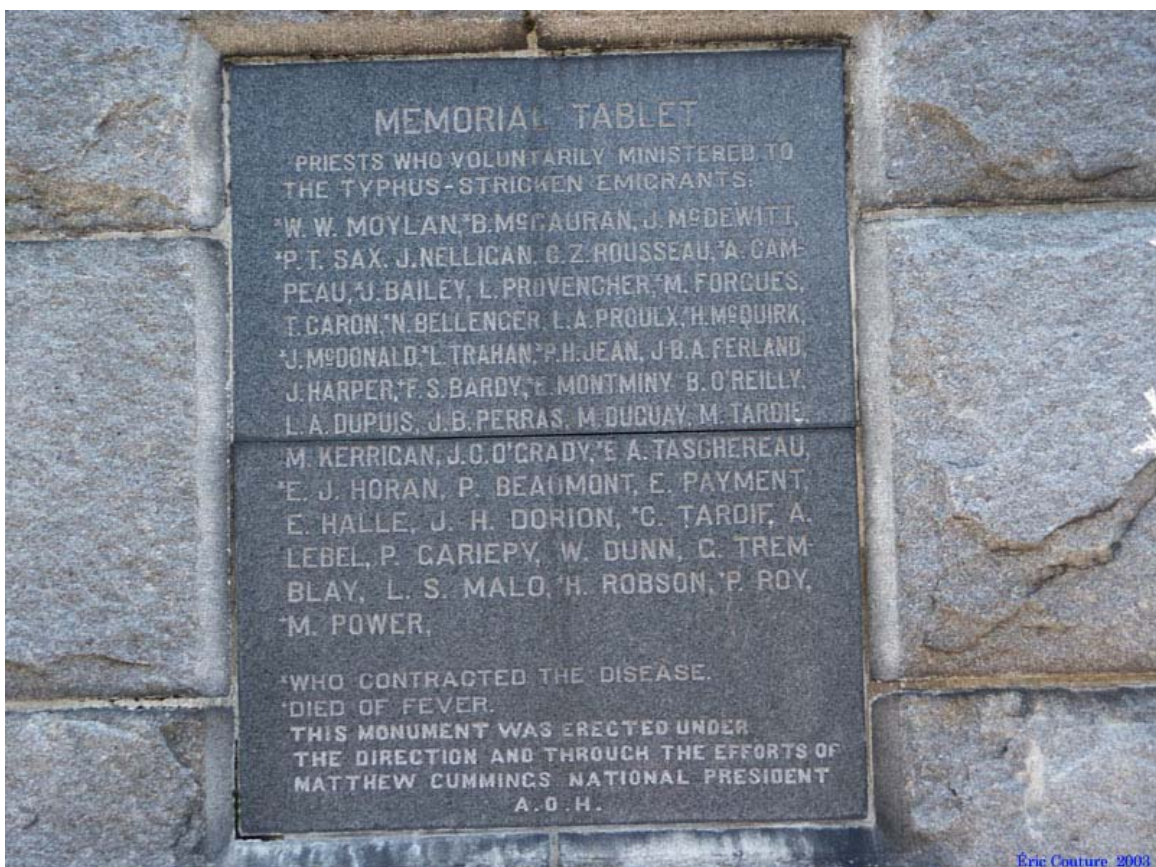
Crédit : Paul Sauve
[Source : Wikipédia](#)

En 1847, l'abbé Taschereau fut envoyé à la Grosse-Île, un lieu de quarantaine situé au milieu du Saint-Laurent où l'on soignait (ou enterrerait) les immigrants atteints de maladies infectieuses avant qu'ils n'arrivent à Québec³⁷. Une grave épidémie de typhus frappait alors les Irlandais qui tentaient d'échapper à la famine qui sévissait dans leur pays. Plus de 5000 immigrants sont décédés à la Grosse-île dans la seule année 1847. Taschereau s'y dévoua pendant huit jours pour donner l'extrême-onction aux mourants qui ne pouvaient même pas débarquer des navires empestés. Il tomba malade et passa trois semaines entre la vie et la mort à l'Hôpital-Général de Québec. Une plaque commémorative apposée sur l'un des côtés de la « Croix des Irlandais », érigée à la Grosse-île en 1909, souligne le courage des prêtres catholiques et des pasteurs protestants qui ont apporté des secours spirituels aux victimes de cette fameuse épidémie. On peut y lire le nom d'Elzéar-Alexandre Taschereau.

³⁷ Têtu, *op. cit.*, p. 12-13.



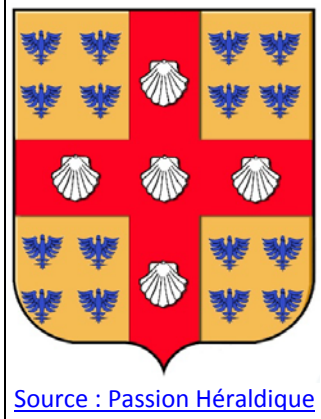
[Auteur : Éric Couture](#)



Avec le nom de l'abbé E. A. Taschereau : Source : [Auteur : Éric Couture](#)



Le premier recteur de
l'Université Laval :
Louis-Jacques Casault
[Source : Wikipédia](#)



[Source : Passion Héraldique](#)

Le Concile provincial de 1851 avait confié au Séminaire de Québec le mandat d'ériger la première université catholique en Amérique du Nord³⁸. L'abbé Taschereau comptait parmi les fondateurs de l'Université Laval, qui a reçu une charte royale le 8 décembre 1852. Le recteur Louis-Jacques Cazeau l'envoya ensuite parfaire sa formation à Rome (1854-1856). Taschereau obtint un doctorat en droit canon de l'Université pontificale du Latran, surnommée « l'Apollinaire ».

S'il avait pu se consacrer exclusivement à la vie académique, l'abbé Taschereau serait sûrement devenu un théologien ou un canoniste de premier ordre. Les évêques et les juges civils le consultaient fréquemment sur des problèmes juridiques³⁹. Malheureusement, le clergé canadien-français ne pouvait pas encore se permettre un tel luxe au milieu du XIX^e siècle. Les responsabilités pastorales et administratives empêcheront Mgr Taschereau de donner sa pleine mesure sur le plan intellectuel.

Avant d'accéder à l'épiscopat, Elzéar-Alexandre Taschereau occupa les fonctions suivantes : préfet des études (1849-1854) et directeur (1851-1852 et 1856-1859) du Petit Séminaire de Québec, directeur du Grand Séminaire de Québec (1859-1860 et 1866-1869), membre du Conseil de l'Instruction publique (1859), supérieur du Séminaire de Québec et recteur de l'Université Laval (1860-1866 et 1869-1870), grand-vicaire du diocèse de Québec (1869-1870). Il accompagna Mgr Baillargeon au Premier Concile du Vatican (1869-1870) à titre de théologien et de secrétaire, mais sans y prendre une part active. En tant que supérieur du Séminaire de Québec et recteur de l'Université Laval, il chercha à former un bon corps professoral en envoyant des clercs et des laïcs se perfectionner en Europe, tout en supervisant leur vie intellectuelle et morale. Notons qu'à cette époque, ce sont les mêmes professeurs qui enseignaient au Séminaire et à l'Université. Taschereau fit l'acquisition de 300 000 volumes pour la bibliothèque universitaire, ce qui était considérable à l'époque.

³⁸ **Concile** : Réunion de tous les évêques d'une province ecclésiastique (concile provincial), d'un pays (concile national) ou du monde (concile œcuménique).

Province ecclésiastique : Regroupement d'un certain nombre d'évêchés autour d'un archevêché, appelé siège métropolitain. Au temps de Mgr Taschereau, la province ecclésiastique de Québec (érigée en 1844) comprenait l'archevêché de Québec (fondé en 1674) et les évêchés de Montréal (1836), Ottawa (1847), Trois-Rivières (1852), Saint-Hyacinthe (1852), Rimouski (1867), Chicoutimi (1878), Nicolet (1885). Montréal sera élevé au rang d'archevêché et de province ecclésiastique en 1886.

³⁹ Taschereau à Bourget, 20 mars 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 181 (sur la validité d'un contrat entre le Séminaire de Montréal et l'Hôtel-Dieu); Taschereau au juge Loranger, 24 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 556 (sur les effets civils des vœux religieux); Taschereau à Mgr Lynch (Toronto), 12 mai 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 491 (sur les règles canoniques relatives au mariage d'un franc-maçon).

Depuis 1840, l'âme dirigeante de l'archevêché de Québec était le grand-vicaire Charles-Félix Cazeau, qui suppléait aux carences de santé et de caractère des archevêques en titre, Mgrs Pierre-Flavien Turgeon (1850-1867) et Charles-François Baillargeon (1867-1870)⁴⁰. C'est lui qui gérait les rapports entre l'Église et l'État, et qui fut le porte-parole de l'épiscopat canadien-français dans le dossier de la Confédération de 1867⁴¹. L'abbé Taschereau était alors le bras droit du grand-vicaire Cazeau. Pourtant, Mgr Baillargeon recommanda au Saint-Siège d'offrir la succession à Taschereau plutôt qu'à Cazeau. Ce dernier céda facilement la place. Il préférait le rôle d'éminence grise, et il semble que ses délicates fonctions lui avaient attiré beaucoup d'ennemis. Par ailleurs, le cursus académique de l'abbé Taschereau favorisait sa candidature, car le Saint-Siège préférait, à cette époque comme aujourd'hui, nommer des évêques qui avaient préalablement étudié à Rome.

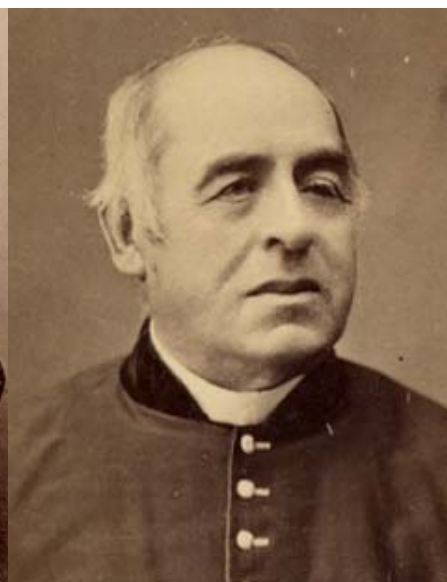
Les archevêques Turgeon et Baillargeon et leur éminence grise, le grand-vicaire Cazeau



[Source : Wikipédia](#)



[Source : Wikipédia](#)



[Source : Wikipédia](#)

⁴⁰ Marcel BELLAVANCE et Pierre DUFOUR, « Charles-Félix Cazeau » *DBC* en ligne, vol. 11 p. 184-190; Armand GAGNÉ, « Pierre-Flavien Turgeon », *DBC* en ligne, vol. 9, p. 880-883; Lucien LEMIEUX, « Baillargeon, Charles-François », *DBC*, vol. 9, p. 18-22.

⁴¹ Armand GAGNÉ, « Le siège métropolitain de Québec et la naissance de la Confédération », *SCHEC*, n° 34 (1967), p. 41-53.

UNE FORTE PERSONNALITÉ

Elzéar-Alexandre Taschereau avait la réputation d'être froid, hautain et autoritaire⁴². Son visage semble plutôt rébarbatif sur les photographies. Les contemporains admiraient sa piété, son austérité, sa régularité quasi-monastique et son zèle pastoral⁴³. Cependant, ils lui reprochaient parfois son manque de souplesse et d'affabilité⁴⁴. La prestance aristocratique de l'archevêque en imposait sûrement, mais le caractère taciturne de l'archevêque cachait peut-être une certaine timidité. Il est difficile de juger un homme à partir de sa correspondance officielle, mais le ton de ses lettres ne dégage pas d'arrogance, même s'il dénote de la fermeté. Mgr Taschereau ne paraît pas avoir été grisé par le pouvoir et les honneurs. Il déclara qu'il aurait préféré passer sa vie au Séminaire de Québec plutôt qu'au palais archiépiscopal⁴⁵. Le faste cardinalice lui pesait⁴⁶. Parfois lassé des disputes, il quémandait le « secours des âmes charitables »⁴⁷. L'archevêque respectait l'opinion de ses adversaires et s'en remettait toujours au jugement du Saint-Siège⁴⁸. Il entendait rester impassible sous les louanges comme sous les reproches⁴⁹. Il s'efforçait, parfois avec peine, d'éviter les rancunes. Il offrit généreusement à son plus redoutable adversaire, Mgr Laflèche, une relique de sainte Anne rapportée de Rome⁵⁰. Il encouragea Mgr Jean Langevin (Rimouski) après l'incendie du Séminaire de Rimouski, bien que cet évêque l'eût âprement combattu dans l'affaire Casault⁵¹. Il pardonna à l'abbé Alexis Pelletier, quoique du bout des lèvres, ses virulentes polémiques contre le Séminaire de Québec et l'Université Laval⁵². Mgr Taschereau aimait citer une maxime de saint Augustin : « *In dubiis libertas, in necessariis unitas et in omnibus caritas* » (dans le doute la liberté, dans l'essentiel l'unité, et en tout la charité)⁵³. Mais lorsqu'il était convaincu de la justesse d'une politique, il la défendait jusqu'au bout.

⁴² Thomas Chapais, *La Semaine religieuse de Montréal*, vol. XXXI, n° 17 (23 avril 1898), p. 271-275.

⁴³ D. Gosselin, « Son Éminence le Cardinal Taschereau », *La Semaine religieuse de Québec*, n° 34 (16 avril 1898), p. 529-536.

⁴⁴ Adolphe-Basile Routhier, cité par VOISINE, « Taschereau », p. 1114.

⁴⁵ Gosselin, « Son Éminence le Cardinal Taschereau », p. 534.

⁴⁶ Mandement de Mgr Louis-Nazaire Bégin pour annoncer sa prise de possession du siège archiépiscopal de Québec (20 avril 1898), *MEQ*, vol. 9, p. 42.

⁴⁷ Taschereau à Laflèche, 12 janvier 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 128.

⁴⁸ Taschereau à Mgr Duhamel (Ottawa), 7 juin 1885, AAQ 210A, vol. 30 : 75-76.

⁴⁹ Taschereau à P. Pouliot (curé de Saint-Gervais), 10 octobre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 349.

⁵⁰ Robert RUMILLY, *Mgr Laflèche et son temps*, Montréal, B.D. Simpson, 1945, p. 459-460.

⁵¹ Taschereau à Langevin, 5 avril 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 272-273.

⁵² Taschereau à Fabre, 23 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 663-664.

⁵³ Taschereau à Fabre, 9 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 654.

Mgr Taschereau avait une grande dévotion à la bonne sainte Anne⁵⁴. La chapelle du manoir seigneurial de sa famille lui était consacrée. L'archevêque fit reconstruire l'église de Sainte-Anne-de-Beaupré; il demanda au Saint-Père de proclamer la grand-mère de Jésus patronne de la province de Québec; il fonda l'Archiconfrérie de Sainte Anne et confia la gestion du sanctuaire aux Rédemptoristes⁵⁵. Taschereau considérait que le geste le plus fructueux de son épiscopat avait été d'introduire dans son diocèse la dévotion des Quarante-Heures⁵⁶. Bien qu'il ait été engagé dans plusieurs affaires politiques, il restait d'abord et avant tout un homme d'Église et de prière.



La basilique Sainte-Anne-de-Beaupré construite en 1876

[Source : Wikipédia](#)

⁵⁴ Mandement de Mgr Louis-Nazaire Bégin pour annoncer sa prise de possession du siège archiépiscopal de Québec (20 avril 1898), *MEQ*, vol. 9, p. 41-42; Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II, tome 2 : *Réveil et consolidation* (1840-1898), Montréal, Boréal, p. 352-355.

⁵⁵ Mgr Taschereau, Mandement des évêques de la province ecclésiastique de Québec au sujet de la reconstruction de l'église Sainte-Anne-de-Beaupré (12 mai 1872), *MEQ*, vol. 5 : 104-110; Mandement des évêques de la province ecclésiastique de Québec promulguant le bref qui nomme sainte Anne patronne de la dite province (1^{er} juin 1877), *MEQ*, vol. 6 : 25-34; Mandement promulguant un rescrit pontifical du 29 avril 1887 qui érige en archiconfrérie la confrérie de Sainte Anne de Beaupré, établie le 27 septembre 1886 (15 avril 1888), *MEQ*, vol. 7 : 11-18.

⁵⁶ Mgr Taschereau, Mandement pour l'établissement de l'exposition perpétuelle du Saint-Sacrement, 19 mars 1872, *MEQ*, vol. 5 : 95-104.

L'archevêque de Québec menait une vie pieuse et austère. Sa journée était aussi réglée que celle d'un moine : lever à cinq heures, oraison et messe, petit déjeuner et un peu d'exercice au grand air; travail de bureau de huit heures à midi; bref dîner, récréation et récitation du bréviaire; retour au bureau d'une heure trente à six heures trente; souper d'à peine vingt minutes et récréation avec les élèves du Séminaire jusqu'à huit heures, suivie d'une heure de récitation du rosaire et de méditation devant le Saint-Sacrement; coucher à neuf heures du soir. Il se confessait et faisait un chemin de croix à chaque semaine, même jour même heure. Il suivait une retraite spirituelle de six jours à chaque année, et il faisait une journée de recollection à chaque mois. Tous les samedis, à cinq heures de l'après-midi, il priait devant la statue de la Sainte Vierge à l'église Notre-Dame-des-Victoires dans le Vieux-Québec. En juin et juillet, l'archevêque visitait son diocèse. Au mois d'août, il prenait quelques jours de repos au manoir familial, à Sainte-Marie-de-Beauce, et deux semaines de vacances à la maison du Séminaire de Québec à Petit-Cap. Mgr Taschereau ne dépensait pas cinquante dollars par année, et il conserva toute sa vie le vieux mobilier de chambre de son prédécesseur, Mgr Charles-François Baillargeon⁵⁷.

L'archevêque gouvernait son diocèse d'une main ferme, comme tous les évêques de son temps, mais avec intelligence et patience. Il savait défendre, encourager ou réprimander ses prêtres, suivant les circonstances. Il les mettait en garde contre la superstition : les prétendues fontaines miraculeuses, les prières infallibles, les ensorcellements ou les prophéties non approuvées par l'Église. Il leur recommandait de miser sur l'exhortation plutôt que sur la condamnation pour combattre les désordres moraux comme la danse, les courses de chevaux, la présence des femmes aux sucreries ou le concubinage. Il ordonnait aux curés de ne pas nommer des pécheurs publics en chaire et de ne pas abuser du refus des sacrements. Mgr Taschereau était juste et équilibré, mais il restait néanmoins rigoriste⁵⁸. Il dénonçait les excursions de plaisir en chemin de fer le dimanche, les représentations théâtrales scandaleuses, les danses interdites comme la valse ou la polka, les tenues indécentes des gymnastes, les romans-feuilletons de la presse populaire et les journaux révolutionnaires de France. Il refusait la sépulture ecclésiastique aux ivrognes notoires; il approuvait la peine de mort; il réclamait la peine de fouet pour les récidivistes en matière de vente illégale d'alcool.

Mgr Taschereau était peut-être « libéral » dans les rapports entre l'Église et l'État, mais il ne l'était sûrement pas en matière morale et religieuse. Sa vision du protestantisme s'inscrivait dans la logique du dogme « hors de l'Église point de salut ». Il accusait la *French Canadian Missionary Society* de « pervertir » ses compatriotes. Il recommandait de brûler les Bibles protestantes, distribuées gratuitement dans les campagnes. Il

⁵⁷ Chapais, *op. cit.* p. 274.

⁵⁸ Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau, *Discipline du diocèse de Québec*, Québec, P.-G. Delisle, 1879, 252 p.

menaçait d'excommunier les catholiques qui se mariaient devant un pasteur protestant ou qui envoyaient leurs enfants à l'école protestante pour apprendre l'anglais. Il blâma le maire de Québec, le libéral François Langelier, d'avoir assisté par politesse à un office presbytérien. Il refusa d'aider la police à protéger une procession de l'Armée du Salut. L'archevêque permit à une paroisse d'acheter un corbillard en commun avec les protestants, mais son « œcuménisme » s'arrêtait là.

La rigueur doctrinale de Mgr Taschereau tenait pourtant compte de la faiblesse humaine, en morale comme en politique. « Il faut prendre les hommes comme ils sont, et non comme ils devraient être », disait l'archevêque. Il recommanda à un curé de se montrer indulgent envers une femme qui avait quitté son mari en attendant un procès en séparation de corps. Il invita Mgr Laflèche à être patient avec des marguilliers qui s'opposaient sans raison à l'ouverture d'un chemin sur le terrain de leur fabrique. « Nos Canadiens, écrivait-il, se montent et se démontent facilement (...), on en vient plus facilement à bout par la patience et la douceur que par des coups d'état⁵⁹. » Il suggéra également à Mgr Antoine Racine (Sherbrooke) de ne pas sanctionner des fidèles qui s'opposaient à la construction d'une nouvelle église : « Ces gens-là sont des rebelles qui mériteraient un châtiment exemplaire (...), mais il y a souvent loin de la théorie à la pratique, et il arrive trop souvent qu'en voulant remédier à un mal par les moyens les plus justes et les plus légitimes, on l'aggrave au lieu de le guérir⁶⁰. »

Sur les plans pastoral et spirituel, Mgr Taschereau était donc aussi autoritaire, rigoriste et traditionnel que ses adversaires ultramontains⁶¹. Il n'était pas « libéral » au sens actuel du terme. Les catholiques libéraux concevaient les rapports entre l'Église et l'État d'une manière plus « moderne », allant même jusqu'à tolérer, voire approuver, un certain pluralisme religieux dans la société civile. Mais ils refusaient d'introduire ce pluralisme dans la vie spirituelle et morale. Leur mentalité s'accordait parfaitement au conservatisme et au puritanisme de la société victorienne de leur temps.

LES DOCTRINES DU SÉMINAIRE DE QUÉBEC

Mgr Taschereau ne peut être dissocié de son *alma mater*. L'archevêque consacra une grande partie de son épiscopat à défendre les intérêts du Séminaire de Québec et de l'Université Laval : « Je suis un séminariste avant tout », dit-il un jour. Les tendances doctrinales du Séminaire de Québec peuvent donc nous éclairer sur la pensée et les sympathies idéologiques de l'archevêque.

⁵⁹ Taschereau à Laflèche, 12 mai 1888, AAQ 210A, vol. 36 : 92-93.

⁶⁰ Taschereau à A. Racine, 27 octobre 1879, AAQ 210A, vol. 32 : 686-688.

⁶¹ Benoît CARON, *La spiritualité de Mgr Ignace Bourget de 1850 à 1860*, M.A. (histoire), Université de Montréal, 1996, 137 p.



Le jeune abbé Taschereau
Professeur
au Séminaire de Québec

[Source : La Contre-Réforme
catholique au XX^e siècle](#)

Nous ne pouvons sûrement pas accoler à Mgr Taschereau toutes les idées qui circulaient au Séminaire; mais nous pouvons constater que la politique modérée de son épiscopat correspondait bien à l'approche pastorale qui semblait régner au Séminaire de Québec. Or cette institution se démarquait de l'ultramontanisme par un certain esprit de conciliation avec les aspirations du siècle : la liberté de cultes, la paix politico-religieuse et une certaine ouverture à la littérature profane.

Les ultramontains reprochaient au Séminaire de Québec de ne pas défendre les « pures doctrines romaines » parce qu'il utilisait les ouvrages de théologie morale des auteurs gallicans Louis Bailly et Jean-Baptiste Bouvier, et parce qu'il n'enseignait pas la thèse de l'infaillibilité personnelle du pape⁶². L'abbé Alexis Pelletier accusait le grand-vicaire Cazeau d'avoir partagé l'opinion de Mgr Dupanloup sur l'inopportunité de la proclamation du dogme de l'infaillibilité⁶³. Ces reproches étaient plus ou moins fondés. Le Séminaire avait délaissé le manuel de Bailly, et il n'employait que la version expurgée par le Saint-Office du manuel de Bouvier. Quant à la question de l'infaillibilité pontificale, rappelons qu'elle était de libre discussion avant 1869 et que Mgr Baillargeon appuya finalement la proclamation dogmatique lors du Concile⁶⁴. Mais il est vrai que le Séminaire de Québec restait attaché à certaines traditions liturgiques gallicanes, alors que Mgr Bourget, se réclamant de l'école de dom Guéranger, prônait l'adoption intégrale du rite romain⁶⁵.

Le gallicanisme était donc plutôt tenu au Séminaire de Québec. En revanche, le catholicisme libéral semble y avoir été plus présent. En 1844, le prêtre français Pierre-Henri Bouchy louangeait dans cette maison le journal de Félicité de Lamennais, *L'Avenir*, en exprimant le vœu qu'un « Lacordaire canadien » vienne bientôt éclairer la jeunesse de ce pays⁶⁶. Ce professeur de littérature voulait introduire au Séminaire de Québec une vision du monde ouverte au libéralisme catholique et au romantisme français pour combattre l'ultramontanisme, mais sans accepter les doctrines libérales hérétiques défendues par les Rouges⁶⁷.

⁶² Noël BAILLARGEON, *Le Séminaire de Québec de 1800 à 1850*, Sainte-Foy, PUL, 1994, p. 201; F. DESHAYES, « Bouvier, Jean-Baptiste », *DTC*, tome 2, col. 1117-1119. **Gallicanisme** : Doctrine qui défend une certaine autorité de l'État sur l'Église (gallicanisme politique) ou une certaine autonomie des Églises nationales par rapport au pape (gallicanisme ecclésiastique).

⁶³ Alexis Pelletier (pseudonyme Luigi), *Il y a du gallicanisme et du libéralisme en Canada*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873, p. 16.

⁶⁴ Mgr Panet (Québec) à Mgr Lartigue (Montréal), 24 mars 1829, AAQ, vol. 14, f. 20.

⁶⁵ Mgr Ignace Bourget, *Le cérémonial des évêques commenté et expliqué par les usages et traditions de l'Église romaine*, Paris, 1856, 569 p.

⁶⁶ Baillargeon, *Le Séminaire de Québec*, p. 192.

⁶⁷ Olivier Gamelin, *Libéralisme et intimité dans la correspondance du mentor Pierre-Henri Bouchy (1842-1886)*, M. A. (études littéraires), Université du Québec à Trois-Rivières, 2007, 154 p.



L'abbé « libéral »
Pierre-Henri Bouchy

[Source : Wikipédia](#)

Il fut renvoyé du Séminaire pour « influence pernicieuse » après seulement trois ans (1842-1845). Il enseigna ensuite au Collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière jusqu'en 1853. De retour en France, il continua de correspondre avec certains prêtres liés à Mgr Taschereau et considérés comme « libéraux » par les ultramontains : Hospice-Anthelme Verreau, Cyrille-Étienne Légaré et Dominique Racine. L'abbé Henri-Raymond Casgrain se rappelle que Bouchy admirait la Révolution française de 1848 : « Il avait connu ou du moins vu en passant (...) une partie des hommes célèbres qui occupaient alors l'attention politique : Thiers, Berryer, Lamartine, Montalembert, Lamennais, Lacordaire et tant d'autres. (...) il nous lisait, avec des commentaires aussi vrais que saisissants, leurs discours à l'assemblée nationale (...) Il fallait remonter, nous disait-il, jusqu'à la Grande Révolution [de 1789] pour trouver un ensemble d'orateurs aussi remarquables que ceux

de l'assemblée de 1848⁶⁸. » Bouchy invitait ses élèves à lire les écrivains romantiques à la mode comme François-René de Chateaubriand, Alphonse de Lamartine et Victor Hugo. S'inspirant de Mgr Dupanloup, il prônait une « pédagogie active » qui cherchait à développer les facultés intellectuelles de l'élève plutôt qu'à inculquer une idéologie conformiste⁶⁹.

On peut également découvrir un certain discours catholique libéral dans le journal étudiant du Séminaire, *L'Abeille*, un hebdomadaire de quatre pages qui parut irrégulièrement en 1848-1853, 1858-1862 et 1877-1881. Cette publication rapportait les nouvelles de la maison, mais elle traitait aussi d'affaires politiques et religieuses. Les articles n'étaient pas signés, comme dans la plupart des journaux du XIX^e siècle. Toutefois, on peut raisonnablement penser que *L'Abeille* reflétait les idées de la direction du Séminaire, car les étudiants n'avaient pas une grande liberté d'expression dans les collèges catholiques du XIX^e siècle⁷⁰.

Dès son premier numéro, *L'Abeille* fait l'éloge du Collège de Saint-Hyacinthe, qui « respire les saines doctrines du libéralisme chrétien bien entendu »⁷¹. Ce collège avait alors une certaine réputation de mennaisisme⁷². *L'Abeille* trace un portrait favorable de la Révolution française de 1848, en soulignant « le respect du peuple pour la religion »⁷³.

⁶⁸ Henri-Raymond Casgrain, *Souvenances canadiennes*, tome 2, p. 59.

⁶⁹ Mgr Félix Dupanloup, *De l'éducation*, Paris, Charles Douniol, 1861, 3 vol.

⁷⁰ Esther Dufour, *Analyse d'une pratique discursive dans l'enseignement classique au Québec : de la liberté de l'élève comme sujet opérateur d'une représentation imposée*, M. A. (littérature), Université Laval, 1985, 207 p.

⁷¹ *L'Abeille*, 27 juillet 1848.

⁷² **Mennaisisme** : Doctrine de l'abbé Félicité de Lamennais qui entendait concilier le libéralisme et le catholicisme, mais qui fut condamnée par le pape Grégoire XVI en 1832 et 1834.

⁷³ *Ibid.*



Mgr Pierre-Louis Parisis (France)

[Source : Wikipédia](#)



Léopold II de Toscane

[Source : Wikipédia](#)

Rappelons que les catholiques libéraux français ont généralement approuvé la Révolution de 1848, qui semblait moins anticléricale que celles de 1789 et de 1830⁷⁴. Certains prêtres bénissaient les « arbres de la liberté », plantés par les révolutionnaires. Mais le ton de *L'Abeille* changea lorsque le Révolution s'étendit aux États pontificaux, obligeant le Saint-Père à quitter Rome. Le journal du Séminaire de Québec dénonça alors « les violences populaires et le socialisme⁷⁵ ».

L'Abeille publia un discours de Mgr Pierre-Louis Parisis, évêque de Langres (France), qui reprenait deux idées maîtresses du catholicisme libéral : le caractère irréversible de la montée du libéralisme et l'impossibilité de combattre les fausses doctrines autrement que par une libre discussion devant la souveraine opinion publique⁷⁶. Le journal citait élogieusement les chefs de file du catholicisme libéral français : Montalembert, Dupanloup, Lacordaire, Berryer, Ozanam et Falloux⁷⁷. Il admirait particulièrement « M. de Montalembert, qui a si souvent fait entendre sa voix éloquente en faveur de la religion et des bons principes⁷⁸ ». Mais il ne parlait jamais de Louis Veuillot et des autres figures de proue de l'ultramontanisme. À peine souligna-t-il poliment les décès de Juan Donoso-Cortès et du cardinal Pie⁷⁹.

L'Abeille publia en 1853 un article d'esprit nettement catholique libéral. Le grand-duc Léopold II de Toscane (Italie) venait d'interdire le protestantisme dans son État, allant même jusqu'à faire emprisonner deux pasteurs. Cette mesure fut dénoncée par la presse libérale du monde entier. *L'Abeille* condamna également le prince en faisant une distinction entre l'intolérance dogmatique et la tolérance civile : « La Religion doit être intolérante [dogmatiquement] et dire : hors

de moi point de salut. Autrement, ce serait admettre, avec les disciples de Luther, que la vérité peut être multiple. (...) Mais qu'on nous montre un dogme catholique qui prescrive cette intolérance civile, qui la permette même; (...) Puisque l'Église catholique,

⁷⁴ Roger AUBERT, « L'Église et la Révolution européenne de 1848 », *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5 : *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, Seuil, 1975, p. 34.

⁷⁵ *L'Abeille*, 20 octobre, 9 novembre, 30 novembre et 22 décembre 1848.

⁷⁶ *L'Abeille*, 20 octobre 1848.

⁷⁷ *L'Abeille*, 1^{er} février 1849, 29 mars 1849, 14 octobre 1852, 7 décembre 1853, 27 octobre 1859 et 8 novembre 1860.

⁷⁸ *L'Abeille*, 10 mai 1853.

⁷⁹ *L'Abeille*, 2 juin 1853 et 17 juin 1880.

loin d'être coupable d'intolérance civile, n'a cessé et ne cesse de prêcher la charité envers tout le monde, l'on doit conclure que les actions et les lois civiles d'un prince catholique n'ont rien de commun avec le catholicisme et ne doivent être imputées qu'à celui qui les fait⁸⁰.» *L'Abeille* s'écartait pourtant de la doctrine officielle de l'Église qui condamnait alors la liberté de cultes et qui prescrivait aux États catholiques d'interdire les religions dissidentes lorsque c'était politiquement possible, comme en Toscane.

LE COURS D'HISTOIRE DU CANADA

Le jeune abbé Taschereau donnait un cours d'histoire du Canada au Séminaire de Québec⁸¹. Il résumait l'évolution constitutionnelle du pays en s'inspirant des ouvrages de Maximilien Bibaud et de François-Xavier Garneau. Son discours n'avait rien de très original, mais deux passages révélaient déjà la tournure d'esprit du futur archevêque.

Taschereau louangeait l'attitude des évêques de Québec envers les autorités coloniales britanniques. D'après lui, l'écrivain ultramontain français, Charles-Étienne Brassard de Bourbourg, avait tort de prétendre qu'ils avaient mollement défendu les droits de l'Église après la Conquête⁸² : « Il aurait voulu cependant que le clergé canadien, les capitulations [de 1759 et 1760] et le traité [de cession de 1763] en mains, eussent [sic] réclamé avec hauteur leurs droits devant un gouvernement hérétique dont le fanatisme perçait de mille manières! Il y a un temps de parler, mais il y a aussi un temps de se taire; il y a un temps de réclamer ses droits, mais aussi l'innocence elle-même doit être guidée par la prudence dans la manière de les réclamer⁸³. »

Par ailleurs, Taschereau présentait les Patriotes de 1837 sous un jour plutôt favorable, sans souligner l'anticléricalisme de Louis-Joseph Papineau et sans insister sur le devoir d'obéissance aux autorités légitimes. Il se contentait de mentionner laconiquement que « Mgr Lartigue, évêque de Montréal, publia un mandement pour calmer les esprits en leur rappelant l'enseignement catholique sur les rapports mutuels des sujets et des souverains⁸⁴. »

L'abbé Taschereau se démarquait ainsi de l'ultramontanisme en prônant une politique modérée dans la défense des droits de l'Église et en ne profitant pas de la moindre occasion pour condamner le libéralisme sous toutes ses formes.

⁸⁰ *L'Abeille*, 15 mars 1853.

⁸¹ Elzéar-Alexandre Taschereau, *Histoire abrégée du Canada sous la domination anglaise* (1853), manuscrit, Archives du Séminaire de Québec (ASQ) M-94, 57 p.

⁸² Charles-Étienne Brasseur de Bourbourg, *Histoire du Canada, de son Église et de ses missions*, Paris, Sagnier et Bray, 1852, 2 vol.; Thomas Charland, « L'affaire Brasseur de Bourbourg », *RHAF*, vol. 2, n° 2 (septembre 1948), p. 250-266.

⁸³ Taschereau, *Notes sur Brasseur de Bourbourg*, ASQ, polygraphie 36, n° 3a.

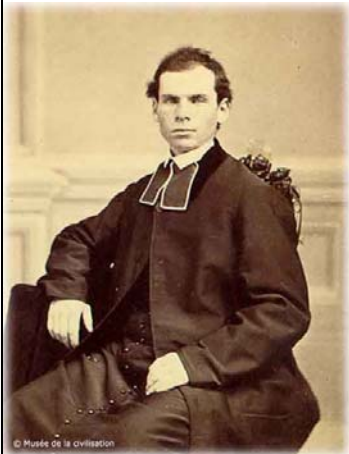
⁸⁴ Taschereau, *Histoire abrégée du Canada*, p. 43.

LA QUERELLE GAUMISTE

Mgr Jean-Joseph Gaume
et son disciple canadien,
l'abbé Alexis Pelletier



[Source](#)



[Source](#)

La « querelle gaumiste » agita sérieusement le Séminaire de Québec dans les années 1860. L'abbé Taschereau ne se prononça jamais sur le fond du débat, mais il usa de son autorité de supérieur pour combattre les partisans de la « réforme chrétienne » des études classiques.

Mgr Jean-Joseph Gaume (1802-1879) était l'un des plus brillants écrivains contre-révolutionnaires français⁸⁵. Son maître-livre, *Le ver rongeur* (1851), souleva une vive controverse⁸⁶. D'après lui, la déchristianisation du monde moderne était le fruit de quatre siècles d'éducation humaniste. On ne pouvait, disait-il, édifier une société chrétienne en coulant la jeunesse dans le moule de la pensée païenne des auteurs de l'Antiquité, sous prétexte de leur enseigner les belles lettres. À l'époque médiévale, les enfants apprenaient d'abord à lire le latin dans la Bible, et ils n'abordaient les auteurs païens que plus tard. Mgr Gaume citait en modèle saint Jérôme, qui avait renoncé à la littérature gréco-latine après avoir fait un songe où il avait entendu son Créateur le qualifier de « cicéronien » plutôt que de « chrétien ». Les héros et les philosophes païens étaient aux antipodes des vertus chrétiennes, car ils exaltaient l'orgueil, la force, la beauté et la richesse. L'étude des lettres gréco-latines inculquait donc à la jeunesse un esprit naturaliste, axé sur le culte de l'Homme plutôt que le culte de Dieu, sur l'admiration du

héros plutôt que l'imitation du saint. Et ce naturalisme avait successivement engendré la Renaissance, la Réforme, les Lumières et le Libéralisme. Mgr Gaume voulait démontrer que la Révolution française était la fille du *ratio studiorum* des jésuites, ce qui scandalisa tous les défenseurs de la pédagogie humaniste. En guise de solution, il proposait d'enseigner le latin ecclésiastique plutôt que le latin classique, et d'étudier exclusivement des auteurs chrétiens comme les Pères de l'Église. Selon Mgr Gaume, cette « méthode chrétienne » favoriserait un retour à l'esprit médiéval, le vrai modèle de civilisation catholique.

⁸⁵ Daniel MOULINET, *Les classiques païens dans les collèges catholiques. Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1995, 485 p. Les pages 254 à 258 sont consacrées aux gaumistes canadiens.

⁸⁶ Jean-Joseph Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation*, Paris, Gaume Frères, 1851, 413 p.

Louis Veuillot a soutenu la thèse gaumiste et Mgr Dupanloup s'est porté à la défense du latin classique⁸⁷. Le débat recoupait généralement le clivage entre les ultramontains et les catholiques libéraux. Mais il y avait des exceptions : le catholique libéral Charles de Montalembert était gaumiste et les jésuites, plutôt ultramontains, étaient anti-gaumistes.

Le pape Pie IX publia en 1853 l'encyclique *Inter multiplices* pour calmer les esprits. Le Souverain Pontife affirmait que l'on pouvait étudier le latin « tant dans les ouvrages si remplis de sagesse des saints Pères, que chez les auteurs païens les plus célèbres purifiés de toute souillure⁸⁸ ». Il renvoyait ainsi les deux camps dos à dos, ce qui ne fit qu'alimenter la controverse.

L'abbé Alexis Pelletier fut le plus ardent gaumiste du Canada⁸⁹. C'est Jacques-Michel Stremier, un prêtre français qui enseignait à l'Université Laval (1861-1865), qui lui fit découvrir l'œuvre de Mgr Gaume. Stremier et Pelletier publièrent une série d'articles pour faire connaître la théorie gaumiste sur les classiques païens⁹⁰. Le grand-vicaire Charles-Félix Cazeau intervint pour rappeler que l'encyclique *Inter multiplices* avait réglé ce débat⁹¹. Une vive polémique opposa néanmoins l'abbé Pelletier et l'abbé Thomas-Aimé Chandonnet⁹². En 1865-66, le recteur Taschereau expulsa tous les gaumistes du corps professoral du Séminaire de Québec et de l'Université Laval, soit les abbés Stremier, Pelletier et Désiré Vézina⁹³. Mgr Dupanloup félicita le Séminaire de Québec d'avoir rejeté « de pareilles doctrines avec lesquelles on serait bientôt ramené à la barbarie⁹⁴ ».

⁸⁷ Louis Veuillot, « Le paganisme dans l'éducation », *L'Univers*, 30 septembre 1851, dans *Œuvres complètes*, tome 31, Paris, P. Lethiellieux, 1934, p. 171-176. Mgr Félix Dupanloup, *Lettre de Mgr l'évêque d'Orléans à MM. les supérieurs, directeurs et professeurs des petits séminaires sur l'emploi des auteurs profanes grecs et latins*, Orléans, Imprimerie Niel, 19 avril 1852, 19 p.; *Mandement de Mgr l'évêque d'Orléans à MM. les supérieurs, directeurs et professeurs des petits séminaires au sujet des attaques dirigées par divers journaux, et notamment par le journal « L'Univers », contre ses instructions relatives aux choix des auteurs pour l'enseignement classique dans ses séminaires*, Orléans, Imprimerie Niel, 30 mai 1852, 36 p.

⁸⁸ Pie IX, *Inter multiplices*, 21 mars 1853.

⁸⁹ Thomas CHARLAND, « Un gaumiste canadien : l'abbé Alexis Pelletier », *RHAF*, vol. 1, n° 2 (septembre 1947), p. 195-236; Antonine GAGNON, « Alexis Pelletier, collaborateur au *Franc-Parleur* (1872-1877) », dans Nive VOISINE et Jean HAMELIN, *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 183-204; Nive VOISINE, « Pelletier, Alexis », *DBC*, vol. 13, p. 896-898; Philippe SYLVAIN, « Gaumisme en vase clos », *Revue de l'Université Laval*, vol. 4 (novembre 1949), p. 252-257.

⁹⁰ « Christianisme et Paganisme », *Le Courrier du Canada*, novembre-décembre 1864.

⁹¹ Lettre au *Courrier du Canada*, 23 décembre 1864.

⁹² Yvan LAMONDE, « Thomas-Aimé Chandonnet », *DBC* en ligne, vol. 11, p. 192.

⁹³ CHARLAND, p. 201.

⁹⁴ Mgr Dupanloup à Benjamin Pâquet, 18 avril 1867, ASQ-UL, 105 n°40.

Les abbés antigaumistes



[Thomas-Aimé Chandonnet - \[vers 1870\] © Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#)



[Antonin Nantel](#)
[Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec](#)

L'abbé Pelletier continua néanmoins à défendre le gaumisme⁹⁵. Il fut renvoyé pour cette raison du Collège de Sainte-Anne de La Pocatière (1870) et du diocèse de Rimouski (1871). Il fut ensuite accueilli par Mgr Bourget dans le diocèse de Montréal, où il collabora au journal ultramontain *Le Franc-Parleur* (1872-1877). D'après lui, la « réforme chrétienne » de l'enseignement pouvait sortir la civilisation de l'abîme où l'avait plongée la Renaissance néo-païenne du XVI^e siècle : « L'expérience est là pour dire que celui qui veut écrire ou raisonner des choses chrétiennes uniquement dans la langue du siècle d'Auguste commet de pernicieuses erreurs (...) qui ouvrent la porte à l'hérésie. C'est ce dont nous avons de nombreux et tristes exemples dans Laurent Valla et Érasme, appelés non sans raison, par des hommes très judicieux, les précurseurs de Luther⁹⁶. » L'abbé Antonin Nantel tenta de réfuter la thèse gaumiste en soulignant que les collèges classiques du Québec avaient formé de bons catholiques qui s'illustraient dans le clergé, la politique et les professions libérales⁹⁷. Mais sa plume ne faisait pas le poids devant un polémiste comme l'abbé Pelletier.

L'archevêque de Québec, Mgr Baillargeon, décida de clore la discussion par une circulaire condamnant le gaumisme⁹⁸. L'abbé Pelletier accusa Elzéar-Alexandre Taschereau d'avoir été l'instigateur du document, ce que ce dernier admit partiellement quelques années plus tard⁹⁹. La circulaire entendait rétablir « la belle union du clergé dans le diocèse » en exposant les réponses du cardinal Patrizzi, préfet du Saint-Office (Rome), au sujet de la querelle gaumiste :

⁹⁵ Alexis Pelletier (sous le pseudonyme de Georges Saint-Aimé), *La méthode chrétienne considérée dans ses avantages et sa nécessité, et réponses à certaines difficultés*, Ottawa, G.E. Desbarats, 1866, 51 p.; *Lettre à Mgr Baillargeon, évêque de Tloa, sur la question des classiques et commentaire sur la lettre du cardinal Patrizzi*, Québec 1867, 51 p.; *Réponses aux dernières attaques dirigées par Monsieur l'abbé Chandonnet contre les partisans de la méthode chrétienne, et commentaire sur les documents authentiques qui dévoilent les machinations des abbés Chandonnet et Benjamin Pâquet*, 1868, 56 p.

⁹⁶ Pelletier, *La méthode chrétienne...*, p. 29.

⁹⁷ Antonin Nantel, « Notice bibliographique », *Revue canadienne*, septembre 1866, p. 570-571.

⁹⁸ Mgr Baillargeon, « Circulaire au sujet des classiques » (14 mars 1867), *MEQ*, vol. 4 : 564-571.

⁹⁹ Taschereau à J.-L. Martel (curé de Saint-Jean-Chrysostome), 13 mars 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 435.

1. La question des classiques n'est pas importante au point de justifier une telle division du clergé.
2. Il n'est pas prouvé que l'enseignement de la littérature païenne ait causé de grands maux depuis trois siècles.
3. La jeunesse peut étudier le grec et le latin dans des ouvrages païens expurgés des passages scandaleux.
4. L'Église a toujours permis, et non seulement toléré, l'usage des auteurs païens; et l'on ne peut interpréter l'encyclique *Inter multiplices* comme une condamnation des classiques païens.
5. L'Index n'interdit pas aux enfants de lire des œuvres païennes qui traitent *ex professo* de choses obscènes sans les raconter ou les encourager.
6. L'enseignement classique ne saurait menacer la foi et les mœurs des enfants puisqu'il a toujours été permis par l'Église.

L'abbé Pelletier refusa de se soumettre au jugement du Saint-Office et il fut condamné nominalement par Mgr Baillargeon¹⁰⁰. La simple possession des brochures de « Georges Saint-Aimé », un pseudonyme de Pelletier, était passible de *suspens a divinis* pour les prêtres et d'excommunication pour les laïques¹⁰¹. Mais la censure ne s'appliquait que dans le diocèse de Québec. L'abbé Pelletier continua d'œuvrer dans le diocèse de Montréal, sous la protection de Mgr Bourget.

Mgr Taschereau semble avoir éprouvé une hostilité personnelle envers l'abbé Pelletier. Il reprocha sévèrement au curé de Saint-Simon d'avoir invité Pelletier à prêcher dans sa paroisse¹⁰². Il rappela durement au journal *Le Canadien*, qui venait de publier un article de « Luigi », un autre pseudonyme de Pelletier, que la condamnation du gaumisme restait en vigueur¹⁰³, tout en admettant que le cardinal Alessandro Barnabo, préfet de la Propagande, avait trouvé le mandement de 1868 un peu trop sévère¹⁰⁴. Mais Taschereau n'appliqua aucune sanction de suspense ou d'excommunication en vertu de ce mandement. Mgr Charles-Édouard Fabre (Montréal) réussira tant bien que mal à réconcilier les deux hommes. L'abbé Pelletier promit de ne plus rien écrire sans la permission de son ordinaire¹⁰⁵. Mgr Taschereau accepta d'oublier cette polémique¹⁰⁶, mais en précisant : « Je ne crois pas aux bons mots de A. Pelletier en ma

¹⁰⁰ Mgr Baillargeon, « Mandement pour condamner les deux brochures de Georges Saint-Aimé », 12 août 1868, *MEQ*, vol. 4 : 646-648.

¹⁰¹ **Suspens a divinis** (suspension des choses divines) : Sanction du droit canon qui interdit à un prêtre de faire tout ministère public. **Excommunication** : Expulsion hors de l'Église d'un prêtre ou d'un laïc pour une faute très grave comme l'hérésie; c'est la plus haute sanction prévue par le droit canon.

¹⁰² Taschereau à F. Cinq-Mars, 7 août 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 537.

¹⁰³ Taschereau au Rédacteur du *Canadien*, 6 septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 557-558.

¹⁰⁴ Taschereau au Rédacteur du *Canadien*, 23 septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 578-579.

¹⁰⁵ Fabre à Taschereau, 7 janvier 1877, AAQ 26 CP-12 : 70. **Ordinaire** : L'évêque titulaire d'un diocèse.

¹⁰⁶ Taschereau à Fabre, 23 janvier 1877, AAQ 210A, vol. : 31 : 663-664.

faveur¹⁰⁷. » Notons que l'archevêque n'exigeait qu'une simple soumission disciplinaire à l'autorité épiscopale : « Je ne demande pas qu'il change d'opinion sur les auteurs classiques, les questions politiques ou de doctrines. *In dubiis libertas*. Je demande seulement : *In necessariis unitas et in omnibus caritas*¹⁰⁸. » Toutefois, l'abbé Alexis Pelletier ne rangera définitivement son ardente plume ultramontaine qu'en 1895, lorsqu'il se résignera à n'être que l'obscur et pieux aumônier des Sœurs du Bon-Pasteur de Montréal, qui le considéraient comme un saint.

UNE NOMINATION ÉVIDENTE



La nomination d'Elzéar-Alexandre Taschereau au siège archiépiscopal de Québec ne surprit personne. Il possédait toutes les qualités requises pour devenir évêque : l'intelligence et la force de caractère, une solide formation académique, l'expérience administrative, une profonde piété et un mode de vie austère. Il était parfaitement bilingue, écrivait facilement en latin et connaissait un peu l'italien. Les relations politiques qu'il tenait de sa famille ne pouvaient que l'aider. Et de plus, il avait étudié à Rome. Il ne lui manquait que l'expérience du ministère paroissial. Sa froideur naturelle et le fait

de n'avoir évolué que dans les milieux fermés du Séminaire et de l'archevêché ne le prédisposaient pas à devenir un évêque proche de son clergé et de ses ouailles; mais son envergure compensait amplement cette lacune. C'était un candidat idéal à l'épiscopat¹⁰⁹. Son élévation au siège métropolitain de Québec, le 19 mars 1871, ne surprit personne¹¹⁰.

Depuis quelques décennies, la direction effective de l'Église canadienne-française était passée aux mains des évêques de Montréal. Mgrs Jean-Jacques Lartigue (1820-1840) et Ignace Bourget (1840-1876) en imposaient plus que les derniers évêques de Québec, qui

¹⁰⁷ Taschereau à Fabre, 31 décembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 647.

¹⁰⁸ Taschereau à Fabre, 9 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 652-654.

¹⁰⁹ Nive VOISINE, « Elzéar-Alexandre Taschereau », DBC en ligne.

¹¹⁰ Jean LEBLANC, « Taschereau », DBECC, p. 833-836.

étaient plutôt faibles de santé et de caractère. Mais les choses devaient changer avec Mgr Taschereau. Le nouveau métropolitain ne se laisserait pas dominer par ses suffragants¹¹¹.

Les ultramontains comprirent rapidement qu'ils devaient affronter un adversaire de taille, car le nouvel archevêque avait déjà la réputation d'être « libéral ». Par ailleurs, la nomination de Taschereau déplut à certains prêtres du diocèse de Québec qui semblaient craindre son autoritarisme, bien plus que son libéralisme. Quelques prêtres demandèrent à Mgr Bourget d'intervenir à Rome pour bloquer la nomination. Mais l'évêque de Montréal refusa avec élégance de se mêler des affaires internes du diocèse de Québec. Il a même, au contraire, soutenu la candidature de l'abbé Taschereau, tout en prévoyant le dur affrontement qui s'ensuivrait : « Je crois pouvoir assurer ici, écrivit-il plus tard à l'archevêque, que c'est mon vote qui a fait fortement pencher la balance du côté de [votre candidature]¹¹². »

Mais voyons maintenant en quoi consistait la fameuse doctrine « catholique libérale » que l'on attribuait, à tort ou à raison, au nouveau primat de l'Église canadienne¹¹³.

¹¹¹ **Métropolitain** : Archevêque responsable d'une province ecclésiastique formée de plusieurs diocèses. **Suffragant** : Évêque qui est sous l'autorité d'un archevêque ou métropolitain.

¹¹² Bourget à Taschereau, 19 mars 1872, AAQ 26 CP, vol. 11 : 137.

¹¹³ **Primat** : Titre honorifique du titulaire du plus ancien diocèse d'un pays.

CHAPITRE II

LE CATHOLICISME LIBÉRAL

Le catholicisme libéral peut être défini dans sa plus simple expression comme un effort de conciliation entre la foi catholique et la philosophie libérale. Cette école de pensée n'était pas un syncrétisme entre le catholicisme et le libéralisme, qui étaient alors considérés comme deux doctrines antinomiques. Les catholiques libéraux restaient intégralement catholiques en matière de dogme et de morale. Ils n'étaient pas des « modernistes » à la manière du XX^e siècle¹. Mais ils voulaient établir une sorte de coexistence pacifique, un *modus vivendi*, entre l'Église catholique et la civilisation moderne issue des Révolutions libérales des XVIII^e et XIX^e siècles². Le catholicisme libéral est une tendance politique, voire psychologique, plutôt qu'une doctrine théologique clairement définie. C'est une conséquence, probablement inéluctable, de la rupture du régime de chrétienté sous l'impact de la Révolution française³.

Sous l'Ancien Régime, l'Église catholique prônait la « doctrine des deux glaives », c'est-à-dire le double principe de l'union du trône et de l'autel, et de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Toutefois, l'Église devait désormais s'adapter à une nouvelle donne, soit l'émergence d'États laïques, c'est-à-dire d'États sans religion officielle. Le catholicisme libéral fut une praxis avant d'être une doctrine. Selon Jacques

¹ **Modernisme** : École de pensée théologique qui tend à réinterpréter, voire à modifier, les dogmes de foi pour adapter l'Église au monde moderne et aux progrès de la science. Cette doctrine a été condamnée par le pape saint Pie X dans l'encyclique *Pascendi* (1907), qui la qualifiait de « rendez-vous de toutes les hérésies (n° 53) ».

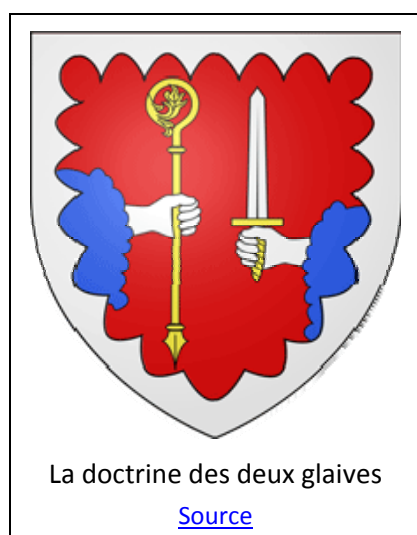
² **Révolution libérale** : Établissement d'une société qui repose sur les principes de la souveraineté du peuple (démocratie) et de la séparation de l'Église et de l'État (laïcisme), et qui peut se faire par une insurrection violente comme en France (1789-1830-1848) ou des réformes pacifiques comme en Angleterre (XIX^e siècle).

³ **Régime de chrétienté** : Type de société qui repose sur l'union de l'Église et de l'État, appelée « alliance du trône et de l'autel », et sur la suprématie de l'Église sur l'État, appelée « primauté du spirituel sur le temporel ».

Gadille, il ne se prête pas à une définition purement théorique⁴. Les catholiques libéraux, nous dit René Raymond, se distinguent surtout par un parti pris de conciliation avec les aspirations du siècle⁵. Marcel Prélôt affirme que le catholicisme libéral est une doctrine essentiellement politique qui vise à encadrer le libéralisme par une éthique chrétienne⁶. Cette doctrine, dit-il, manque souvent de cohérence, car elle est en constante évolution, mais elle garde néanmoins une ligne intelligible⁷. Victor Conzemius considère que la France offre un modèle classique de catholicisme libéral, mais il ajoute que d'autres pays présentent un type de catholicisme libéral plus pragmatique, indépendant d'une réflexion théorique⁸.

Jusqu'à présent, aucun chercheur ne semble avoir élaboré une définition précise et généralement admise du catholicisme libéral. Pour mieux cerner cette doctrine, il faut d'abord rappeler les fondements de la théologie politique traditionnelle de l'Église, examiner leur contestation par la philosophie libérale et voir comment les catholiques libéraux ont tenté de concilier, en théorie et en pratique, ces deux positions extrêmes.

L'ULTRAMONTANISME OU LA SUPRÉMATIE DE L'ÉGLISE



La doctrine catholique de la suprématie de l'Église sur l'État, également appelée « augustinisme politique », remonte à la fin de l'Antiquité⁹. Le pape Boniface VIII l'a résumée par l'image des « deux glaives » dans la bulle *Unam Sanctam* (1303), à l'occasion du conflit qui l'opposait au roi de France Philippe IV le Bel¹⁰. Il y a, dit-il, deux autorités ou deux glaives dans la chrétienté, l'un spirituel et l'autre temporel. Le glaive spirituel doit être tiré par la main du prêtre et le glaive temporel par celle du prince, mais avec le consentement du prêtre. Cependant, il faut que l'autorité temporelle soit subordonnée à l'autorité spirituelle, c'est-à-dire que l'État obéisse à l'Église, car les choses spirituelles l'emportent sur les choses

⁴ Jacques GADILLE, « Avant-propos », *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 1974, p. 6.

⁵ René RAYMOND, « Présentation », dans George WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France (1828-1908)*, Paris, Slatkin France, 1979, p. iv.

⁶ Marcel PRÉLOT et Georges LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1997, p. 401.

⁷ Marcel PRÉLOT et Françoise GALLOUÉDEC-GENUYS, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, coll. U, 1969, p. 7-8.

⁸ Victor CONZEMIUS, « Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIX^e siècle », dans *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, p. 49.

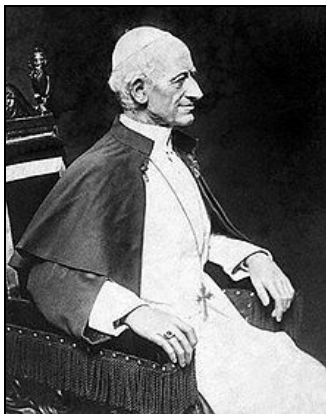
⁹ Philippe NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1998, p. 527-529.

¹⁰ *Ibid.*, p. 621-627.

Bulle : Au Moyen Âge, lettre du pape qui précise un point de doctrine. On dit aujourd'hui « encyclique ».

temporelles comme l'âme doit l'emporter sur le corps. Il appartient donc à l'Église d'instituer l'État et de le juger en cas de déviance¹¹. Dans un régime de chrétienté, c'est le pape qui confère l'autorité au prince. Le pape peut même proclamer la déchéance du prince, comme saint Pie V le fit avec la reine Elizabeth I^{ère} d'Angleterre en 1570¹².

Le régime de chrétienté n'est pas une théocratie à proprement parler, car il maintient la distinction entre l'Église et l'État en vertu du principe évangélique qu'il faut « rendre à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César¹³ ». Dans une « théocratie », c'est le clergé qui exerce les fonctions politiques. Mais sous l'Ancien Régime, l'autorité politique était détenue par des laïcs, et non par des clercs. Lorsqu'un ecclésiastique était ministre, comme le cardinal de Richelieu, c'était par l'autorité du roi et non par l'autorité de l'Église. Les seigneurs féodaux ecclésiastiques recevaient eux-mêmes leur pouvoir temporel du roi plutôt que du pape¹⁴. L'Église revendiquait une autorité directe et exclusive sur les matières purement spirituelles, la foi et la morale, et une autorité indirecte sur les matières mixtes partagée avec l'État, par exemple le mariage et l'éducation. Mais les princes gouvernaient les affaires purement temporelles comme la guerre et le commerce, sous réserve du droit de l'Église de les juger, voire de les déposer¹⁵. Notons que les matières purement temporelles restaient elles-mêmes soumises à la morale chrétienne. L'Église pouvait, par exemple, interdire l'usure ou définir des règles de guerre juste et injuste.



Le pape Léon XIII

[Source : Wikipédia](#)

Au XIX^e siècle, l'Église catholique professait encore la doctrine des deux glaives¹⁶. Le pape Léon XIII en rappela le principe dans l'encyclique *Immortale Dei* (1885) : « Dieu a donc confié le gouvernement du genre humain à deux pouvoirs : le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil; (...) Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux pouvoirs un système de rapports bien ordonnés, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps¹⁷. » Autrement dit, l'État doit obéir à l'Église comme le corps doit obéir à l'âme.

¹¹ *Unam Sanctam* (1303), cité intégralement dans H. HEMMER, « Boniface VIII », *DTC*, tome 2, col. 999-1000.

¹² Bulle de saint Pie V : *Regnans in Excelsis*, 25 février 1570.

¹³ É. AMMAN, « Théocratie », *DTC*, tome 15, col. 222-224.

¹⁴ **Seigneur féodal ecclésiastique** : Au Moyen Âge, les évêques et les supérieurs de monastères étaient souvent titulaires d'office d'un domaine féodal qui leur procurait des revenus.

¹⁵ E. VALTON, « État », *DTC*, tome 5, col. 898-902.

¹⁶ R.P. Liberatore, sj, *L'Église et l'État dans leurs rapports mutuels*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1877, 572 p.

¹⁷ Léon XIII, *Immortale Dei* (1885), dans Émile MARMY, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien. Documents*, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1949, p. 471-472.

L'augustinisme politique découle du principe que la vie spirituelle est nécessairement influencée par la vie matérielle, mais qu'elle lui est supérieure parce qu'elle conduit à la vie éternelle. L'autorité publique doit faciliter le salut des âmes. L'État a donc le devoir de soutenir la religion catholique par ses lois, et même de rendre un culte public au vrai Dieu. Par exemple, sous l'Ancien Régime, le droit civil français tendait à s'aligner sur le droit canon, et Louis XIII avait publiquement consacré son royaume à la Sainte Vierge Marie. L'État devait même interdire la propagation et la pratique publique des autres religions lorsque c'était politiquement possible. Un roi catholique pouvait tolérer le culte protestant pour éviter la guerre civile, comme le fit Henri IV par l'Édit de Nantes (1598), mais ce n'était que la tolérance d'un mal exigée par les circonstances. Dès que les conditions politiques le permettaient, le roi devait rétablir l'unité religieuse, comme le fit Louis XIV lorsqu'il révoqua l'Édit de Nantes et prohiba le protestantisme (1685). Le pape Innocent XI approuva en principe la Révocation de l'Édit de Nantes, bien qu'il condamnât en pratique les excès du Roi-Soleil dans la répression des huguenots.

Il faut faire ici une distinction entre la liberté religieuse et la liberté de conscience. L'Église reconnaissait la liberté de conscience. L'adhésion à la foi catholique doit être libre, car l'amour que l'on a pour Dieu doit être librement consenti pour être vrai. Toutefois, l'Église limitait la liberté de conscience au for interne. L'individu était libre de croire ou de ne pas croire à la foi catholique, au risque de la damnation éternelle. Mais les religions dissidentes n'avaient pas le droit de propager ou de manifester leurs croyances au for externe, c'est-à-dire publiquement. L'État n'avait certes pas le droit de forcer la conversion des infidèles. Le pape avait autrefois blâmé Charlemagne d'avoir baptisé les Saxons à la pointe de l'épée. Cependant, l'État avait le droit et le devoir de protéger ses sujets contre les hérésies et les faux cultes en recourant, par exemple, au tribunal de l'Inquisition¹⁸. Du point de vue catholique, la liberté de conscience n'entraîne pas la liberté de religion¹⁹. Évidemment, cette doctrine ne se comprend qu'à la lumière du dogme « hors de l'Église point de salut²⁰ ». Si l'enfer existe et si la foi catholique est le seul moyen d'aller au ciel, l'usage de la coercition est justifié pour sauver les âmes.

Par ailleurs, l'Église peut s'accommoder de toutes les formes de gouvernement : monarchique, aristocratique ou démocratique. Mais l'État doit être catholique de par sa constitution, écrite ou tacite. Toutefois, les catholiques doivent respecter l'autorité légitime et obéir aux lois même lorsque l'État est laïque ou d'une autre religion, en autant que cette obéissance ne conduise pas au péché. L'Église reconnaît alors le droit à l'objection de conscience, et même, dans certaines conditions extrêmes, le droit à la légitime révolte contre l'autorité établie.

¹⁸ Jean-Claude Dupuis, « Défense de l'Inquisition », *Le Sel de la Terre*, n° 29 (été 1999), p. 154-168.

¹⁹ J. BAUCHER, « Liberté », *DTC*, tome 9, col. 689-703.

²⁰ Pour l'interprétation traditionnelle de ce dogme, voir R. P. Édouard Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, Ancienne Maison Charles Douniol, 1907, 333 p.

L'augustinisme politique fut la doctrine officielle de l'Église catholique jusqu'au Second Concile du Vatican (1962-1965), même si le clergé n'en parlait plus guère depuis le début du XX^e siècle à cause des progrès de la démocratie et du catholicisme libéral²¹. Les décrets de Vatican II ont ensuite profondément modifié la théologie politique de l'Église en reconnaissant les principes de la liberté religieuse, de la laïcité de l'État et du dialogue œcuménique.

Résumons la théologie politique de l'Église au temps de Mgr Taschereau :

1. Dieu a institué l'Église pour veiller au bien spirituel de l'homme et l'État pour veiller à son bien temporel, mais les deux puissances doivent œuvrer en vue de la fin surnaturelle de l'homme, soit le salut éternel²².
2. Les pouvoirs religieux et civil sont distincts, mais non séparés, car ils s'exercent sur le même objet et poursuivent la même fin.
3. Les relations entre les deux puissances doivent être réglées par l'autorité de l'Église.
4. L'Église ne s'occupe des réalités temporelles que dans la mesure où elles touchent aux fins surnaturelles de l'homme.
5. L'État s'occupe des réalités exclusivement temporelles.
6. L'Église peut approuver toutes les formes de gouvernement à condition que la religion et la morale soient sauves.
7. L'Église commande aux citoyens d'obéir aux lois et de respecter les autorités légitimes.
8. L'État ne peut être indifférent à l'égard de la religion. Il peut reconnaître la véritable Église du Christ et il doit non seulement favoriser la vertu chrétienne, mais encore rendre, en tant qu'institution, un culte public au vrai Dieu.
9. L'État doit protéger la liberté et soutenir la mission de l'Église catholique.
10. Dans un pays catholique, l'État doit protéger ses sujets contre la diffusion des doctrines que l'Église juge fausses ou dangereuses.
11. Dans un pays catholique, l'État doit, en vertu de la charité chrétienne et de la prudence politique, accorder une juste tolérance aux non catholiques pour ne pas les éloigner de l'Église et pour éviter de plus grands maux comme le scandale ou la guerre civile.
12. Dans les pays non catholiques, l'État doit concéder la liberté civile à tous les cultes qui ne s'opposent pas à la loi naturelle et/ou concéder à l'Église la pleine liberté de remplir sa mission divine par un concordat formel ou tacite²³.

²¹ L'augustinisme politique fut exposé officiellement pour la dernière fois dans le schéma préparatoire du Concile Vatican II, rédigé par le cardinal Alfredo Ottaviani, alors préfet du Saint-Office (doctrine de la foi) : *Des relations entre l'Église et l'État et de la tolérance religieuse*, 1962, 6 p. Mais le Concile a rejeté ce document au profit de la déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae*.

²² **Puissances spirituelle et temporelle** : Appellation théologique de l'Église et de l'État, également surnommés l'Autel et le Trône.

Les ultramontains défendaient intégralement cette doctrine politico-religieuse. Étymologiquement, le mot « ultramontain », qui date de 1323, signifie « au-delà des monts » : Rome étant située au-delà des Alpes par rapport à la France. Sous l'Ancien Régime, les ultramontains défendaient l'autorité dogmatique et disciplinaire du pape sur l'Église, alors que les gallicans (*gallicanus* : gaulois) soutenaient la prétention du roi à diriger l'Église de France sur le plan disciplinaire²⁴.

L'augustinisme politique était contesté par les gallicans depuis le Moyen Âge. Le gallicanisme prône, comme l'ultramontanisme, l'union du trône et de l'autel, mais avec une certaine primauté de l'État sur l'Église²⁵. On distingue deux sortes de gallicanisme : le gallicanisme politique et le gallicanisme ecclésiastique, bien que les deux écoles aient tendance à se rejoindre. Les doctrines gallicanes furent condamnées à plusieurs reprises par les papes au fil des siècles.

Le gallicanisme politique ou césaro-papisme soutient la thèse de l'autorité de l'État sur le clergé en matière disciplinaire, notamment en ce qui concerne le pouvoir de nommer les évêques et les supérieurs des communautés, et de gérer les biens matériels de l'Église. Selon cette doctrine, l'autorité du pape se limite au domaine dogmatique, à la définition des règles de foi et de morale.

Le gallicanisme ecclésiastique ou épiscopalisme affirme l'autonomie, voire la supériorité, de l'assemblée des évêques par rapport au pape dans le domaine disciplinaire, et même dogmatique. Il tend à constituer des Églises nationales sous l'autorité du corps des évêques, comme dans l'orthodoxie ou l'anglicanisme. Les gallicans s'opposaient au libéralisme sur la question de la liberté de cultes, mais ils s'opposaient également aux ultramontains sur la question de l'autorité pontificale. Ils ont combattu la thèse de l'infaillibilité personnelle du pape en matière de foi et de morale lors du Premier Concile du Vatican (1869-1870). Ils soutenaient plutôt la thèse de l'infaillibilité collective de l'Église, qui exigeait l'accord du pape et du concile pour définir un dogme.

²³ **Concordat** : Traité conclu entre l'Église et un État hostile pour régler les rapports entre les deux puissances et obtenir le libre exercice du culte catholique en échange de certaines concessions, comme la nomination des évêques par le gouvernement civil (ex. : concordats français de 1516 et 1801).

²⁴ **Pouvoir dogmatique** : Relatif aux doctrines de foi et de morale qui sont intangibles et auxquelles un catholique est tenu de croire sous peine d'hérésie, comme la Transsubstantiation, l'Immaculée Conception, l'Infaillibilité pontificale, les Sept Sacrements, etc.

Pouvoir disciplinaire : Relatif aux règles de l'Église qui ne sont pas de foi et qui peuvent changer avec le temps et les circonstances, comme la liturgie, le costume ecclésiastique, le jeûne eucharistique, l'organisation des diocèses et des paroisses, etc.

²⁵ Jacques M. GRES-GAYER, « Gallicanisme », dans Jean-Yves LACOSTE, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF-Quadrige, 2002, p. 682-686; Jean DELUMEAU, « Gallicanisme », dans Émile POULAT, dir., *Dictionnaire d'histoire du christianisme*, Encyclopedia Universalis-Albin Michel, Paris, 2000, p. 442-448; M. DUBRUEL, « Gallicanisme », *DTC*, vol. 6, col. 1096-1137; E. VACANDARD, « Gallicanisme », *DPCR*, tome 3, col. 455-461.

Les ultramontains concevaient l'Église comme une monarchie absolue : tous les pouvoirs étaient concentrés dans la personne du pape. Les gallicans voyaient plutôt l'Église comme une monarchie parlementaire de type aristocratique : le pouvoir du pape étant équilibré par le pouvoir des évêques, nommés par le roi.

Au XIX^e siècle, le sens du mot « ultramontain » a quelque peu évolué pour désigner les catholiques intransigeants ou intégristes qui s'opposaient radicalement aux principes libéraux issus de la Révolution française de 1789. Après le Concile Vatican I, il n'était plus vraiment nécessaire de défendre l'autorité du pape dans l'Église, car ce principe était admis. Désormais, l'ultramontanisme défendra surtout l'autorité de l'Église sur la société civile. De leur côté, les gallicans auront tendance à se rapprocher des libéraux, ou du moins des catholiques libéraux, dans une défense commune de la primauté du droit civil sur le droit canon.



Le pape Pie IX

[Source : Wikipédia](#)

L'encyclique *Quanta cura* (1864) du pape Pie IX contenait une liste de 80 propositions, d'origine gallicane ou libérale, condamnées par l'Église²⁶. Ce fameux *Syllabus*, ou « recueil des principales erreurs de notre temps », deviendra le vade-mecum des ultramontains. Pie IX condamnait le naturalisme politique, qui veut que la société humaine soit constituée et gouvernée sans tenir compte de la religion catholique, ou du moins sans faire de distinction entre la vraie et les fausses religions. La liberté de conscience et de cultes, disait-il, n'est qu'une « liberté de perdition ». Le *Syllabus* rejetait toute idée de conciliation entre l'Église catholique et les idées modernes. Citons les principales propositions condamnées, qui ont directement rapport avec notre sujet d'étude (la numérotation est celle de l'encyclique).

15. Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison.
16. Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion.
19. (...) il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les exercer.
24. L'Église n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect.
42. En cas de conflit légal entre les deux pouvoirs, le droit civil prévaut.
45. Toute la direction des écoles publiques (...) doit être attribuée à l'autorité civile.
60. L'autorité n'est autre chose que la force du nombre et des forces matérielles.

²⁶ Pie IX, *Quanta cura* (1864), dans Émile MARMY, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien. Documents*, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1949, p. 1-24.

63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter contre eux.
77. À notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes.
79. Il est faux que la liberté civile de tous les cultes (...) jette plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit, et propage le fléau de l'indifférentisme.
80. Le Pontife romain peut, et doit, se réconcilier et faire un compromis avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.

Notons que la dernière proposition condamnée résumait à elle seule tout l'esprit du *Syllabus*.

Les ultramontains préféraient se dire « catholiques tout court » pour montrer qu'ils ne faisaient qu'adhérer à l'enseignement officiel de l'Église. Mais en réalité, ils formaient plutôt un « parti » à l'intérieur de l'Église catholique, un parti qui était souvent désavoué par les évêques et même par le Saint-Siège. Toutefois, le parti ultramontain n'était pas monolithique. Jacques Gadille divise l'ultramontanisme français en deux tendances : l'ultramontanisme religieux du cardinal Louis-Édouard Pie, évêque de Poitiers (1849-1880); et l'ultramontanisme politique de Mgr Charles-Émile Freppel, évêque d'Angers (1870-1891), et de Louis Veuillot, directeur du journal *L'Univers* (1843-1883)²⁷. Nous pourrions peut-être faire une distinction semblable au Québec entre l'ultramontanisme plus religieux de Mgr Bourget et l'ultramontanisme plus politique de Mgr Laflèche ou de laïcs comme F.-X.-A. Trudel et Jules-Paul Tardivel.

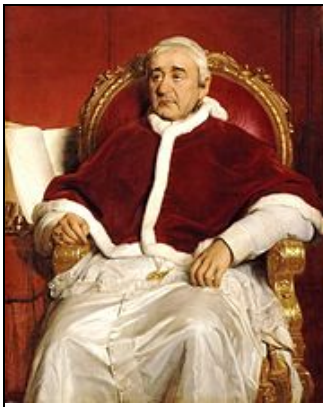
LE LIBÉRALISME OU LA SUPRÉMATIE DE L'ÉTAT

Pour bien comprendre la problématique du catholicisme libéral, il faut se rappeler que la foi catholique et la philosophie libérale étaient perçues au XIX^e siècle comme deux doctrines antinomiques par essence. Dans l'encyclique *Mirari vos* (1832), le pape Grégoire XVI avait qualifié de « délire » toute tentative de conciliation entre l'Église et les libertés modernes²⁸. Les libéraux voyaient les choses du même œil. Léon Gambetta, chef de file de l'anticléricalisme français, disait en 1877 : « Nous (les républicains) avons l'air de combattre pour la forme du gouvernement, pour l'intégrité de la constitution. La lutte est plus profonde : la lutte est contre tout ce qui reste du vieux monde, entre les agents de la théocratie romaine et les fils de 1789²⁹. »

²⁷ Jacques GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la III^e République (1870-1883)*, tome I, Paris, Hachette, 1967, p. 46-108.

²⁸ Grégoire XVI, *Mirari vos* (1832), dans Joseph-Marie LE GUILLOU et Louis LE GUILLOU, *La condamnation de Lamennais*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 645-664.

²⁹ Cité par Jean OUSSET, *Pour qu'il règne*, Paris, Dominique Martin Morin, 1986, p. 133.



Le pape Grégoire XVI

[Source : Wikipédia](#)

Le libéralisme est une doctrine qui entend libérer l'homme des contraintes qui ne découlent pas de sa propre volonté, individuelle (la raison) ou collective (la volonté générale)³⁰. Il combat toute forme d'absolutisme politique et religieux³¹. Cette idéologie est issue du mouvement d'émancipation spirituelle de l'Occident par rapport à l'autorité de l'Église catholique, un processus qui s'est échelonné sur trois étapes historiques : la Renaissance humaniste (primat de l'Homme), la Réforme protestante (primat de la Conscience) et la Philosophie des Lumières (primat de la Raison)³². Le libéralisme repose sur une vision du monde anthropocentrique plutôt que théocentrique³³. C'est un système de pensée relativiste

qui tend à soustraire la société civile à tout ordre transcendant, à toute formule dogmatique qui n'émane pas de l'humanité ou de la nature³⁴. Le libéralisme n'est pas une doctrine homogène³⁵, mais on le reconnaît facilement à quelques-unes de ses idées maîtresses³⁶ :

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

On distingue généralement trois sortes de libéralisme : religieux, politique et économique. Mais cette distinction est plus théorique que pratique. Ce sont plutôt les trois facettes du libéralisme qui sont liées entre elles par une logique interne qui tend à ériger la liberté individuelle en valeur absolue.

³⁰ P. BÉNÉTON, « Libéralisme », dans André JACOB, dir., *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II : Sylvain ARNOUX, dir., *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, tome I, Paris, PUF, 1990, p. 1467-1468.

³¹ Leo STRAUSS, *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, PUF, 1990, p. 10.

³² Georges BURDEAU, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979, p. 17-39; Serge BERSTEIN, « Les fondements du libéralisme (XVI^e-XVIII^e siècles) », dans Serge BERSTEIN, dir., *La démocratie libérale*, Paris, PUF, 1998, p. 34-52.

³³ Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, tome I : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Quadrige-PUF, 1985, p. 660-662.

³⁴ G. PASCAL, « Libéralisme », *DAFC*, vol. 2, p. 1823.

³⁵ Claude BRESSOLETTE et Jean-Yves LACOSTE, « Libéralisme », dans Jean-Yves LACOSTE, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF-Quadrige, 2002, p. 787.

³⁶ STRAUSS, *Le libéralisme antique et moderne*, p. 51-52.

Le libéralisme religieux, que l'on appelait souvent « doctrinal » au Québec, repose sur l'agnosticisme, sur le principe qu'il est impossible à l'homme de connaître la nature de Dieu, de son Culte et de sa Loi³⁷. Le libéralisme religieux n'est pas athée, mais il tend à mettre toutes les religions sur un pied d'égalité, à les considérer comme des manières culturellement différentes d'adorer la même divinité. Il est déiste et indifférentiste³⁸. La philosophie libérale affirme le caractère prométhéen de l'homme qui entend soumettre à sa volonté toute autorité spirituelle ou temporelle, de l'homme qui proclame ses droits avant de se plier à ses devoirs³⁹. Le libéralisme religieux, c'est la conjugaison du libre-examen de Luther et du rationalisme de Voltaire.

Le libéralisme politique peut s'entendre de deux manières : libérer le peuple de l'absolutisme monarchique par la démocratie parlementaire ou libérer l'État de l'autorité morale de l'Église par la séparation du spirituel et du temporel⁴⁰. Théoriquement, ces deux principes pourraient être distincts, mais ils sont historiquement liés. La souveraineté du peuple et la non confessionnalité de l'État sont les deux piliers idéologiques des Révolutions libérales, en Angleterre (1689), en Amérique (1776), en France (1789) et partout ailleurs. Le libéralisme politique se réclame notamment des idées de John Locke, Charles de Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau.

Le libéralisme économique cherche à libérer le capital, le travail et la propriété de toute entrave légale et morale⁴¹. C'est la doctrine du « laissez faire, laissez passer » du capitalisme de l'école de Manchester, dont les principaux maîtres à penser sont Adam Smith et David Ricardo. On distingue le « libéralisme classique » du XIX^e siècle, souvent qualifié de « capitalisme sauvage », du « libéralisme progressiste » du XX^e siècle, qui entendait combattre les injustices sociales et les crises économiques par l'intervention de l'État (*Welfare State* ou État Providence).

³⁷ Paul SIX, « Libéralisme et libéralisme religieux », *DPCR*, tome 4, col. 358-368; J. BRICOURT, « Libertés modernes », *DPCR*, tome 4, col. 370-377; A. SIMON, « Liberalism Religious », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, p. 709-711, Louis BOUYER, « Libéralisme », *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p. 201.

³⁸ **Déisme** : Philosophie qui affirme l'existence de Dieu, mais d'un Dieu impersonnel que l'homme ne peut connaître et qui n'impose ni culte ni loi.

Indifférentisme : Tendance à ne faire aucune différence entre les religions et à les considérer toutes également vraies et imparfaites.

Athéisme : Négation de l'existence de Dieu.

Agnosticisme : Position philosophique de ceux qui croient qu'il est impossible de connaître Dieu, ni même de savoir avec certitude s'il existe.

Prométhéen : Relatif à l'auto-divinisation de l'homme et au culte du surhomme.

Liberté religieuse : Reconnaissance par l'État de la liberté de pratiquer toutes les religions qui ne violent pas l'ordre public.

Libre-examen : Interprétation personnelle de la Bible ou de la religion en général.

Rationalisme : Tendance à n'affirmer comme vrai que ce qui découle de la raison humaine.

³⁹ André VACHET, *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Paris, Anthropos, 1970, p. 20-21.

⁴⁰ Antoine LECA, *Histoire des idées politiques, des origines au XX^e siècle*, Paris, Ellipses, 1997, p. 194-197 et 263-269.

⁴¹ *Ibid.*, p. 324-329.

La philosophie libérale prétend émanciper la société de l'absolutisme politique et religieux. Mais en pratique, elle tend à renforcer le pouvoir étatique, parfois jusqu'au totalitarisme. L'Ancien Régime ne connaissait pas la conscription, la lourde taxation et la réglementation envahissante, qui sont les fruits des États libéraux des XIX^e et XX^e siècles. La Révolution française a proclamé la liberté de cultes, tout en guillotinant le quart du clergé. Ce paradoxe découle de la logique interne du libéralisme. Pour éviter l'anarchie, la liberté doit être encadrée par l'autorité. Si cette autorité n'émane pas de Dieu, elle doit émaner des hommes, ou plus précisément de la volonté générale du peuple souverain qui s'exprime démocratiquement. La puissance temporelle n'est plus soumise à la puissance spirituelle. La distinction entre Dieu et César disparaît au profit de César, c'est-à-dire de l'État qui possède désormais les deux puissances, temporelle et spirituelle. L'État devient l'autorité suprême qui entend régir le corps et l'âme des citoyens. Il interdit, par exemple, l'enseignement de la foi catholique dans les écoles publiques, mais il le remplace par une éducation civique d'idéologie libérale. L'État est séparé de l'Église catholique, mais il n'est pas séparé de toute religion. C'est l'idéologie libérale qui tient lieu de religion officielle. L'idéologie, même laïque ou athée, est une forme de religion, car elle repose sur une vision globale du monde qui donne un sens à la vie. Or tout État est animé par une idéologie, quelle qu'elle soit. Les Droits de l'Homme peuvent se substituer aux Dix Commandements, mais ils constituent néanmoins une loi transcendante. Et cette « religion laïque » peut même se doter d'un « rituel civique⁴² ».

LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME

La société libérale réduit la religion au domaine privé, mais elle élève la démocratie au rang de dogme public. En fait, il faut comprendre que la « volonté générale » est à l'État libéral ce que la « loi de Dieu » est à l'État catholique, soit le fondement de l'ordre public. Or l'État libéral doit défendre l'ordre public contre les ennemis de la volonté générale, comme l'État catholique devait défendre l'ordre public contre les ennemis de la loi de Dieu. La maxime « pas de liberté pour les ennemis de la liberté » paraît contradictoire, mais elle est au fond très logique. Et les catholiques qui se réclamaient de « l'esprit du *Syllabus* » menaçaient effectivement les « libertés modernes », telles qu'on les entendait à l'époque. C'est pourquoi plusieurs États libéraux en vinrent paradoxalement à persécuter l'Église catholique au nom de la liberté religieuse⁴³. Les libéraux reconnaissaient aux catholiques le droit de pratiquer leur religion, mais à condition de ne pas contester publiquement certains « dogmes » libéraux, comme la souveraineté populaire, la laïcité de l'État et la liberté de cultes.

⁴² Voir *Cérémonies civiles républicaines : proposition de rituels*, document élaboré par la Commission Laïcité du Grand-Orient de France, 2009, 90 p.

⁴³ Alphonse ROUL, *L'Église catholique et le droit commun*, Bruxelles, Casterman, 1931, p. 142-149.



Représentation de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789. La Monarchie, tenant les chaînes brisées de la Tyrannie, et le génie de la Nation, tenant le sceptre du Pouvoir, entourent la déclaration.

[Source : Wikipédia](https://fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9claration_des_droits_de_l'homme_et_du_citoyen)

Le tableau suivant résume les oppositions entre le libéralisme et le catholicisme⁴⁴. Il présente schématiquement des positions extrêmes pour donner une vue d'ensemble. Mais le discours réel des diverses écoles de pensée était évidemment plus nuancé, oscillant d'un pôle à l'autre de la grille théorique, surtout pour les modérés des deux camps.

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

LE COMPROMIS CATHOLIQUE LIBÉRAL

Sur le plan philosophique, la conciliation du catholicisme et du libéralisme paraissait impossible. Les conditions politiques et sociales du temps ont néanmoins amené les catholiques modérés de divers pays à rechercher un compromis, une sorte de *modus vivendi*. Le catholicisme libéral du XIX^e siècle fut une praxis bien plus qu'une doctrine. Mais quelques théologiens ont tenté *a posteriori* de le justifier doctrinalement. La France a produit les plus célèbres écrivains catholiques libéraux. Mais pour bien comprendre cette doctrine, il faut voir comment elle fut pratiquée dans d'autres pays, habituellement sous l'effet des circonstances et en dehors de toute réflexion théorique. Penchons-nous sur certains modèles de catholicisme libéral qui peuvent offrir des points de comparaison avec le Québec, soit la France, l'Angleterre, les États-Unis et la Belgique. Mais n'oublions pas que le catholicisme libéral pouvait également s'inscrire dans d'autres contextes politiques, comme ceux de la question du pouvoir temporel du pape en Italie ou des luttes pour l'indépendance nationale en Amérique latine.

⁴⁴ Augustin ROUSSEL, *Libéralisme et catholicisme. Rapports présentés à la Semaine catholique en février 1926 sous les auspices de la Ligue apostolique pour le retour des nations à l'ordre social chrétien*, p. 51.

La France

Sous la Restauration (1814-1830) et la Monarchie de Juillet (1830-1848), la France a maintenu le régime concordataire de Napoléon (1801)⁴⁵. La Charte de 1814, accordée par le roi Louis XVIII, établissait une monarchie parlementaire sur le modèle de l'Angleterre. La nouvelle constitution du royaume faisait du catholicisme la religion d'État en tant que confession de la majorité des Français, tout en accordant la liberté de cultes aux protestants et aux juifs⁴⁶. Le roi contrôlait largement l'Église en nommant les évêques, en rémunérant le clergé et en exigeant des autorisations pour mille et une choses. Les rapports entre les deux puissances s'inscrivaient à la fois dans un esprit gallican d'union de l'Église et de l'État avec prépondérance de l'État, et dans un esprit libéral de tolérance des cultes dissidents. Sur le plan religieux, les Principes de 1789 étaient donc largement sauvegardés. Louis XVIII n'a pas vraiment restauré l'Ancien Régime. Il a plutôt ramené la France à la Constitution de 1791.



L'abbé Félicité de Lamennais (1782-1854) a dénoncé vigoureusement ce régime gallican dans les années 1820. Lamennais est considéré comme le « père » du catholicisme libéral français⁴⁷. Ce brillant polémiste condamnait la Philosophie des Lumières, qui avait conduit aux excès de la Révolution française⁴⁸. Il prônait une théocratie pontificale universelle pour libérer à la fois l'Église et le peuple du despotisme royal, renvoyant ainsi dos à dos le gallicanisme et le libéralisme : le premier parce qu'il éloignait le peuple de l'Église en justifiant l'absolutisme au nom du catholicisme⁴⁹, et le second parce qu'il voulait édifier une société sans Dieu⁵⁰. Lamennais proposait audacieusement de séparer l'Église

de l'État pour éviter un ressac populaire contre la religion. Au lieu de s'opposer à la marche de l'histoire, disait-il, l'Église devait prendre la tête de l'irrésistible mouvement démocratique en associant Dieu à la Liberté⁵¹.

⁴⁵ G.BERTIER DE SAUVIGNY, « La Restauration (1800-1848) », dans Roger AUBERT et al., *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 4 : *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*, Paris, Seuil, 1966, p. 319-336.

⁴⁶ **Charte de 1814** : Constitution écrite de la France sous la Restauration (1814-1830).

⁴⁷ Félicité de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1827), Paris, Garnier et frères, 1869, 4 volumes. Georges HOURDIN, *Lamennais, prophète et combattant de la liberté*, Paris, Librairie académique Perrin, 1982, 418 p.

⁴⁸ **Philosophie des Lumières** : École de pensée rationaliste et libérale du XVIII^e siècle qui combattait l'Église catholique, qualifiée de « superstition », et la monarchie absolue, qualifiée de « despotisme ». Voltaire et Rousseau sont les plus célèbres écrivains de ce que les catholiques du XIX^e siècle appelaient la « secte philosophique ».

⁴⁹ Félicité de Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825), dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Paul Daubrée et Cailleur, 1836-1837, 525 p.

⁵⁰ Félicité de Lamennais, *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), dans *Œuvres complètes*, tome IX, Paris, Paul Daubrée et Cailleur, 1836-1837, 424 p.

⁵¹ Félicité de Lamennais, *De l'absolutisme et de la liberté, et autres essais*, Paris, Ramsay, 1978, 251 p.



Henri Lacordaire

[Source : Wikipédia](#)



Charles de Montalembert

[Source : Wikipédia](#)

Avec une équipe de jeunes écrivains talentueux (Montalembert, Lacordaire, de Coux, Gerbet, etc.), il fonda le journal *L'Avenir* pour défendre les libertés de conscience, de presse, d'enseignement et d'association; et pour promouvoir la séparation de l'Église et de l'État, le suffrage universel et la décentralisation administrative. *L'Avenir* a combattu l'étatisme scolaire en France et soutenu les révolutions libérales de Belgique (1830) et de Pologne (1831). Mais cette tentative de rapprochement doctrinal entre le catholicisme et le libéralisme fut condamnée par le pape Grégoire XVI dans les encycliques *Mirari vos* (1832) et *Singulari nos* (1834)⁵². Lamennais publia alors les *Paroles d'un Croyant*, un pamphlet dans lequel le Peuple et la Démocratie semblaient remplacer Dieu et l'Église⁵³. Il rompit avec l'Église et se joignit aux républicains anticléricaux⁵⁴. Il mourut, dit-on, en refusant les derniers sacrements. Le mennaisisme a néanmoins séduit une bonne partie de l'intelligentsia catholique d'Europe, et même du Canada⁵⁵.

Les disciples de Lamennais délaissèrent leur maître pour se soumettre au pape dès 1832, mais sans renoncer à concilier sur d'autres bases intellectuelles le catholicisme et le libéralisme. Le dominicain Henri Lacordaire soutenait que le Saint-Siège avait condamné la séparation de l'Église et de l'État au sens absolu, mais non au sens relatif⁵⁶. D'après lui, un catholique pouvait défendre la liberté de cultes, mais à condition que ce soit à titre de « tolérance civile » plutôt que « d'indifférence dogmatique ». On peut accorder à toutes les religions le droit de s'exprimer publiquement sans pour autant les considérer égales du point de vue de la vérité. Lacordaire pensait qu'un régime de

⁵² Marie-Joseph LE GUILLOU et Louis LE GUILLOU, *La condamnation de Lamennais*, Paris, Beauchesne, 1982, 754 p.

⁵³ Félicité de Lamennais, *Paroles d'un Croyant*, Paris, E. Renduel, 1834, 70 p.

⁵⁴ Félicité de Lamennais, *Affaires de Rome*, Paris, P.D. Cailleur, 1837, 401 p.; Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, 230 p.

⁵⁵ Colloque « Lamennais et ses amis dans la vallée du Saint-Laurent », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3 (juillet-septembre 1987), 113 p. ; Michel COUTURE, « Le mouvement mennaisien au Canada français (1830-1850) », *SCHEC*, 1939-1940, p. 67-68.

⁵⁶ Lettre de Lacordaire à Falloux (27 juillet 1850), citée par C. CONSTANTIN, « Libéralisme catholique », *DTC*, tome 9, col. 564; H.-D. NOBLE, « Lacordaire », *DTC*, tome 8, col. 2394-2424.

« séparation relative » de l'Église et de l'État serait plus avantageux pour l'Église catholique que le régime concordataire qui lui imposait la tutelle de l'État. Il esquissait ainsi, quoiqu'en d'autres termes, la fameuse distinction entre « la thèse et l'hypothèse », ou l'idéal et la réalité. Cette distinction deviendra le leitmotiv des catholiques libéraux français de la seconde génération (1850-1878), dont les chefs de file seront le comte Charles de Montalembert (1810-1870) et l'évêque d'Orléans, Mgr Félix Dupanloup (1802-1878).

Montalembert était libéral en politique, mais conservateur sur le plan social⁵⁷. Admirateur des institutions britanniques (sa mère était anglaise), il prônait une monarchie parlementaire tempérée par l'aristocratie et le suffrage censitaire⁵⁸. À ses yeux, l'Angleterre et la Belgique offraient des modèles de bons rapports entre l'Église et l'État. En 1863, il prononça au congrès de Malines un célèbre discours qui résumait l'esprit du catholicisme libéral modéré (par opposition au catholicisme libéral radical de Lamennais) : *L'Église libre dans l'État libre*⁵⁹.

Selon Montalembert, le monde moderne réclame à juste titre l'indépendance réciproque des pouvoirs spirituel et temporel. Mais cette indépendance ne comporte pas nécessairement une séparation. L'Église et l'État, dit-il, peuvent collaborer à condition que les catholiques reconnaissent les bienfaits des libertés modernes et que les libéraux admettent l'utilité de la religion pour l'ordre social. Les catholiques devraient donc accepter la démocratie et renoncer au rêve théocratique pour dissiper la méfiance des libéraux. Montalembert souligne l'importance de rapprocher l'Église catholique de la démocratie politique : « Plus on est démocrate, plus il faudrait être chrétien; car le culte fervent et pratique du Dieu fait homme est le contrepoids indispensable de cette tendance perpétuelle de la démocratie à constituer le culte de l'homme se croyant Dieu⁶⁰. » Cependant, il précise que la liberté de cultes ne doit pas être interprétée comme une reconnaissance de la véracité de toutes les religions. Charles de Montalembert reste persuadé que l'Église catholique est l'unique arche de salut, mais il fait une distinction entre l'intolérance dogmatique et la tolérance civile des cultes dissidents. Toute l'humanité, pense-t-il, devrait se convertir au catholicisme. Mais l'Église ne peut plus et ne doit plus employer la force de l'État pour imposer la foi : « L'inquisiteur espagnol disant à l'hérétique : *la vérité ou la mort*, m'est aussi odieux que le terroriste français

⁵⁷ Bernard CATTANÉO, *Montalembert, un catholique en politique*, Chambray, CLD, coll. « Valeurs de la foi », 1990, 181 p.; C. CONSTANTIN, « Montalembert », *DTC*, tome 10, col. 2344-2355.

⁵⁸ Charles de Montalembert, *Dieu et Liberté*, textes choisis par André Trannoy, Paris, Cerf, 1970, 150 p.

Suffrage censitaire : Droit de vote réservé à ceux qui possédait un certain niveau de richesse foncière, appelé « cens électoral », par opposition au **suffrage universel** qui accorde le droit de vote à tous les citoyens (mais à l'exclusion des femmes au XIX^e siècle).

⁵⁹ Charles de Montalembert, « L'Église libre dans l'État libre » (Malines, 20 et 21 août 1863), *Discours*, vol. 3, Paris, Victor Lecoffre, 1892, p. 395-490.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 425.

[de 1793] disant à mon grand-père : *la liberté, la fraternité ou la mort*⁶¹. » Montalembert admet que le principe de la liberté religieuse a l'inconvénient d'accorder à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité. Néanmoins, il est convaincu que la vérité finira toujours par l'emporter sur l'erreur sous un régime de libre discussion.



Mgr Félix Dupanloup

[Source : Wikipédia](#)

Mgr Félix Dupanloup, évêque d'Orléans (1849-1878), était l'homme d'Église le plus estimé à la cour de Paris, autant sous les règnes de Charles X (1824-1830) que de Louis-Philippe I^{er} (1830-1848) et de Napoléon III (1852-1870)⁶². Membre de l'Académie française (1854), de l'Assemblée nationale (1870) et du Sénat (1876), il combattit à la fois l'ultramontanisme de Louis Veuillot et l'anticléricalisme d'Ernest Renan ou d'Émile Littré⁶³. Il s'opposa à la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale au Concile Vatican I. En politique, Mgr Dupanloup prônait une monarchie parlementaire aristocratique et conservatrice. En religion, il pensait que la France devait s'inspirer du modèle britannique de tolérance civile⁶⁴. À ses yeux, la liberté et le catholicisme ne s'opposaient pas intrinsèquement. Au Moyen Âge, l'Église avait élevé les peuples d'une main ferme et autoritaire, comme une bonne mère.

Mais les peuples, disait-il, sont maintenant rendus à l'âge adulte et l'Église doit leur accorder la liberté. Mgr Dupanloup voyait la main de la Providence dans le progrès du libéralisme. Il faisait une distinction entre le « libéralisme politique de 1789 » et le « terrorisme antireligieux de 1793 ». Il lui paraissait possible de dissocier la démocratie de l'irréligion. D'après lui, l'Église devait revendiquer sa liberté au nom de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « Ces libertés si chères à ceux qui nous accusent de ne pas les aimer, nous les proclamons, nous les invoquons pour nous-mêmes comme pour les autres. (...) en un mot, nous acceptons, nous proclamons l'esprit généreux, le véritable esprit de la Révolution française (...) »⁶⁵

⁶¹ *Ibid.*, p. 468.

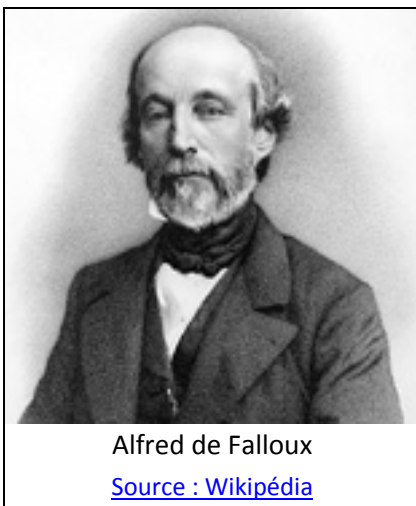
⁶² Roger AUBERT, « Dupanloup », *DHGE*, tome 14, col. 1070-1122; A. LARGENT, « Dupanloup », *DTC*, tome 4, col. 1949-1953; Émile FAGUET, *Mgr Dupanloup, un grand évêque*, Librairie Hachette, Paris, 1914, 252 p.

⁶³ **Anticléricalisme** : Politique ou attitude hostile envers l'Église catholique. Étymologiquement, le sens du terme *anticlérical* pourrait se limiter à la critique du pouvoir excessif du clergé, du « parti prêtre » comme on disait en France. C'est ainsi que les anticléricaux se présentaient souvent eux-mêmes. Mais dans le contexte du XIX^e siècle, l'anticléricalisme était plutôt synonyme d'anticatholicisme, car c'est toute la foi et la morale de l'Église que l'on rejetait sous prétexte de combattre la prétendue « tyrannie cléricale ».

⁶⁴ Mgr Félix Dupanloup, *De la pacification religieuse* (1845), dans *Défense de la liberté de l'Église*, tome I, Paris, Librairie catholique de Périsse et frères, 1861, p. 138-139.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 287.

Montalembert et Dupanloup eurent l'habileté de présenter leur programme politico-religieux comme un expédient plutôt qu'un principe. Ils faisaient ainsi figure de « modérés » en comparaison de Lamennais. Leur « centrisme » eut beaucoup de succès. Le catholicisme libéral modéré semblait répondre aux besoins de la société française du milieu du XIX^e siècle qui recherchait un certain équilibre entre la tradition et la modernité. Du point de vue théologique, leur défense de la liberté de cultes paraissait inattaquable puisqu'elle se présentait comme une exigence pratique imposée par les circonstances plutôt qu'une doctrine absolue, valable pour tous les temps et tous les pays. Les catholiques libéraux ne renonçaient pas à l'idéal d'une société intégralement chrétienne, fondée sur l'alliance du trône et de l'autel. Mais ils renvoyaient la réalisation de cet idéal dans un lointain futur, plus ou moins utopique, et ils proposaient à l'Église de s'adapter entre-temps au fait accompli de la démocratie libérale.



La Révolution française de 1848 fut moins anticléricale que celles de 1789 et de 1830. Malgré la condamnation pontificale, les idées de Lamennais avaient fait du chemin et plusieurs libéraux considéraient maintenant que l'Église pouvait jouer un rôle utile dans l'édification de la démocratie. La bourgeoisie libérale française restait voltairienne, mais elle craignait davantage la révolution socialiste que la réaction catholique. Le « parti de l'ordre », regroupant des catholiques et des libéraux de tendance conservatrice, avait soutenu l'élection de Louis-Napoléon Bonaparte à la présidence de la Seconde République (1848) et son élévation au trône du Second Empire (1852). Un éminent catholique libéral, le comte Frédéric-Alfred de Falloux, devint ministre de l'instruction publique⁶⁶. Il fit adopter en 1850 une loi scolaire issue d'un compromis entre Mgr Dupanloup et Louis-Adolphe Thiers, le chef de file de la bourgeoisie libérale modérée. La loi Falloux confiait à l'Église l'instruction primaire, laissant à l'État le contrôle de l'instruction secondaire et supérieure⁶⁷. Thiers pensait que l'éducation catholique des classes populaires, qui n'avaient accès qu'à l'école primaire à cette époque, protégerait le régime capitaliste en inculquant aux travailleurs le respect de la loi, des patrons et de la propriété privée. Cette conception machiavélique du rôle social de la religion s'accordait avec l'esprit de Voltaire qui aurait dit : « Je veux que mon valet et mon épouse soient catholiques pour être moins volé et moins cocu. » Mais la bourgeoisie se réservait les moyens d'inculquer la libre-pensée à ses fils dans les écoles secondaires et supérieures contrôlées par

⁶⁶ J. BRICOURT, « Falloux », *DPCR*, tome 3, col. 164.

⁶⁷ André ENCREVÉ et Jacques GADILLE, « La France », dans *Histoire du christianisme*, tome XI, p. 176.

l'État⁶⁸. La loi Falloux réaffirmait par ailleurs le principe de la liberté religieuse. Ce compromis n'était guère satisfaisant pour l'Église, mais il brisait néanmoins le monopole de l'État sur l'éducation et réintérait le clergé dans le système scolaire public.



Le cardinal Louis-Édouard Pie

[Source : Wikipédia](#)

Dans le contexte politico-religieux de la France du XIX^e siècle, la loi Falloux fut une belle victoire pour l'Église. Pourtant, elle divisa le parti catholique en deux factions résolument hostiles : les catholiques intransigeants ou ultramontains et les catholiques modérés ou libéraux⁶⁹. Tous les catholiques se réjouissaient des avantages pratiques de la nouvelle loi scolaire, mais les intransigeants reprochaient à Mgr Dupanloup d'avoir fait une dangereuse concession doctrinale en acceptant le principe de la liberté religieuse. Les chefs de file des intransigeants étaient le cardinal Louis-Édouard Pie, évêque de Poitiers, et Louis Veuillot, directeur du journal *L'Univers*.

Notons au passage que l'historiographie française emploie surtout le terme « intransigeant », alors que l'historiographie québécoise utilise plutôt le terme « ultramontain ». Nous considérons ces deux qualificatifs comme des synonymes. Il en est de même pour les expressions « catholiques libéraux » et « catholiques modérés ».

Le cardinal Pie prônait la restauration intégrale de l'union du trône et de l'autel⁷⁰. L'empereur Napoléon III lui dit un jour qu'il approuvait le principe de la Royauté sociale de Jésus-Christ, mais qu'il ne pouvait pas l'instaurer dans le climat politique de son temps⁷¹. Le cardinal Pie lui répondit sèchement : « Si le moment n'est pas venu pour Jésus-Christ de régner, le moment n'est pas venu pour les gouvernements de durer⁷². »

Le cardinal Pie n'admettait pas la distinction que faisait Mgr Dupanloup entre l'aspect politique et l'aspect religieux de la Révolution française. À ses yeux, le principe essentiel de 1789 n'était pas la démocratie politique, mais la proclamation de la liberté morale de l'homme à l'égard des lois de Dieu et du magistère de l'Église. Le but de la Révolution, qu'elle soit violente ou pacifique, est toujours de substituer la souveraineté du peuple à la souveraineté de Dieu. Le libéralisme, qu'il soit modéré ou radical, tend à fonder les droits de l'Église sur le droit commun, qui accorde à tous les cultes une égale

⁶⁸ **Libre-pensée** : Attitude de ceux qui élaborent leur vision du monde et leur code moral en s'appuyant sur la raison et leurs expériences personnelles plutôt que sur des dogmes religieux ou philosophiques prédéfinis. Au XIX^e siècle, la « libre-pensée » était généralement synonyme d'anticléricalisme.

⁶⁹ Georges WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France (1828-1908)*, Paris, France Slatkin, 1979, p. 102-105.

⁷⁰ Étienne CATTI, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie (1815-1882)*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1959, 374 p.

⁷¹ **Royauté sociale de Jésus-Christ** : Expression qui signifie que le Christ doit régner sur les sociétés comme sur les familles ou les individus, et que l'État doit, en conséquence, se soumettre à l'autorité de l'Église.

⁷² Cité par Théotime de SAINT-JUST, *La Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après le cardinal Pie*, Chiré-en-Montreuil, Éditions de Chiré, 1988, p. 79.

liberté. Le cardinal Pie reprochait à l'État libéral de mettre sur le même pied la « vraie foi catholique » et les « fausses sectes ». Par ailleurs, il rejetait la distinction catholique libérale entre la thèse et l'hypothèse, une distinction qui avait été, disait-il, conçue « en haine de la thèse chrétienne⁷³ ». Certes, il admettait qu'un gouvernement catholique puisse appliquer la doctrine sociale de l'Église avec prudence et réalisme, mais à condition de respecter et de réaffirmer constamment l'intégrité des principes, même lorsque ceux-ci cessaient d'être momentanément applicables. À ses yeux, le régime de chrétienté n'était pas une utopie, mais un projet concret que l'on pouvait réaliser par étapes, et vers lequel il fallait toujours tendre, en théorie comme en pratique.



Louis Veuillot

[Source : Wikipédia](#)

Le journaliste Louis Veuillot était un polémiste de grand talent qui pourfendait les catholiques libéraux avec l'ardeur d'un croisé⁷⁴. Ce sont, disait-il, des « âmes malades » qui ont peur de la vérité. Cette peur se manifeste par une continuelle complaisance envers l'erreur. Les catholiques libéraux partent du principe que les temps ont bien changé et que l'ancienne doctrine de l'Église n'est plus guère recevable. D'après eux, il faut un « nouveau catholicisme » pour convertir le monde moderne. Or ce nouveau catholicisme se ramène généralement à « suivre le courant de la modernité ». Le catholicisme libéral et l'esprit du monde sont en définitive consanguins. Selon Veuillot, les catholiques libéraux se bercent s'illusions, car les libéraux athées ou indifférents ne veulent pas plus du catholicisme libéral qu'ils

ne veulent du catholicisme tout court.

Les catholiques intransigeants et les catholiques modérés partageaient pourtant la même foi. Ils combattaient avec les mêmes arguments le protestantisme, la franc-maçonnerie, le naturalisme philosophique, le laïcisme scolaire et le socialisme. Ils faisaient front commun pour défendre les États pontificaux, l'autoritarisme clérical, le rigorisme moral et les dévotions populaires. Mais un gouffre les séparait quant à la manière d'envisager les rapports entre l'Église et la société moderne. Les catholiques ultramontains voulaient défendre la civilisation chrétienne contre « l'assaut du libéralisme », alors que les catholiques libéraux préféraient « s'ouvrir au monde pour christianiser le libéralisme⁷⁵ ».

⁷³ Cardinal Pie cité par CATTA, *La doctrine politique et sociale...*, p. 99, n. 12.

⁷⁴ Louis Veuillot, *L'illusion libérale*, Paris, Palmé, 1866, 158 p.

⁷⁵ Roger AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, dans Augustin FLICHE et Victor MARTIN, dir., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 21, Paris, Bloud et Gay, 1952, p. 228.

Le journal ultramontains, *L'Univers*, et son pendant catholique libéral, *Le Correspondant*, ont croisé le fer sur plusieurs questions : la thèse gaumiste sur les dangers de l'usage des auteurs païens dans l'enseignement du latin⁷⁶, les idées théocratiques du philosophe espagnol Juan Donoso-Cortès⁷⁷, les rapports entre les chrétiens et les païens sous le bas-empire romain⁷⁸, la compatibilité entre la doctrine des droits de l'homme et la théologie de Suarez⁷⁹. Mais une rivalité politique plus triviale se profilait derrière ces savantes controverses. Les ultramontains étaient plutôt bonapartistes et les catholiques libéraux orléanistes. Mais les catholiques des deux camps s'opposèrent à Napoléon III après 1859, lorsque l'empereur soutiendra l'unification italienne contre les États pontificaux et qu'il reprendra une politique anticléricale avec son ministre de l'instruction publique, Victor Duruy (1863-1869).

Sous le pontificat de Pie IX (1846-1878), les ultramontains semblaient tenir le haut du pavé, surtout après la publication du *Syllabus* (1864) et la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale (1869). Mais un catholicisme libéral pratique se répandait néanmoins. Selon l'historien Jean Maurain, il n'y avait alors qu'une petite minorité de catholiques français qui défendaient intégralement la doctrine sociale de l'Église⁸⁰. À peine cinq évêques interprétèrent le *Syllabus* de manière radicale en affirmant, comme Mgr Jean-Marie Doney, qu'il condamnait le régime impérial de France⁸¹. Trente-six évêques, dont le cardinal Pie, déclarèrent que le *Syllabus* condamnait les Principes de 1789, mais sans condamner formellement la constitution française, qui incluait pourtant la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Et quatre-vingt évêques se rallièrent à l'interprétation encore plus conciliante de Mgr Dupanloup, qui ne voyait pas d'opposition entre le *Syllabus* et la civilisation moderne⁸².

L'évêque d'Orléans voulait répondre aux anticléricaux qui présentaient le *Syllabus* comme une « déclaration de guerre » de l'Église au monde moderne⁸³. Il essaya de démontrer que le pape ne condamnait pas la modernité en tant que telle, mais seulement

⁷⁶ Mgr Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'enseignement*, Paris, Gaume et frères, 1851, 416 p.; Daniel MOULINET, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1995, 485 p.

⁷⁷ Juan Donoso-Cortès, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Paris, Bureaux de la bibliothèque nouvelle et de la revue de la jeunesse catholique, 1851, 424 p.

⁷⁸ Albert de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IV^e siècle*, Paris, Didier, 1856, 6 vol.

⁷⁹ Abbé Godard, *Les Principes de 89 et la doctrine catholique* (1861), reproduit et critiqué par l'abbé Jules Morel, *Somme contre le catholicisme libéral*, vol. I, Paris, Société générale de librairie catholique, 1876, p. 345-400; Mgr Wilhelm Emmanuel Ketteler, *Liberté, Autorité, Église. Considérations sur les grands problèmes de notre époque* (1862), également reproduit et critiqué par Jules Morel, p. 191-345.

⁸⁰ Jean MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire, de 1852 à 1869*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, p. 944.

⁸¹ Roger AUBERT, « Doney », *DHGE*, tome 14, col. 659-662.

⁸² Roger AUBERT, « Mgr Dupanloup et le *Syllabus* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 60 (1956), p. 79-142, 471-512, 837-915.

⁸³ Mgr Félix Dupanloup, *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre par l'évêque d'Orléans, de l'Académie française*, Paris, Charles Douniol, 1865, 157 p.

les excès de la modernité : « Avec ce qui est bon ou indifférent dans la civilisation moderne, le pape n'a pas à se réconcilier (...) Avec ce qui est mauvais, le pape ne doit ni ne peut se réconcilier ni transiger⁸⁴. » Or Mgr Dupanloup considère que la liberté de cultes, comprise au sens de la tolérance civile, et la démocratie, comprise au sens de la forme élective de l'État, font partie de ce qu'il y a de bon dans la civilisation moderne, et qu'elles ne sont donc pas condamnées par le *Syllabus* : « Ce que l'Église condamne, c'est l'indifférentisme religieux (...) jamais les papes n'ont entendu condamner les gouvernements qui ont cru devoir, selon la nécessité des temps, écrire dans leurs constitutions cette tolérance, cette liberté [de cultes]. (...) L'Église n'est inféodée, par sa nature, à aucune forme de gouvernement, et les acceptent tous pourvu qu'ils soient justes; (...) comment donc, avec un esprit aussi libéral, une constitution aussi large, l'Église serait-elle l'ennemie de la liberté politique⁸⁵? »

Louis Veuillot jugea « ridicule » le commentaire de Mgr Dupanloup⁸⁶. Montalembert lui-même écrivit que les subtiles distinctions de l'évêque d'Orléans rappelaient « la casuistique flétrie par Pascal⁸⁷ ». Mais Pie IX félicita Mgr Dupanloup, à la surprise de tous⁸⁸. Cependant, le texte du Saint-Père était ambigu. Il louait la partie de la brochure qui réfutait les accusations de la presse libérale contre l'Église, mais il ne disait pas un mot sur la partie la plus importante, celle qui portait sur l'interprétation du *Syllabus*. Le bref semblait avoir été volontairement écrit pour être compris de deux manières, soit comme une approbation, soit comme une condamnation indirecte de la thèse de Mgr Dupanloup.

Au même moment, le nonce apostolique à Paris remerciait le cardinal Pie pour son interprétation, beaucoup moins conciliante, du *Syllabus*⁸⁹. Selon Roger Aubert, le Saint-Siège encourageait les deux partis pour ne pas diviser davantage l'Église de France⁹⁰. Nous verrons que Rome agissait souvent de cette manière, et ce même au Canada. Pie IX était très ferme sur le plan doctrinal, mais il se montrait plus souple sur le plan politique. Le pape du *Syllabus* aurait-il été lui-même un peu « catholique libéral »? Mgr Dupanloup prétendit avoir reçu pour sa brochure 630 lettres d'approbation d'évêques à travers le monde. Il exagérait un peu. L'historien Roger Aubert n'en a retrouvé que 338, dont 7 du Canada. C'est déjà considérable, car l'Église catholique ne comptait alors qu'un millier d'évêques. Mais il ne faut certes pas exagérer la portée de ces lettres, qui se réduisaient souvent à un simple accusé-réception de l'ouvrage. Mgr Laflèche, qui ne peut sûrement pas être soupçonné de libéralisme, a lui-même envoyé une lettre de

⁸⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 122-123 et 137-139.

⁸⁶ Lettre de Louis Veuillot à son frère Eugène (28 janvier 1865), citée par AUBERT, « Mgr Dupanloup et le *Syllabus* », p. 486.

⁸⁷ Lettre de Montalembert à Albert de Broglie (25 janvier 1865), citée par *ibid.*, p. 478.

⁸⁸ Bref de Pie IX à Mgr Dupanloup (4 février 1865), dans *ibid.*, p. 913

⁸⁹ AUBERT, *ibid.*, p. 495.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 850-851.

remerciement à l'évêque d'Orléans qui lui avait fait parvenir son ouvrage. Malgré tout, nous pouvons conclure que le catholicisme libéral modéré de Mgr Dupanloup avait une large audience dans l'Église universelle.

Au Premier Concile du Vatican (1869-1870), les catholiques libéraux et les gallicans s'opposèrent sans succès à la définition du dogme de l'infaillibilité personnelle du pape en matière de foi et de mœurs⁹¹. Mgr Dupanloup fit alliance avec Mgr Georges Darboy, archevêque de Paris (1863-1871) et dernier représentant du gallicanisme français. Les « inopportunistes » combattirent les « infaillibilistes », conduits par le cardinal Pie et Mgr Henry Manning, archevêque de Westminster (1865-1892)⁹².

Les gallicans pensaient que l'infaillibilité de l'Église ne pouvait pas reposer sur la seule personne du pape, mais qu'elle exigeait l'accord du pape et du concile. Les catholiques libéraux, de leur côté, disaient ne pas s'opposer à la thèse de l'infaillibilité personnelle du pape, mais ils jugeaient inopportun de proclamer ce dogme parce que son caractère absolutiste pouvait heurter l'esprit démocratique du monde moderne. Ils craignaient par ailleurs que les ultramontains n'étendent l'infaillibilité pontificale aux questions politiques, comme ils avaient déjà tendance à le faire. Le Concile approuva finalement la définition du dogme de l'infaillibilité par 451 voix contre 88. Les catholiques libéraux et les gallicans se rallièrent à la décision, officiellement sans difficulté, mais en réalité à contrecœur. Quelques irréductibles firent schisme et fondèrent l'Église des Vieux-Catholiques, qui prit par la suite une tournure plus ou moins protestante⁹³. Charles de Montalembert fut tenté de rompre avec l'Église catholique, qui lui paraissait s'opposer aveuglément à la marche de l'histoire. Cependant, il mourut avant de suivre les traces de Lamennais, qui était resté au fond son maître à penser.

Le Premier Concile du Vatican marqua l'apothéose de l'ultramontanisme. Mais le catholicisme libéral revint en force sous le pape Léon XIII (1878-1903), qui chercha à pacifier les relations entre l'Église et la Troisième République française (1871-1940) par une stratégie politique qui s'inspirait sans le dire des idées de Dupanloup et Montalembert⁹⁴. L'encyclique *Au milieu des sollicitudes* (1892) invitait les catholiques français à

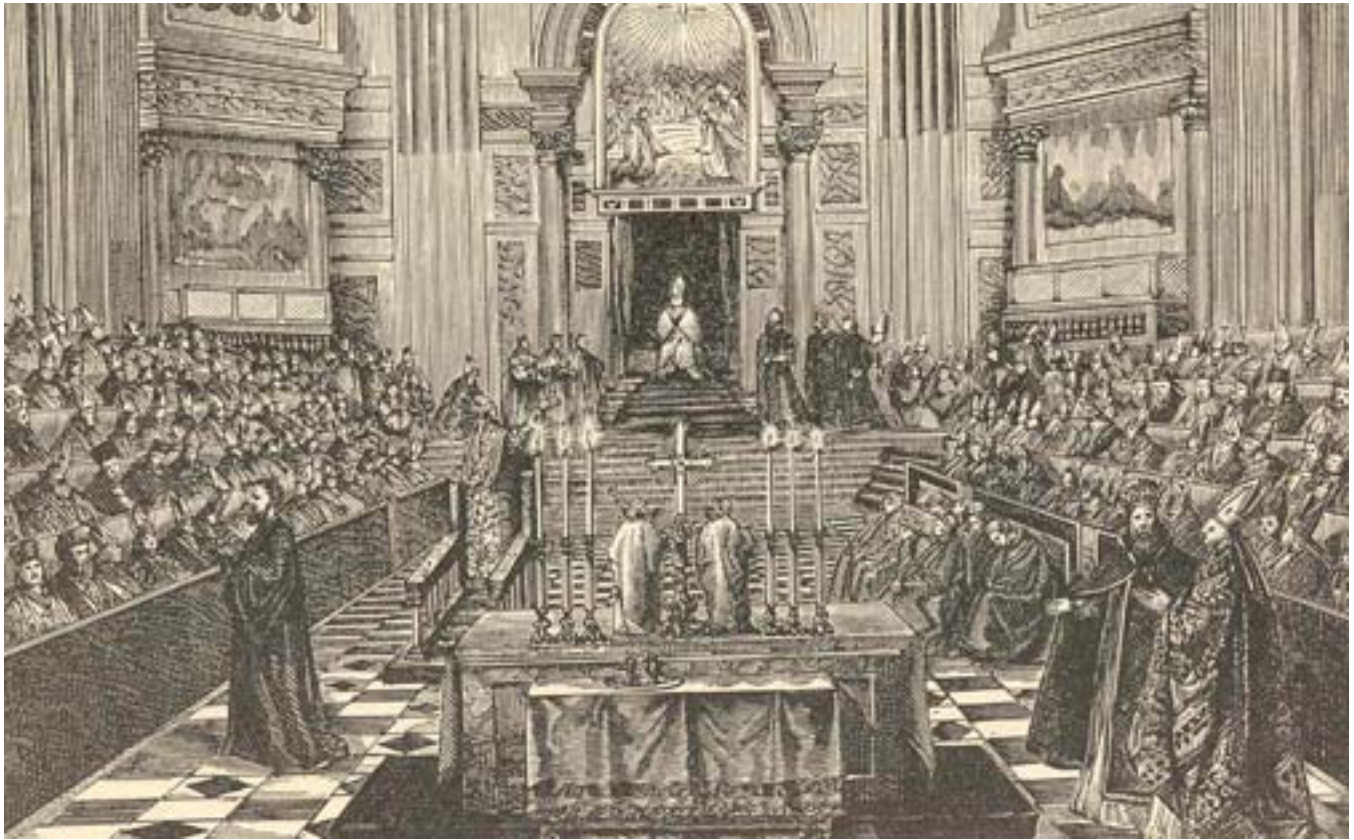
⁹¹ Jean-Rémy PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican (1867-1870)*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1962, 207 p.; J. BRUGUETTE et É. AMANN, « Concile du Vatican », *DTC*, tome 15, col. 2536-2585; Edgard HOCÉDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, Bruxelles, Universelles, 1947-1953, 3 vol.

⁹² L'archevêché catholique de Westminster et l'archevêché anglican de Canterbury correspondent tous les deux au territoire de la ville de Londres.

⁹³ Victor CONZEMIUS, « Aspect ecclésiologique de l'évolution de Döllinger et du vieux-catholicisme », *Unam Sanctam*, n° 43, Paris, Cerf, 1960, p. 247-279; L. CRISTIANI, « Vieux-Catholiques », *DTC*, tome 15, col. 2980-2988. **Schisme** : Séparation d'un groupe de catholiques de l'unité romaine pour des raisons d'ordre théologique et/ou disciplinaire.

⁹⁴ Roger AUBERT, *Trois pontificats : Pie IX, Léon XIII, Pie X*, dans R. AUBERT et al., *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5 : *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, Seuil, 1975, p. 11 et 16; Jacques GADILLE, « L'anticléricalisme à son apogée : les stratégies de Léon XIII et de Pie X », dans Jean-Marie MAYEUR et al., *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, tome 11 : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée-Fayard, 1990, p. 473-481.

renoncer à la monarchie et à reconnaître la République pour défendre les droits de l'Église dans le cadre des institutions démocratiques⁹⁵. Le pape semblait reprendre à son compte le projet de « christianisation du libéralisme ».



Le Premier Concile du Vatican (1869-1870)

[Source : Wikipédia](#)

Léon XIII affirme que l'Église n'entend pas dominer l'État, ni imposer une forme quelconque de gouvernement. Toutes les constitutions politiques sont bonnes, à condition de promouvoir le bien commun et de respecter les droits de l'Église. Un catholique est tenu d'obéir aux autorités légitimes. Or la République incarne désormais l'ordre établi en France. Le Saint-Père rappelle que la forme élective de l'État démocratique n'est pas inacceptable en soi. C'est la législation antichrétienne qui pose problème. Léon XIII suggère aux catholiques français de s'allier aux républicains conservateurs pour combattre l'anticléricalisme et le socialisme. Tous les honnêtes citoyens, dit-il, devraient défendre la religion, qui constitue le seul fondement stable de la société, surtout en France où le catholicisme fait partie de la tradition nationale.

Le « Ralliement à la République » de Léon XIII porta un dur coup au catholicisme intransigeant, non seulement en France, mais à travers le monde. La nouvelle politique du Saint-Siège ébranla fortement l'ultramontain canadien Jules-Paul Tardivel, par exemple⁹⁶.

⁹⁵ Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes* (1892), dans MARMY, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, p. 569-584.

Résumons les idées du catholicisme libéral modéré qui conduisit au Ralliement :

1. L'État a besoin de la religion pour maintenir l'ordre social et moral.
2. L'Église ne prétend plus régir l'État.
3. L'Église renonce à imposer la foi par la force.
4. L'Église reconnaît toutes les formes de gouvernement.
5. Le libéralisme est un fait acquis et irréversible.
6. Les catholiques doivent reconnaître les États libéraux pour participer à la vie politique démocratique.
7. Les catholiques doivent s'allier aux libéraux modérés contre les anticléricaux et les socialistes.
8. L'Église doit se rallier au libéralisme pour éviter la persécution.

La politique de conciliation de Léon XIII affaiblit considérablement les ultramontains, mais sans apaiser les anticléricaux. Les gouvernements radicaux de Jules Ferry et d'Émile Combes ont complètement laïcisé le système d'instruction publique, ne maintenant la loi Falloux que pour les écoles privées, dites « libres ». En 1905, la République française abolit unilatéralement le Concordat de 1801 et adopta la Loi de Séparation des Églises et de l'État. Sur le plan électoral, les catholiques français furent incapables de se mobiliser efficacement à cause de leurs divisions. Au début du XX^e siècle, les catholiques libéraux devinrent des démocrates-chrétiens, encore plus ouverts aux idées de 1789 que leurs devanciers, et les catholiques intransigeants rejoignirent les royalistes d'Action française de l'athée Charles Maurras.

La Belgique

Le Congrès de Vienne (1815), qui redessina la carte de l'Europe après la défaite de la France napoléonienne, avait rattaché la Belgique catholique au royaume protestant de Hollande. Le roi hollandais Guillaume I^{er} opprimait l'Église catholique, surtout dans le domaine de l'éducation. Les Belges, qu'ils soient catholiques ou libéraux, formèrent un parti appelé « unioniste » pour réclamer des réformes politiques : un régime parlementaire, la liberté de presse et la liberté de cultes⁹⁶. Le slogan des unionistes était : « La liberté en tout et pour tous. » En 1831, le mouvement unioniste déclencha une Révolution « libérale-catholique » à Bruxelles et proclama l'indépendance de la Belgique avec le soutien de l'Angleterre. La constitution du nouveau royaume belge s'inscrivait dans l'esprit de 1789 en proclamant la souveraineté populaire, la liberté de cultes, et la séparation de l'Église

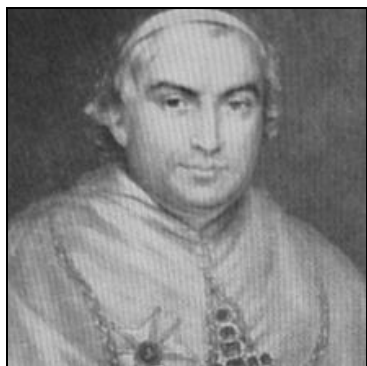
⁹⁶ Pierre SAVARD, *Jules-Paul Tardivel, la France et les États-Unis (1851-1905)*, Québec, PUL, 1967, p. 264-275.

⁹⁷ Alfred MINKE, « Un triomphe libéral : l'indépendance de la Belgique », dans MAYEUR et al., *Histoire du christianisme*, tome X : *Les défis de la modernité (1750-1840)*, p. 772-779; G. BERTIER DE SAUVIGNY, « La Restauration (1800-1848) », *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 4, p. 337-342; Roger AUBERT, « Les débuts du catholicisme libéral en Belgique », dans *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, p. 67-69; Henri Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1950, 300 p.

et de l'État. En revanche, elle concédait à l'Église une pleine liberté d'enseignement et d'association, le droit de nommer les évêques et les curés sans ingérence gouvernementale, et une rémunération du clergé par l'État.

Le mouvement unioniste reposait sur une alliance que d'aucuns qualifiaient de « contre-nature » entre le catholicisme et le libéralisme. Mais le pape Grégoire XVI n'a pas condamné le nouveau régime belge. Il avait pourtant condamné la Révolution polonaise de 1831, qui reposait également sur une alliance entre les catholiques et les libéraux, et qui avait été réprimée dans le sang par le tsar de Russie⁹⁸. On avait la fâcheuse impression que le Saint-Siège approuvait les révolutions victorieuses et qu'il ne condamnait que les rébellions infructueuses. La réalité était plus complexe. En Pologne, l'Église catholique bénéficiait d'un concordat plutôt favorable avec le tsar, et l'épiscopat s'opposait au mouvement révolutionnaire, qui était plus ouvertement anticlérical que celui de Belgique. Mais les catholiques libéraux européens ont retenu de la Révolution belge que « l'hypothèse » catholique libérale pouvait être acceptée en pratique par le Saint-Siège, bien que la « thèse » catholique libérale, défendue par Lamennais, soit condamnée en principe.

Notons qu'en Belgique, les relations entre l'Église et l'État n'étaient pas aussi tendues qu'en France. L'anticléricalisme y était moins répandu et moins virulent. Le climat politico-religieux de la Belgique ressemblait davantage à celui du Québec. La religion catholique et les institutions libérales semblaient pouvoir coexister, d'où l'intérêt de connaître l'expérience belge.



Le cardinal Engelbert Sterckx

[Source : Wikipédia](#)

L'Église de Belgique se divisait elle aussi en deux tendances doctrinales. Le cardinal-archevêque de Malines (Bruxelles), Engelbert Sterckx (1832-1867), était le chef de file des catholiques libéraux⁹⁹. Il acceptait le régime constitutionnel de séparation entre l'Église et l'État pour préserver la relative bonne entente entre les deux puissances. Son adversaire ultramontain, Mgr Edmond-Joseph Dumont, évêque de Tournai (1877-1881), refusait, quant à lui, de reconnaître cette constitution libérale. Il préférait que l'Église développât ses propres institutions en marge de l'État au lieu de collaborer avec un régime politique qui lui paraissait intrinsèquement anticatholique, malgré sa bienveillance circonstancielle.

Le « Louis Veuillot belge », Joseph Hemptinne, directeur du journal *Le Bien public*, défendait vigoureusement les droits de l'Église contre les empiètements

⁹⁸ Rappelons qu'à cette époque, la Pologne n'existait plus comme pays indépendant, mais qu'elle avait été partagée entre les empires russe, allemand et autrichien. C'est la Pologne sous domination russe qui se souleva sans succès en 1831. L'État russe était chrétien orthodoxe, mais il reconnaissait la liberté du culte catholique romain dans sa province polonaise où se trouvait Varsovie.

⁹⁹ Aloïs SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867)*, Wetteren (Belgique), Éditions Scaldis, 1950, 2 vol. Notons que l'archidiocèse de Malines couvrait la région de Bruxelles. Il fut d'ailleurs rebaptisé archidiocèse de Malines-Bruxelles en 1991.

de l'autorité civile et il dénonçait le « libéralisme » de l'Université catholique de Louvain. Cela ressemble un peu au climat politico-religieux du Québec de Mgrs Taschereau et Bourget.

Le cardinal Sterckx soutenait que la constitution reconnaissait *de facto* l'autorité de l'Église sur la société civile en tant que religion de la majorité des Belges, même si elle ne lui accordait pas *de jure* un statut de religion d'État. L'Assemblée constituante, disait-il, avait séparé les deux puissances pour protéger l'Église contre les abus de l'État, et non pour réduire l'influence de l'Église sur la société. Les gouvernements unionistes (1831-1847) s'étaient ensuite montrés plutôt favorables à l'Église. Selon Sterckx, les condamnations doctrinales du libéralisme ne s'appliquaient donc pas à la Belgique parce que la séparation entre les deux puissances n'y était pas complète. On y avait instauré en pratique un régime d'autonomie et de collaboration du trône et de l'autel : « Lorsque dans un État, on admet une religion, disait-il, on doit l'admettre avec tous ses principes et toutes ses conséquences. (...) Nous ne voulons pas que l'État domine l'Église, mais nous ne voulons pas non plus que l'Église domine l'État. (...) le pouvoir civil et le pouvoir religieux n'ayant qu'un seul et même but, celui d'assurer le bonheur des hommes, ils doivent marcher d'accord, chacun dans le cercle de ses attributions, comme deux vaisseaux amis qui voguent vers le même port¹⁰⁰. »

L'archevêque de Malines n'était pas un catholique libéral au sens mennaisien du terme¹⁰¹. Il évitait d'invoquer la distinction entre la thèse et l'hypothèse, car l'expression sonnait encore mal aux oreilles de Rome¹⁰². C'était un catholique libéral de pratique plutôt que de doctrine. Sterckx approuva néanmoins le discours de Montalembert sur *L'Église libre dans l'État libre*, prononcé dans le cadre d'un congrès de catholiques libéraux qui se tenait dans le diocèse de Malines avec la permission de l'archevêque¹⁰³.

L'harmonie entre l'Église et l'État qui semblait régner en Belgique suscitait l'envie des catholiques du monde entier. « Nous voulons la liberté comme en Belgique », entendait-on dans plusieurs pays. Mais l'union parlementaire catholique-libérale fut rompue en 1847. Les partis politiques se regroupèrent en deux coalitions, l'une conservatrice et catholique, l'autre libérale et anticléricale¹⁰⁴. Les deux tendances se réclamaient de « l'esprit » de la constitution de 1831, mais en l'interprétant de manière fort différente. Sous prétexte de combattre les « empiètements du clergé », les gouvernements libéraux (1847-1855, 1857-1870, 1878-1884) adoptèrent diverses mesures de laïcisation¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Sterckx, cité dans *ibid.*, vol. I : *L'Église et l'État*, p. 232-233.

¹⁰¹ HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique*, p. 13.

¹⁰² SIMON, *Le cardinal Sterckx*, vol. I, p. 611.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 237 et 245-246.

¹⁰⁴ E. de MOREAU, « Belgique-parti catholique », *DPCR*, tome 1, col. 689.

¹⁰⁵ André TIHON, « La Belgique », dans *Histoire du christianisme*, tome XI, p. 203-212 et 545-561.

Les catholiques belges se divisèrent alors en deux camps. Les modérés, conduits par le cardinal Sterckx et ses successeurs, Mgrs Victor-Auguste Dechamps (1867-1883) et Pierre-Lambert Goossens (1883-1906), voulaient que l'Église continuât de collaborer avec l'État pour garder une certaine présence dans les institutions publiques. Mais les intransigeants critiquaient la politique de conciliation des archevêques de Malines, l'enseignement libéral de l'Université catholique de Louvain et la mollesse de la coalition conservatrice, qui prétendait former le « parti catholique ».

En 1875, les évêques et les conservateurs modérés s'opposèrent à une campagne de presse ultramontaine en faveur de l'abrogation de l'article constitutionnel qui stipulait que la célébration du mariage religieux devait être précédée par celle du mariage civil¹⁰⁶. L'historien Emiel Lamberts affirme que le gouvernement conservateur (1870-1878), dominé par les catholiques libéraux, refusa obstinément d'annuler les mesures de laïcisation du gouvernement précédent : « Beaucoup de catholiques avaient l'impression que, dans le régime belge, ils devaient subir la loi des libéraux, même sous un gouvernement conservateur¹⁰⁷. »

En 1879, les libéraux, de retour au pouvoir, établirent un système d'écoles publiques neutres¹⁰⁸. L'Église dénonça cette « loi de malheur » et créa son propre réseau d'écoles libres, c'est-à-dire catholiques. Mais lorsque les conservateurs reprirent le pouvoir (1884-1914), ils ont maintenu cette loi anticléricale, préférant plutôt écarter les ultramontains du gouvernement. L'archevêque de Malines, en accord avec le Saint-Siège, accepta une solution de compromis plus ou moins satisfaisante du point de vue catholique. Les écoles publiques de l'État restaient neutres et les écoles privées catholiques, dites « libres », qui instruisaient pourtant la majorité des enfants belges au tournant du siècle, n'étaient pas subventionnées. Mais les écoles publiques communales des régions rurales pouvaient dispenser un enseignement religieux facultatif à la demande des parents. En pratique, les écoles publiques de Belgique étaient neutres à la ville et catholiques à la campagne.

L'historien Aloïs Simon porte un jugement plutôt négatif sur la politique modérée des archevêques de Malines : « En somme, l'Église blâme la constitution belge aussi bien en thèse qu'en hypothèse, mais elle admet le *modus vivendi* belge des rapports entre l'Église et l'État. (...) C'était une illusion. Le libéralisme devait inévitablement en revenir à sa volonté laïcisante. Il portait en lui le ferment naturaliste de la Renaissance et de la Révolution française; c'eût été de sa part renier son origine que d'abandonner la sécularisation. (...) Sterckx, aux années 1831, avait été trop optimiste. (...) En 1860, le

¹⁰⁶ Emiel LAMBERTS, « Une offensive de Pie IX et des ultramontains radicaux contre la législation matrimoniale en Belgique (1875) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 79 (1984), p. 50-78.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁸ HEURTEBIZE, « Belgique-enseignement », *DPCR*, tome 2, col. 544-548.

cardinal voit se dérober de plus en plus à son action l'idéal qu'il s'était proposé pour les rapports entre l'Église et l'État¹⁰⁹. »

Comme nous le verrons plus loin, nous pourrions porter, *mutatis mutandis*, un jugement semblable sur la politique modérée du cardinal Taschereau au Canada.

Le Royaume-Uni

La religion catholique était légalement interdite en Angleterre depuis le XVI^e siècle¹¹⁰. Un prêtre qui célébrait la messe était alors passible de la prison à vie. L'Église anglicane, dite « Église établie » (*Established Church*), avait le statut de religion d'État; mais les protestants dissidents (non anglicans) avaient obtenu la liberté de cultes après la « Révolution glorieuse » de 1689. Au XVIII^e siècle, les catholiques n'étaient plus persécutés violemment. Toutefois, ils restaient des sujets de seconde classe qui n'avaient pas le droit de voter, de siéger au Parlement ou d'exercer quelque fonction publique. Entre 1673 et 1828, tout officier ou fonctionnaire britannique devait prononcer le « serment du test » qui consistait à nier l'autorité du pape, le culte de la Sainte Vierge et le dogme de la transsubstantiation. Les catholiques se trouvaient donc exclus de l'armée et de l'administration publique. Mais l'esprit libéral du XIX^e siècle favorisa l'abrogation des lois anticatholiques dans la foulée du « désétablissement » (*disestablishment*) de l'Église anglicane, c'est-à-dire de la perte progressive de son statut de religion d'État.



Daniel O'Connell

[National Library of Ireland.](http://www.nli.ie/)

En Irlande, les catholiques restèrent libres de pratiquer leur religion malgré la conquête anglaise, mais ils furent dépouillés de leurs droits civiques et de leurs terres¹¹¹. L'union de la Grande-Bretagne et de l'Irlande (1801) obligea toutefois le gouvernement de Londres à concéder progressivement l'égalité civile aux catholiques, qui constituaient maintenant une forte proportion des sujets du Royaume-Uni.

Le leader nationaliste irlandais, Daniel O'Connell, réussit, après une rude bataille, à obtenir le droit de siéger à la Chambre des Communes¹¹². Le Parlement vota en 1829 la loi d'émancipation des catholiques romains. O'Connell avait obtenu ce succès par une stratégie typiquement catholique libérale : les Irlandais catholiques avaient fait alliance avec les Anglais libéraux pour réclamer l'égalité en vertu des libertés civiles britan-

¹⁰⁹ SIMON, *Le cardinal Sterckx*, vol. I, p. 112 et 618-619.

¹¹⁰ André D. TOLÉDANO, *Histoire de l'Angleterre chrétienne*, Paris, Robert Laffont, 1955, p. 198-200 et 217-219.

¹¹¹ Viviane BARRIE, « L'Irlande », dans *Histoire du christianisme*, tome X, p. 779-782.

¹¹² R. D. EDWARDS, « O'Connell », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, p. 632-635.

niques¹¹³. La victoire de Daniel O'Connell enthousiasma les catholiques libéraux à travers le monde¹¹⁴.

L'émancipation des catholiques irlandais s'inscrivait dans le mouvement général de désétablissement de l'Église anglicane, qui était réclamé par les libéraux et les protestants dissidents¹¹⁵.

Le Parlement abolit progressivement les privilèges de l'Église établie pour la mettre sur le même pied que les autres confessions (*denomination*) chrétiennes, incluant le catholicisme romain. Au début du XIX^e siècle, l'anglicanisme paraissait spirituellement attiédi par son caractère trop institutionnel et son imprécision doctrinale¹¹⁶. D'éminents pasteurs anglicans de l'Université d'Oxford voulurent la réformer en la dégageant de l'emprise de l'État et en précisant ses dogmes¹¹⁷. Le « Mouvement d'Oxford » (1820-1840) redécouvrit et revalorisa les origines catholiques de l'anglicanisme : succession apostolique, efficacité des sacrements, patrologie, liturgie et dévotions « romaines »¹¹⁸. Certains réformateurs, comme Edward Pusey, prônaient l'introduction de rites catholiques dans la liturgie anglicane et le dialogue œcuménique avec Rome¹¹⁹. Mais d'autres finirent par se convertir au catholicisme, comme les pasteurs John Henry Newman et Henry Edward Manning, qui seront plus tard élevés au rang de cardinaux¹²⁰.

L'Église catholique d'Angleterre fut stimulée par les spectaculaires conversions de quelque 300 pasteurs et laïcs anglicans, qui enseignaient souvent dans les plus prestigieuses institutions académiques, comme Oxford et Cambridge¹²¹. Mais les nouveaux venus furent mal accueillis par les anciens catholiques qui n'aimaient pas leur prosélytisme excessif, leur spiritualité démonstrative « à l'italienne » et, surtout, leur promotion trop rapide dans la hiérarchie cléricale. Par ailleurs, ces oxfordiens d'esprit aristocratique s'entendaient mal avec les catholiques irlandais d'origine populaire. Mgr Errington, évêque coadjuteur de Westminster (Londres), défendit les « traditions du clergé anglais » contre « l'esprit romain » de l'abbé Manning. Mais le Saint-Siège a soutenu l'école de Manning en nommant ce dernier archevêque de Westminster (1865-1892).

¹¹³ G. BERTIER DE SAUVIGNY, « L'Europe du Nord et les Îles britanniques », dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 4, p. 348-353; DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions. En face des nouveaux destins (1789-1870)*, vol. VI-1, Paris, Arthème Fayard, 1960, p. 327-333 et 403-407.

¹¹⁴ Henri Lacordaire, « Éloge funèbre de Daniel O'Connell » (1847), *Œuvres*, tome 8 : *Notices et panégyriques*, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1880, p. 161-193.

¹¹⁵ Jacques GADILLE, « Les Îles britanniques », dans *Histoire du christianisme*, tome XI, p. 225-243 et 571-587.

¹¹⁶ Y. CONGAR, « Anglicanisme », dans J. Jacquemet, dir., *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, Encyclopédie publiée sous la direction des Facultés catholiques de Lille, Paris, Letouzey et Ané, 1947-2009, tome 1, col. 567.

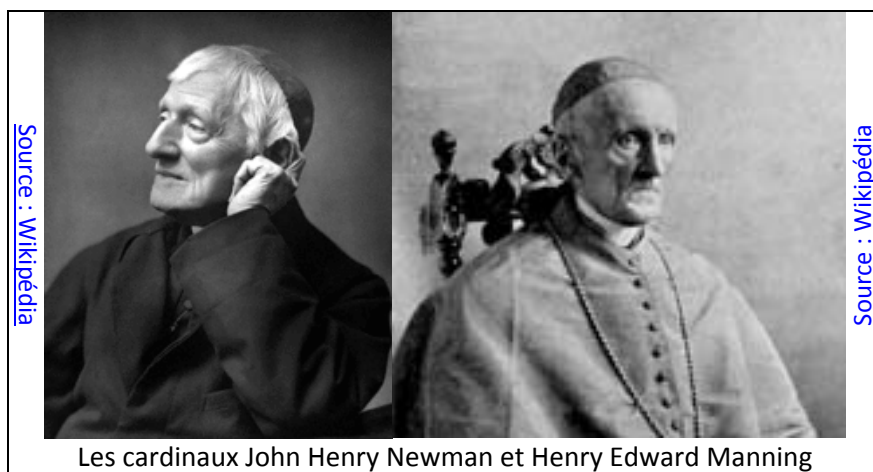
¹¹⁷ E. VACANDARD, « Anglicanisme », *DPCR*, tome 1, col. 249.

¹¹⁸ L. MARCHAL, « Mouvement d'Oxford », *DTC*, tome 11, col. 1675-1704.

¹¹⁹ L. MARCHAL, « Puseyisme et ritualisme » *DTC*, tome 13, col. 1363-1462.

¹²⁰ H. TRISTAM et F. BACCHUS, « Newman », *DTC*, tome 11, col. 327-398; L. MARCHAL, « Manning », *DTC*, tome 9, col. 1895-1915.

¹²¹ Roger AUBERT, « Renaissance d'une Église : la Grande-Bretagne », dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5, p. 221-255; Paul THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1927, 3 vol.



Les cardinaux John Henry Newman et Henry Edward Manning

Le vieil antipapisme protestant redressa la tête lorsque le pape Pie IX rétablit une hiérarchie épiscopale régulière en Angleterre (1850)¹²². Le premier ministre libéral John Russell (1846-1852) qualifia cette décision « d'agression papale ». Un autre premier ministre libéral, William Gladstone (1868-1874 et 1885), mena une virulente campagne contre le « *vaticanisme* » après la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale (1869). Gladstone accusait son ancien confrère d'Oxford, Mgr Manning, d'être « l'ultra des ultras¹²³ ». Malgré les progrès du libéralisme, l'intolérance religieuse restait vive dans l'Angleterre victorienne.



Les catholiques anglais se divisèrent, comme ailleurs, en deux tendances sur l'attitude à prendre dans une société libérale potentiellement ou effectivement hostile. Les ultramontains, partisans du combat à outrance, se regroupèrent sous l'égide de Mgr Manning et du bouillant directeur de la *Dublin Review*, William George Ward¹²⁴. Les catholiques libéraux, plus ouverts aux compromis, se réclamaient plutôt de l'abbé John Newman et la revue *The Rambler*, fondée en 1846 par Richard Simpson et John Acton, et rebaptisée *Home and Foreign Review* en 1862.

La conversion au catholicisme du célèbre Dr John Henry Newman avait fait beaucoup de bruit en Angleterre (1845). Traditionnellement, l'anglicanisme se percevait comme une *via media*, une position modérée entre le catholicisme et

¹²² Après le schisme anglican de 1534, les papes ont nommé en Angleterre des évêques catholiques sans juridiction territoriale, et parfois de manière clandestine. Le Saint-Siège estimait alors que les évêques anglicans conservaient, à l'instar des évêques orthodoxes, la légitime succession apostolique, malgré leur schisme et leurs hérésies. Rome espérait que l'Église anglicane revienne en bloc à l'unité catholique à la suite d'une éventuelle conversion du roi d'Angleterre. Mais au XIX^e siècle, le Saint-Siège ne croyait plus à cette possibilité. Le pape Pie IX décida en 1850 d'instituer en Angleterre des évêques réguliers, avec juridiction territoriale, pour favoriser les conversions individuelles. En 1896, la lettre apostolique de Léon XIII, *Apostolicae curae*, affirma officiellement l'invalidité des ordinations épiscopales et sacerdotales dans le rite anglican, mettant ainsi fin à un débat qui divisait les théologiens catholiques depuis le XVI^e siècle.

¹²³ THUREAU-DANGIN, *ibid.*, p. 156-165 et 185-189.

¹²⁴ L. MARCHAL, « Ward », *DTC*, tome 15, col. 3514-3519.

le luthéranisme¹²⁵. Les anglicans partageaient du principe, typiquement libéral, que la vérité se trouvait toujours entre deux extrêmes. Mais en étudiant la crise arienne du IV^e siècle (débat théologique sur la divinité du Christ), Newman s'aperçut que l'orthodoxie se trouvait alors du côté de « l'extrémiste » saint Athanase plutôt que du « modéré » Eusèbe de Nicomédie¹²⁶. Il en conclut que les thèses radicales de l'Église romaine pouvaient être vraies¹²⁷.

Mais paradoxalement, Newman revint plus tard au principe de la *via media* dans le cadre du débat sur les rapports entre le catholicisme et le libéralisme. Il considérait que la juste position se trouvait entre les « témérités » de certains catholiques libéraux et les « excès » de certains ultramontains¹²⁸. Dans les années 1860, Newman approuvait la suppression du pouvoir temporel du pape et il jugeait inopportun de proclamer le dogme de l'infailibilité pontificale. Il souhaitait que les catholiques puissent fréquenter les prestigieuses universités protestantes d'Oxford et de Cambridge. Il prônait le dialogue entre les différentes Églises chrétiennes, et il qualifiait l'ultramontanisme de « parti exagéré et violent ». Newman n'était pas aussi libéral que la revue *The Rambler*, car il croyait à l'intangibilité des dogmes, au respect de l'autorité ecclésiastique et aux vertus du conservatisme politique et social. Il cherchait surtout à concilier l'Église catholique avec les traditions politiques et culturelles britanniques. Manning et Ward dénoncèrent à Rome les « tendances libérales » de Newman, avec un certain succès sous le pontificat de Pie IX. Mais le pape Léon XIII réhabilita Newman en l'élevant au rang de cardinal en 1879. La classe politique et l'intelligentsia d'Angleterre semblaient apprécier davantage le catholicisme libéral modéré de Newman que l'ultramontanisme radical de Manning.

L'expérience du Royaume-Uni montrait que l'Église catholique pouvait profiter du principe de la tolérance religieuse, fondé sur les libertés civiles britanniques. Cependant, elle prouvait aussi que l'Église devait renoncer à la « doctrine des deux glaives » pour s'intégrer au « libéralisme de l'école anglaise ».

¹²⁵ John Henry Newman, *The via media in Anglican Church: illustrated in lecture, letters and tracts written between 1830 and 1841*, Westminster, Christian Classics, 1978, 1978, 2 vol.

¹²⁶ **Arianisme** : Doctrine du prêtre Arius (256-336), qui soutenait que la Deuxième Personne de la Trinité (Jésus-Christ) avait été créée par la Première Personne (Dieu le Père) avant la création du monde et que Jésus-Christ n'était donc pas pleinement Dieu parce qu'il n'avait pas existé de tout temps. Cette théorie fut condamnée par le Concile de Nicée-Constantinople (325), qui déclara que Jésus-Christ était à la fois pleinement Dieu et pleinement homme, et qu'il avait donc toujours existé en tant que Dieu. Un semi-arianisme plus modéré, élaboré par le Patriarche de Constantinople, Eusèbe de Nicomédie (280-341), revint en force sous le pontificat du pape Libère (352-366), mais il fut combattu victorieusement par saint Athanase d'Alexandrie (298-373). L'Église a finalement rejeté le semi-arianisme, qui se présentait comme une « doctrine modérée » entre « deux extrémismes » : celui d'Arius et celui d'Athanase. Cet exemple historique était aux yeux de Newman la preuve que la *via media* anglicane ne correspondait pas toujours à la vérité théologique.

¹²⁷ John Henry Newman, *Les Ariens du quatrième siècle*, Paris, Téqui, 1988, 360 p.

¹²⁸ THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre*, vol. II, p. 370-371.

Les États-Unis

Les États-Unis d'Amérique ne sont pas un pays athée, comme le prouve leur devise : « *In God We Trust* ». Mais l'autorité publique doit rester neutre sur le plan religieux en vertu du premier amendement à la Constitution (1791) qui affirme que « le Congrès ne fera aucune loi pour conférer un statut institutionnel à une religion ou pour interdire le libre exercice d'une religion (...) » Les États-Unis ont été le premier pays dans l'histoire de l'humanité à avoir été fondé en dehors de toute religion. C'est le premier État libéral au sens philosophique du terme. Il n'est donc pas étonnant que l'Église catholique des États-Unis ait été, par réaction, à l'avant-garde du catholicisme libéral.



Mgr John Carroll

[Source : Wikipédia](#)

À l'époque coloniale (1607-1776), les lois anticatholiques d'Angleterre étaient en vigueur en Amérique, bien qu'elles fussent rarement appliquées¹²⁹. La population des Treize colonies était d'environ 3 millions d'habitants lors de l'indépendance (1776), mais l'Église catholique américaine ne comptait que 30 000 fidèles, une trentaine de prêtres et aucun évêque. Les catholiques, surtout concentrés dans le Maryland, ont généralement appuyé la Révolution. Le plus grand propriétaire foncier de cet État, le catholique Daniel Carroll, était un ami de George Washington et il fut l'un des signataires de la Déclaration d'Indépendance. Son cousin, le jésuite John Carroll, deviendra le premier évêque catholique des États-Unis lors de la création du diocèse de Baltimore en 1790¹³⁰.

Le catholicisme libéral américain se profilait dès l'épiscopat de Mgr Carroll (1790-1815)¹³¹. On pourrait donc dire que l'Église catholique américaine fut libérale dès sa naissance¹³². Thomas Jefferson inscrivit le principe de la liberté religieuse dans le premier amendement de la Constitution (1791) pour éviter les affrontements entre les multiples dénominations protestantes. Mgr Carroll approuva cet amendement parce qu'il considérait que la neutralité religieuse de l'État pouvait éventuellement protéger les catholiques contre les persécutions protestantes. Du point de vue théologique, il justifiait son raisonnement par une distinction, qui deviendra classique, entre l'intolérance dogmatique, gardienne du dépôt de la foi, et la tolérance civile des cultes dissidents, gardienne de la paix publique. L'évêque de Baltimore tendait même à élever le « grand compromis religieux américain » au rang de principe universel : « L'Amérique pourrait

¹²⁹ Theodor MAYNARD, *Histoire du catholicisme américain*, Paris, Le Portulan, coll. « Catholique », 1948, p. 70-78.

¹³⁰ A. M. MELVILLE, « John Carroll », *NCE*, vol. 3, p. 151-154; Henry Warner BROWDEN, « John Carroll », *Dictionary of American Religious Biography*, Westport (Connecticut), 1977, p. 90-91.

¹³¹ Bernard PLONGERON, « Le grand refus nord-américain », dans *Histoire du christianisme*, tome X, p. 481.

¹³² Robert D. CROSS, *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Cambridge (Massachusetts), Harvard, University Press, 1967, p. 71-74.

bien fournir au monde la preuve qu'une tolérance égale et générale, permettant la libre diffusion de discussions loyales, est la méthode la plus efficace pour amener les chrétiens de toute obédience à l'unité de la foi¹³³. » Mgr John England, évêque de Charleston (1820-1842), en Caroline du Sud, allait plus loin : « Je suis convaincu qu'une séparation totale d'avec le gouvernement temporel est l'état le plus naturel et le plus sûr pour l'Église¹³⁴. »



Le cardinal James Gibbons

[Source : Wikipédia](#)

Le modèle américain de relations entre les Églises et l'État suscitait l'admiration des catholiques libéraux européens comme Henri Lacordaire¹³⁵. L'observateur Alexis de Tocqueville écrivait : « Je pense que l'on a tort de regarder la religion catholique comme l'ennemi naturel de la démocratie. (...) Une fois que les prêtres sont écartés ou s'écartent du gouvernement, comme ils le font aux États-Unis, il n'y a pas d'hommes qui, par leurs croyances, soient plus disposés que les catholiques à transposer dans le monde politique l'idée de l'égalité des conditions. (...) Les prêtres catholiques [américains] ont divisé le monde intellectuel en deux parts : dans l'une ils ont laissé les dogmes révélés, et ils s'y soumettent sans les discuter; dans l'autre ils ont placé la vérité politique, et ils pensent que Dieu l'y a abandonnée aux libres recherches des hommes¹³⁶. » Mais que penser de ces « prêtres à compartiments » qui ne font aucun lien entre la foi et la société, entre la théorie et la pratique?

Le cardinal James Gibbons, archevêque de Baltimore (1877-1921), représente bien l'esprit du catholicisme libéral américain du XIX^e siècle¹³⁷. D'après lui, la liberté religieuse n'était pas un simple *modus vivendi*, mais un idéal en soi. Gibbons déclara un jour que même s'il en avait le pouvoir, il ne changerait pas une ligne à la Constitution des États-Unis. L'archevêque de Baltimore élevait ainsi l'hypothèse au rang de thèse. Les protestants pouvaient se rassurer, disait-il : même si les catholiques prenaient le pouvoir aux États-Unis, ils n'établiraient pas le règne de l'intolérance religieuse. Mgr Gibbons s'appuyait sur le théologien Martin Becanus (1563-1624), qui avait défini les conditions permettant à un prince catholique de concéder la tolérance religieuse à ses sujets non catholiques¹³⁸. Selon Becanus, un État catholique pouvait instaurer un régime de liberté religieuse par une convention formelle ou tacite dans le but d'éviter un plus grand mal

¹³³ Cité par BERTIER DE SAUVIGNY, « La Restauration (1800-1848) », dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 4, p. 383.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Henri Lacordaire, « Discours de réception à l'Académie française » (1860), dans *Le libéralisme catholique*, textes choisis et présentés par Marcel Prélot et Françoise Gallouédec-Genuys, Armand Colin, coll. U, Paris, 1969, p. 212-213.

¹³⁶ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), tome I, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 393-394.

¹³⁷ J.T. ELLIS, « Gibbons », *NCE*, vol. 6, p. 466-468.

¹³⁸ Jos. BRUCKER, « Becanus », *DTC*, vol. 2, col. 522-523.

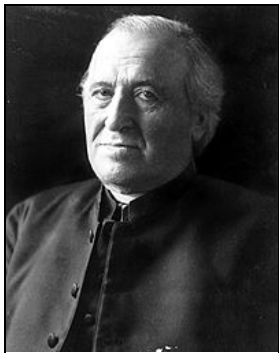
comme la guerre civile. Mais lorsque la convention était faite, l'État devait la respecter, comme tout autre contrat légitime, même si les conditions politiques venaient à changer. « Si bien, concluait Gibbons, que dans le cas où les catholiques obtiendraient la majorité dans une société qui possède déjà la liberté de conscience garantie à tous par la loi, leur religion les obligerait à respecter les droits ainsi acquis par leurs concitoyens¹³⁹. »

Notons que deux exemples historiques infirmaient l'argumentation du cardinal Gibbons. En 313, l'empereur romain Constantin avait élevé le christianisme au rang de religion d'État, tout en tolérant la pratique publique du paganisme. Cette politique de tolérance était justifiée par le fait que les chrétiens ne formaient encore qu'environ 15% de la population de l'empire. Elle pourrait être considérée comme une « convention tacite » de liberté religieuse. Mais en 380, les empereurs Théodose (Occident) et Gratien (Orient) interdirent le paganisme et ordonnèrent la destruction des temples parce que les chrétiens étaient maintenant majoritaires, du moins dans les villes. Ils supprimèrent donc la convention tacite établie par le prince catholique au temps de Constantin. Or l'Église n'élevât aucune protestation. Autre exemple. En 1598, l'Édit de Nantes du roi de France Henri IV concédait aux protestants la liberté de pratiquer publiquement leur culte dans certaines villes pour mettre fin à la guerre civile. Mais le roi Louis XIV révoqua cette convention formelle en 1685 parce que l'État catholique n'avait alors plus rien à craindre des protestants sur le plan militaire. La révocation de l'Édit de Nantes fut louée par le pape. Ces faits historiques montrent que le cardinal Gibbons avait tort de prétendre que les catholiques étaient tenus en conscience de respecter la liberté religieuse dans un pays où elle était déjà instituée. Au XIX^e siècle, la doctrine sociale de l'Église permettait à l'État catholique de tolérer la liberté de cultes comme un moindre mal en certaines circonstances, mais elle obligeait l'État catholique à rétablir l'unité de foi dans le pays dès que les circonstances permettaient de revenir à la normale. En outre, la convention, formelle ou tacite, devait avoir été conclue entre un État catholique et des sectes dissidentes. Mais les États-Unis n'avaient jamais été un État catholique, et l'Église ne pouvait pas être assimilée à une secte dissidente. La théologie politique du cardinal Gibbons n'était donc pas en accord avec la théologie politique officielle de l'Église de son temps.

La question de « l'américanisme » agita la vie de l'Église catholique des États-Unis dans les dernières années du XIX^e siècle¹⁴⁰. Partant du louable désir d'adapter le catholicisme à la culture américaine, le Père Isaac Hecker et ses disciples, dont Mgr John Ireland, archevêque de Saint-Paul (Minnesota), voulaient atténuer la discipline de l'Église,

¹³⁹ James Gibbons, *La foi de nos pères* (1876), Montréal, École des Sourds-Muets, 1908, p. 241.

¹⁴⁰ Thomas T. McAVOY, *The Great Crisis in American Catholic History (1895-1900)*, Chicago, Henry Regnery Company, 1957, 402 p.; Solange HERTZ, *The Star Spangled Heresy: Americanism. How the Catholic Church in America became the American Catholic Church*, Veritas Press, Santa Monica (Californie), 1992, 187 p.; Albert HOUTIN, *L'Américanisme*, Paris, Librairie Émile Nourry, 1904, 497 p.



Mgr John Ireland

[Source : Wikipédia](#)

voire modifier certains dogmes, pour faciliter la conversion des protestants¹⁴¹. En 1893, certains « américanistes » assistèrent au « Parlement des Religions » de Chicago, une rencontre interreligieuse d'avant-garde qui avait pourtant été condamnée par Rome. Le cardinal Gibbons participa lui-même à ce congrès œcuménique, quoique dans une section à part réservée aux catholiques.

En 1899, le pape Léon XIII publia une encyclique pour condamner l'américanisme. « Les opinions nouvelles dont nous parlons, écrivait le Saint-Père, reposent sur ce principe : afin de ramener plus facilement à la doctrine catholique ceux qui en sont séparés, l'Église doit s'adapter, dans une mesure plus grande, à la civilisation d'une époque adulte, et, relâchant son ancienne sévérité, faire quelques concessions aux principes et aux tendances nouvellement introduits parmi les nations. (...) [Les américanistes] soutiennent qu'il est opportun (...) de laisser dans l'ombre certains éléments de doctrine, comme étant de moindre importance, ou de les atténuer de telle sorte qu'ils ne conserveraient plus le sens tenu constamment par l'Église¹⁴². »

Le cardinal Gibbons, Mgr Ireland et la plupart des évêques américains firent mine de recevoir la lettre du Saint-Père avec joie, tout en déclarant que cette « hérésie fantôme » était heureusement inconnue aux États-Unis¹⁴³. Leur réponse n'était guère respectueuse de l'intelligence du Souverain Pontife. C'est comme s'ils disaient que le pape avait écrit une encyclique pour traiter d'un problème imaginaire. Mais six évêques plus conservateurs soutenaient que l'américanisme était, au contraire, largement répandu et que la soumission apparente de Mgr Ireland et de ses partisans ne reposait que sur des restrictions mentales, à la manière des jansénistes du XVII^e siècle¹⁴⁴. Il s'agit de Mgrs Michael Corrigan (New-York), Bernard McQuaid (Rochester), Frédéric-Xavier Katzer (Milwaukee), Jacques Schwebach (La Crosse), Sébastien Messmer (Green Bay) et Frédéric Eis (Sault-Sainte-Marie et Marquette)¹⁴⁵.

¹⁴¹ W. ELLIOTT, *Le Père Hecker, fondateur des « paulistes » américains (1819-1888)*, Paris, Victor Lecoffre, 1898, 430 p.; J.P. SHANNON, « Ireland », *NCE*, vol. 7, p. 610-613.

¹⁴² Léon XIII, *Testem benevolentiae* (1899), reproduite *in extenso* dans HOUTIN, *op. cit.*, p. 327.

¹⁴³ Lettres de Mgr John Ireland et al., dans HOUTIN, *op. cit.*, p. 351-362; « Lettre des évêques de la province de Milwaukee (USA) au Saint-Père (pentecôte 1899) », dans *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, tome 6, Paris, A. Rogier et F. Chernoviz, 1901, p. 32-37.; T.T. McAVOY, « Americanism », *NCE*, vol. 1, p. 444-445.

¹⁴⁴ J.A. REYNOLD, « Corrigan », *NCE*, vol. 4, p. 352-354; R.F. MacNAMARA, « McQuaid », *NCE*, vol. 9, p. 44-45; Régis LADOUS, « Les États-Unis », dans *Histoire du christianisme*, tome IX, p. 911.

¹⁴⁵ Quatre des six évêques anti-américanistes étaient d'origine allemande, ce qui semblait accréditer la thèse du journaliste ultramontain de Québec, Jules-Paul Tardivel, sur la tendance plus libérale du clergé américain d'origine irlandaise, qui prônait par ailleurs l'anglicisation des minorités catholiques comme les Allemands, les Polonais ou les Canadiens français. Jules-Paul Tardivel, *La situation religieuse aux États-Unis : illusions et réalités*, Montréal, Cadieux et Derome, 1900, 302 p.



La condamnation de l'américanisme fut perçue en France comme un retour en force du catholicisme intransigeant, mais elle n'eut pas beaucoup d'impact aux États-Unis¹⁴⁶. La cohabitation quotidienne avec les protestants avait amené les catholiques américains à vivre dans un certain pragmatisme religieux, sans trop se préoccuper des questions théologiques. Certes, il y avait aux États-Unis, comme ailleurs, une école de pensée ultramontaine, autour de Mgr Michael Corrigan et d'Arthur Preuss, le « Louis Veuillot américain ». Mais le rayonnement de l'ultramontanisme américain était limité par les conditions de cette société démocratique et pluraliste¹⁴⁷. Le débat se faisait plutôt entre les catholiques libéraux modérés comme le cardinal Gibbons et les catholiques libéraux avancés comme Mgr Ireland. Certes, l'expérience des États-Unis semblait prouver que le catholicisme pouvait s'épanouir dans le cadre des institutions libérales. Toutefois, l'Église américaine perdait peut-être en qualité doctrinale, voire spirituelle, ce qu'elle gagnait en nombre de fidèles.

DROIT CHRÉTIEN ET DROIT COMMUN

Si l'on résumait en une seule question toutes les controverses doctrinales qui ont opposé au XIX^e siècle les ultramontains aux catholiques libéraux, on pourrait dire qu'il s'agissait du problème de la compatibilité entre le « droit chrétien » et le « droit commun », ou plus exactement du fondement juridique de l'action de l'Église dans la société civile¹⁴⁸.

Le droit chrétien part du principe que Dieu a donné aux sociétés humaines une constitution conforme à leurs finalités naturelles et surnaturelles¹⁴⁹. L'État n'a pas à concevoir un modèle d'organisation politique, à élaborer un « contrat social » comme le prétendait Jean-Jacques Rousseau. Il n'a qu'à gérer, dans son domaine de compétence, la constitution divine de la société en appliquant les règles du droit public de l'Église¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Roger AUBERT, « L'Église romaine et le libéralisme, du *Syllabus* à la condamnation du *Sillon* », dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5, p. 55.

¹⁴⁷ Arthur Preuss, *A Study in American Freemasonry*, Saint-Louis, B. Herder, 1908, 433 p.

¹⁴⁸ Alphonse ROUL, *L'Église catholique et le droit commun*, Paris, Éditions Doctrine et Vérité, 1931, 551 p.

¹⁴⁹ **Finalités naturelles** : tout ce qui a trait aux besoins matériels de l'homme en société.

Finalités surnaturelles : tout ce qui a trait aux besoins spirituels de l'homme en société.

Notons que les deux domaines sont distincts, mais non séparés, car la vie matérielle influence la vie spirituelle. L'Église enseigne qu'une aisance matérielle modérée facilite une juste vie morale. La grande richesse et l'extrême pauvreté ne favorisent pas ni l'une ni l'autre la pratique de la vertu de tempérance. En conséquence, l'Église et l'État doivent coordonner leurs efforts pour que la société civile (ordre naturel) facilite le salut des âmes (ordre surnaturel).

¹⁵⁰ **Constitution divine de la société** : Type de société voulu par Dieu et fondé sur le respect des lois religieuses et morales, de la famille, des autorités légitimes et de la pleine liberté de l'Église catholique.

Le droit commun, que l'on appelait à cette époque « droit nouveau » parce qu'il reposait sur les principes libéraux de 1789, par opposition au droit chrétien de l'Ancien Régime, affirme que tous les hommes naissent libres et égaux, et que la volonté générale du peuple souverain peut organiser la société comme elle l'entend¹⁵¹. Ce n'est plus Dieu, mais le Peuple qui fonde la Cité terrestre. Sous un régime libéral, l'Église ne peut plus invoquer le droit divin pour exercer sa mission. Elle doit œuvrer dans le cadre fixé par le peuple souverain, le cadre des libertés civiles. L'État libéral ne persécutera pas nécessairement l'Église catholique. Il peut lui accorder une pleine liberté, et même lui concéder des privilèges. Mais le statut juridique de l'Église, qu'il soit favorable ou non, reposera sur le droit commun plutôt que le droit divin. L'Église sera une société particulière à l'intérieur de la société civile. Ses droits et privilèges découleront de la loi civile, comme pour toute autre association privée. « L'Église est dans l'État, et non l'État dans l'Église », pour reprendre l'expression des libéraux du XIX^e siècle.

Le droit nouveau conduit logiquement à séparer le trône et l'autel, à proclamer la liberté de cultes et à réduire l'influence sociale du clergé. Plusieurs États libéraux du XIX^e siècle en viendront paradoxalement à persécuter l'Église au nom de la liberté religieuse, car le principe catholique de la suprématie de l'Église sur l'État menaçait objectivement l'ordre public tel que l'entendait le droit nouveau. L'ultramontanisme était, du point de vue libéral, une « hérésie » qui niait le dogme de la Démocratie et le culte du Peuple souverain.

Dans ce contexte défavorable, les catholiques libéraux modérés entendaient défendre la liberté de l'Église en s'appuyant sur le principe de la liberté de cultes fondé sur le droit commun. Leur stratégie était d'invoquer les principes des adversaires de l'Église pour combattre les adversaires de l'Église. Ils réclamaient la liberté pour tous, y compris pour les catholiques. Mais pour éviter d'être accusés de mettre toutes les religions sur un pied d'égalité, les catholiques libéraux présentaient leur stratégie politique comme une simple « hypothèse », un compromis imposé par les circonstances, plutôt que comme une « thèse », un principe absolu valable pour tous les temps et tous les pays. À leurs yeux, le régime de chrétienté médiéval restait l'idéal, mais les catholiques pouvaient néanmoins reconnaître ponctuellement la liberté religieuse pour éviter la persécution.

Notons qu'il ne faut pas comprendre ici le mot « hypothèse » dans le sens habituel d'un énoncé qui oriente une recherche scientifique, ni le mot « thèse » dans celui d'une théorie explicative. La formule « thèse/hypothèse » est une expression théologique qui n'appartient pas au langage scolastique traditionnel, mais qui semble avoir été inventée

Droit public de l'Église : Principes et lois qui régissent le fonctionnement interne de l'Église en tant qu'institution, et qui déterminent ses rapports avec la société civile ou l'État. Guillaume Audisio, *Droit public de l'Église et des nations chrétiennes*, Paris, Lethielleux, 1864, 3 vol.; Louis-Adolphe Paquet, *Droit public de l'Église*, Québec, Imprimerie de l'Action sociale, 1908-1915, 4 vol.

¹⁵¹ **Droit commun** : Ensemble des lois qui s'appliquent à tous les citoyens d'un pays, sans distinction de race, de classe ou de religion, mais qui peut parfois s'effacer devant un droit particulier concédé par l'État à une catégorie de citoyens à titre de privilège, comme dans un concordat pour les catholiques.

en 1863 par le jésuite Carlo-Maria Curci (1810-1891), directeur la revue romaine *Civiltà cattolica*¹⁵². La thèse, c'est la situation idéale qui correspond aux normes de la théologie politique de l'Église. L'hypothèse, c'est la situation concrète que l'Église peut ou doit tolérer temporairement, faute de mieux. On pourrait dire que la thèse est la théorie et l'hypothèse la pratique. Le catholicisme libéral se présentait ainsi comme une praxis plutôt qu'une doctrine, comme un expédient justifié par les circonstances, mais qui n'impliquait pas une remise en question du principe de la suprématie de l'Église sur l'État. Toutefois, les ultramontains craignaient que cette praxis n'entraînât éventuellement une dérive doctrinale, suivant la maxime de saint Augustin : « Quand on ne vit pas comme on pense, on finit par penser comme on vit. »

Le chanoine Ferdinand Moulart a écrit un remarquable ouvrage pour réfuter les accusations d'hétérodoxie que les ultramontains portaient contre le catholicisme libéral¹⁵³. En accord avec la politique des archevêques de Malines, ce professeur de l'Université catholique de Louvain défendait le régime de « séparation relative » de l'Église et de l'État en Belgique. Les ultramontains belges, Mgr Dumont et Charles Perin, tentèrent en vain de faire censurer son ouvrage par le Saint-Siège¹⁵⁴. L'étude du chanoine Moulart est très intéressante, car elle pourrait, dans une certaine mesure, cautionner doctrinalement la politique de Mgr Taschereau. L'archevêque de Québec n'a sans doute jamais lu ce livre. Mais son catholicisme libéral modéré ressemblait tellement à celui de « l'école de Malines » que l'on a parfois l'impression que le chanoine Moulart écrivait pour le Québec autant que pour la Belgique.

Paradoxalement, Ferdinand Moulart se déclare d'entrée de jeu « ultramontain ». Il cite *Mirari vos* et le *Syllabus* pour condamner la tendance du monde moderne à séparer la politique de la religion. Il affirme que l'Église catholique est l'unique dépositaire de la vérité et que l'État doit rendre à Dieu un culte public. Il soutient qu'une société chrétienne ne saurait être démocratique, car l'ordre hiérarchique est d'institution divine, dans la société religieuse comme dans la société civile. Moulart accuse les « catholiques libéraux » d'approuver en pratique la séparation des deux puissances. Il les qualifie « d'imprudents amateurs de conciliation qui trompent ceux que n'aurait pas séduits une erreur ouverte, qui divisent les esprits et affaiblissent l'Église¹⁵⁵ ».

Mais l'auteur change ensuite de ton. Il loue l'esprit de modération en disant que la vérité se trouve généralement entre deux exagérations contraires. Il rappelle que saint Augustin recommandait de taire certaines vérités à ceux qui seraient incapables de les bien entendre. Il insiste sur le fait que l'Église peut approuver toutes les formes de

¹⁵² H. Dutoutquet, « Curci », *DTC*, tome 3, col. 2428-2429.

¹⁵³ Ferdinand Moulart, *L'Église et l'État ou les deux puissances dans leur origine, leurs rapports, leurs droits et leurs limites*, Louvain, Charles Peeters, 1879, 608 p.

¹⁵⁴ André TIHON et Anton van DE SANDE, « La Belgique et les Pays-Bas », dans *Histoire du christianisme*, tome XI, p. 548.

¹⁵⁵ Moulart, *L'Église et l'État*, p. 109.

gouvernement : monarchique, aristocratique ou démocratique¹⁵⁶. Moulart s'appuie sur le grand théologien Francisco Suarez (1548-1617) pour rejeter la théorie de la monarchie de droit divin, une théorie qu'il attribue aux gallicans et aux protestants. Il retient plutôt la théorie de la « communication médiate » de l'autorité de Dieu au souverain par l'intermédiaire de la société politique.

Selon Moulart, la société repose sur un « contrat » entre le souverain et son peuple. Ce contrat peut être explicite et écrit, ou implicite et traditionnel. Mais il ne s'agit pas du contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Le contrat, dit Moulart, n'institue pas la société; il ne fait qu'organiser politiquement une société préalablement instituée par Dieu. Rousseau affirme que l'autorité publique découle de la « volonté générale » du peuple, qui délègue son pouvoir souverain à l'État. Moulart soutient, quant à lui, que le fondement de l'autorité publique ne peut procéder que de Dieu. Mais il ajoute que la constitution politique, qui détermine le mode de fonctionnement de l'État et le mode de sélection des titulaires de l'autorité, peut néanmoins être établie par la volonté du peuple. En conséquence, la volonté populaire, explicite ou implicite, peut être considérée comme le moyen de « communication médiate » de l'autorité divine au chef de l'État, peu importe que ce chef d'État soit un roi, un président ou un premier ministre. La théologie catholique ne rejette donc pas la démocratie politique (république ou monarchie parlementaire), mais seulement la démocratie sociale (communisme) et la démocratie religieuse (laïcisme).

En fait, le chanoine Moulart veut surtout démontrer que l'article 25 de la Constitution belge, qui affirme que « tous les pouvoirs émanent de la Nation », ne s'oppose pas à la doctrine catholique parce qu'il doit se comprendre au sens de la communication médiate de l'autorité de Dieu au souverain, qu'il soit individuel (roi) ou collectif (parlement). Moulart conclut que la Constitution belge ne repose pas sur le principe de la souveraineté populaire, condamné par le *Syllabus*. Les institutions démocratiques laissent au peuple le soin de choisir les personnes qui exercent les fonctions publiques, mais c'est Dieu qui leur confère l'autorité. L'auteur conclut que la Belgique reconnaît le principe de la souveraineté de Dieu.

En fait, l'ultramontanisme du chanoine Moulart s'est transformé subtilement en catholicisme libéral sous l'effet de la distinction entre la thèse et l'hypothèse. Suivons le raisonnement du théologien. Moulart affirme d'abord la thèse de l'union du trône et de l'autel: « Quand Dieu créa l'univers, il n'établit pas deux ordres en quelque sorte parallèles et séparés, l'un naturel et l'autre surnaturel, mais bien un ordre unique (...) Il résulte de là que la puissance séculière a le droit et le devoir d'établir et de maintenir l'unité de religion dans l'État¹⁵⁷. » Cependant, il tempère ensuite son discours par un

¹⁵⁶ Classification traditionnelle des trois formes de gouvernement selon Aristote et saint Thomas d'Aquin.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 113 et 118.

appel à la prudence et à la charité, car l'état d'esprit du monde moderne, dit-il, ne permet plus d'appliquer intégralement la thèse : « L'alliance est le type divin des relations des deux puissances (...) [Mais] à raison des nécessités sociales ou religieuses, le régime politique dit de la tolérance, le régime des libertés que l'on appelle modernes, peut être légitimement établi par la constitution de tel ou tel pays¹⁵⁸. » C'est ce que Moulart appelle le « régime de séparation relative de l'Église et de l'État » ou le « naturalisme politique mitigé », qu'il décrit ainsi : « Par séparation relative, nous entendons un régime politique dans lequel, tout en protégeant la religion autant qu'on le peut sans porter atteinte à la liberté de conscience et à l'égalité politique des citoyens, le pouvoir ne fait cependant pas alliance avec l'Église, se tient politiquement neutre entre les différentes confessions religieuses existantes dans la nation¹⁵⁹. » Toutefois, l'hypothèse deviendra bientôt la nouvelle thèse, car l'auteur ajoute : « Toute tentative de rétablir l'ancien régime dans cette société [de séparation relative] serait un malheur pour la religion autant que pour le gouvernement lui-même. (...) l'unité religieuse, si elle se rétablit, se fera sans l'emploi de la contrainte et de la violence; elle se fera par l'exhortation, la prière, la prédication et, au besoin, par la souffrance, l'exil, le martyr, (...)»¹⁶⁰

Le discours ultramontain du chanoine Moulart a donc glissé imperceptiblement vers le catholicisme libéral par une suite de raisonnements subtils, voire abscons. Et finalement, l'auteur semble préférer l'hypothèse de la séparation relative de l'Église et de l'État à la thèse de l'union du trône et de l'autel, car la restauration de l'ancien régime de chrétienté dans un pays qui admet la liberté de cultes serait d'après lui un « malheur » autant pour l'Église que pour l'État.

Le chanoine Moulart soutient que le régime de la séparation relative de l'Église et de l'État se distingue de la neutralité confessionnelle de l'État et qu'il ne tombe pas sous le coup des condamnations du *Syllabus* s'il répond aux critères suivants :

1. Le libre exercice de la religion catholique repose sur un droit collectif plutôt qu'un droit individuel pour que l'Église puisse bénéficier en tant qu'institution des droits de propriété, d'association et d'enseignement.
2. L'Église doit fixer elle-même les limites de la liberté de cultes, car l'État n'a pas le droit de tolérer des religions ou des philosophies qui propagent le crime, l'immoralité ou le plus abject matérialisme.
3. La tolérance reste strictement politique, et elle ne doit pas être comprise au sens d'un relativisme dogmatique.
4. La liberté de cultes n'est pas un droit universel, mais un droit relatif aux conditions de certains pays et de certaines époques.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 295.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 335.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 341 et 369.

Ferdinand Moulart explique ensuite comment l'Église doit se comporter dans ses rapports avec l'État. Ses recommandations correspondent bien à la politique suivie par Mgr Taschereau. Selon Moulart, l'Église doit toujours agir avec prudence et modération. Elle doit défendre avec énergie les droits qui n'ont pas encore été usurpés par l'État, mais elle doit éviter de réclamer avec éclat et sans distinction les objets qui relèvent normalement de sa compétence et dont l'État s'est déjà emparés. Les revendications se feront à l'initiative des évêques, qui examineront d'abord les circonstances qui pourraient justifier le maintien de la séparation en ces matières délicates.

La politique du chanoine Moulart paraissait bien timorée aux yeux des ultramontains. C'était une approche défensive qui concédait presque à l'avance la victoire aux laïcistes. Le « réalisme politique », dont les catholiques libéraux se targuaient, n'était pourtant pas une invention de leur cru. Saint Thomas d'Aquin prônait déjà « une prudence capable de régir les forces multiples et variées qui constituent une société¹⁶¹ ». En fait, les ultramontains et les catholiques pouvaient se montrer aussi réalistes, et parfois aussi irréalistes, les uns que les autres. Ce n'est pas cela qui les démarquait, mais une question plus fondamentale, soit le renvoi de la thèse dans un avenir utopique. D'après l'ultramontain Augustin Roussel : « [Les catholiques libéraux] acceptent la doctrine en effet, la thèse, mais ils se tiennent exclusivement dans le domaine de l'hypothèse. (...) Ainsi, peu à peu, la thèse est reléguée dans le monde de l'idéal, bientôt de la chimère, de l'utopie, complètement séparée du monde réel. Dès lors, ils se conduisent en fait comme si elle n'existait pas. (...) Le catholique libéral ne peut même plus supporter qu'on énonce, par exemple, les conclusions du droit public de l'Église, et, confondant leur affirmation nécessaire avec leur réalisation immédiate et brutale, il les traite facilement de "thèses outrancières", bonnes tout au plus pour les séminaires, mais inapplicables dans le réel¹⁶². »

Toutefois, le Saint-Siège appuya finalement l'hypothèse catholique libérale, même s'il continuait d'enseigner officiellement la thèse ultramontaine, comme le montre ces extraits de l'encyclique *Immortale Dei* (1885) du pape Léon XIII, qui reprend grosso modo l'argumentation de l'école de Malines :

LA THÈSE : « (...) quiconque a le droit de commander ne tient ce droit que de Dieu, Chef suprême de tous. (...) [Mais] la souveraineté n'est en soi liée à aucune forme politique (...) pourvu que cette forme assure efficacement l'utilité et le bien communs. Quelle que soit la forme du gouvernement, tous les chefs d'État doivent absolument avoir le regard fixé vers Dieu, (...) La première de toutes [les fonctions de la société civile] consiste à faire respecter la sainte et inviolable observance de la religion(...) [Et] la

¹⁶¹ Raphaël SINEUX, *Initiation à la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Tournai, Desclée, 1952, p. 287.

¹⁶² Augustin ROUSSEL, *Libéralisme et catholicisme*, Rapports présentés à la Semaine catholique sous les auspices de la Ligue Apostolique pour le retour des Nations à l'ordre social chrétien, février 1926, p. 93, 96 et 97.

seule vraie religion est celle que Jésus-Christ a instituée lui-même et qu'il a donné mission à son Église de garder et de protéger. (...) Dieu a donc confié le gouvernement du genre humain à deux pouvoirs : le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil; (...) Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux pouvoirs un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps. (...) tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. (...) ¹⁶³ »

L'HYPOTHÈSE : « Telles sont les règles tracées par l'Église catholique relativement à la constitution et au gouvernement des États. Ces principes (...) ne réprouvent en soi aucune des formes de gouvernement, attendu que celles-ci n'ont rien qui répugne à la doctrine catholique, et que, si elles sont appliquées avec justice et sagesse, elles peuvent toutes garantir la prospérité publique. Bien plus, on ne réprouve pas en soi que le peuple ait sa part plus ou moins grande au gouvernement; cela même, en certains temps et sous certaines lois, peut devenir non seulement un avantage, mais un devoir pour les citoyens. De plus, il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Église d'être l'ennemie soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. En effet, si l'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les diverses religions sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État ¹⁶⁴. »

LA NOUVELLE THÈSE : « C'est d'ailleurs la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré (...) Cette liberté honnête et digne de l'homme, l'Église l'approuve au plus haut point, et, pour en garantir aux peuples la ferme et intégrale jouissance, elle n'a jamais cessé de lutter et de combattre ¹⁶⁵. » - Notons ici la confusion, sans doute volontaire, du texte entre la liberté de conscience au for interne et la liberté religieuse au for externe.

L'OBÉISSANCE ET LA MODÉRATION : « On obtiendra [la concorde des volontés et l'unité d'action des catholiques] si chacun prend pour règle de conduite les prescriptions du Siège Apostolique et l'obéissance aux évêques, que l'Esprit-Saint a établis pour régir l'Église de Dieu. (...) Pour les choses sur lesquelles on peut discuter librement, il sera permis de discuter avec modération dans le but de chercher la vérité, mais en mettant de côté les soupçons injustes et les accusations réciproques. (...) Mais s'il s'agit de

¹⁶³ Léon XIII, *Immortale Dei* (1885) dans *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, p. 467, 469, 470 et 473.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 482.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 483.

questions purement politiques, de tel ou tel système d'administration civile, des divergences honnêtes seront permises¹⁶⁶. »

LA RÉVOLUTION CONCILIAIRE



Le Second Concile du Vatican (1962-1965)

[Source : Wikipédia](#)

Pour mieux comprendre les querelles politico-religieuses du XIX^e siècle, il faut faire un saut dans le temps et voir à quel point le Concile Vatican II (1962-1965) a transformé la doctrine catholique sur les rapports entre l'Église et l'État, et même les rapports entre l'Église et les autres religions. Or le Concile Vatican II est l'aboutissement d'une évolution de la pensée théologique qui débuta avec le catholicisme libéral, bien que les catholiques libéraux modérés du XIX^e siècle puissent nous paraître très conservateurs en comparaison des catholiques progressistes d'aujourd'hui. L'écrivain traditionaliste Jean Madiran a comparé Vatican II à la « révolution copernicienne¹⁶⁷ ». D'après lui, l'Église serait alors passée d'une

vision théocentrique à une vision anthropocentrique du monde : un changement d'optique aussi radical que le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme. L'expression peut sembler excessive. Mais le dominicain progressiste Yves Congar, qui exerça une influence déterminante au Concile, n'allait-il dans le même sens lorsqu'il affirmait que « l'Église avait pacifiquement fait sa Révolution d'Octobre¹⁶⁸ » ?

Une comparaison entre le schéma préparatoire sur la *tolérance religieuse* et la déclaration du Concile sur la *liberté religieuse* montre l'ampleur de la « révolution conciliaire ». La Congrégation du Saint-Office, alors dirigée par le très conservateur cardinal Ottaviani, avait élaboré une série de textes qui auraient normalement dû être adoptés sans difficultés par les pères conciliaires, n'eût été le « coup de force » des évêques progressistes qui réussirent, avec le soutien tacite des papes Jean XXIII et Paul VI, à réorienter le Concile dans le sens des idées libérales et modernistes¹⁶⁹. Le schéma

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 487-488.

¹⁶⁷ Jean Madiran, *La révolution copernicienne dans l'Église*, Paris, Éditions Consep, 2002, 107 p.

¹⁶⁸ Yves Congar, « Vatican II », dans *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 1984.

¹⁶⁹ Sur la manière dont les progressistes ont pris le contrôle du Concile, voir Ralph Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Paris, Éditions du Cèdre, 1974, 302 p.; Giuseppe Alberigo, dir., *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, Paris, Cerf, 1997, 5 vol. Sur la résistance des évêques conservateurs, voir Philippe J. Roy, *Le Coetus internationalis Patrum : un groupe*

préparatoire intitulé *Des relations entre l'Église et l'État et de la tolérance religieuse* (1961) réaffirmait les principes de l'augustinisme politique, qui faisaient encore partie de la doctrine officielle de l'Église, même s'ils n'étaient plus guère enseignés depuis un demi-siècle¹⁷⁰. Nous pouvons le résumer ainsi¹⁷¹ :

1. L'homme, destiné par Dieu à une fin surnaturelle, a besoin de l'Église et de la société civile pour atteindre sa pleine perfection.
2. L'Église ne s'occupe des réalités temporelles que dans la mesure où elles sont ordonnées à la fin surnaturelle. Quant aux actes ordonnés à la fin de l'Église autant qu'à celle de la Cité, comme le mariage, l'éducation des enfants et autres semblables, les droits du pouvoir civil doivent être exercés de telle façon que, au jugement de l'Église, les biens supérieurs de l'ordre surnaturel ne subissent aucun dommage.
3. Des diverses formes de gouvernement, l'Église ne désapprouve aucune, à condition que la religion et la morale soient sauvées.
4. L'Église impose aux citoyens l'obligation d'obtempérer aux ordres légitimes et d'observer les lois.
5. Le pouvoir civil ne peut être indifférent à l'égard de la religion.
6. La société civile doit donc honorer et servir Dieu de la manière prescrite par la véritable Église du Christ et le pouvoir civil possède la faculté de reconnaître la véritable Église du Christ.
7. La législation civile doit tenir compte des lois naturelles et surnaturelles, tant divines qu'ecclésiastiques, destinées à conduire les hommes à la béatitude éternelle.
8. Le pouvoir civil doit protéger la pleine liberté de l'Église.
9. Le pouvoir civil doit faciliter la vie fondée sur les principes chrétiens.
10. Cette doctrine ne peut s'appliquer intégralement que dans une Cité où les citoyens sont catholiques.
11. Il n'est permis en aucune façon au pouvoir civil de contraindre les consciences à accepter la foi révélée par Dieu.
12. Le pouvoir civil doit cependant procurer les conditions intellectuelles, sociales et morales pour que les fidèles persévèrent dans la foi reçue.

d'opposants au sein du Concile Vatican II, thèse de Ph.D (histoire/théologie), Université Laval, 2011, 2331 p.; *Le Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II: genèse d'une dissidence ?* <http://www.cairn.info/revue-histoire-politique-2012-3-page-42.htm>

¹⁷⁰ Le cardinal Louis Billot (1846-1931), consultant au Saint-Office, et le Père Henri Le Floch (1862-1950), supérieur du Séminaire français de Rome, comptent parmi les derniers défenseurs de l'augustinisme politique ou « doctrine du Christ-Roi »; mais ils furent limogés par le pape Pie XI dans le sillage de la condamnation du mouvement royaliste de Charles Maurras, *L'Action française* (1927).

¹⁷¹ Cardinal Alfredo Ottaviani, *Des relations entre l'Église et l'État et de la tolérance religieuse*, Schéma d'une Constitution sur l'Église proposée par la Commission théologique pontificale préparatoire au Concile Vatican II, 1961, 9 p. http://www.fsspx.org/fr/bibliotheque-mediatheque/ils-lont-dcouronn/a_Annexes/schma-dune-constitution-sur-leglise-propose-par-la-commission-thologique-automatically-imported/

13. Le pouvoir civil a le droit de protéger non seulement la moralité publique, mais également les citoyens contre les séductions de l'erreur afin de garder la Cité dans l'unité de la foi.
14. Le pouvoir civil peut de lui-même régler et modérer les manifestations publiques d'autres cultes, et défendre ses citoyens contre la diffusion de fausses doctrines qui, au jugement de l'Église, mettent en danger leur salut éternel.
15. Dans cette sauvegarde de la vraie foi, il faut procéder selon les exigences de la charité chrétienne et de la prudence afin que les dissidents ne soient pas éloignés de l'Église par la terreur, mais attirés à elle.
16. Le bien commun de l'Église et de l'État peut exiger une juste tolérance religieuse; soit pour éviter de plus grands maux tels que le scandale, la guerre civile ou l'obstacle à la conversion des dissidents; soit pour procurer de plus grands biens comme la coexistence pacifique des citoyens de religions différentes ou la liberté de l'Église en tenant compte non seulement du bien national, mais encore du bien de l'Église universelle.
17. Cette tolérance religieuse est à observer surtout dans les pays où, depuis des siècles, existent des communautés non catholiques.
18. Le pouvoir civil non catholique doit, en matière de religion, se conformer du moins aux préceptes de la loi naturelle et concéder la liberté à tous les cultes qui ne s'opposent pas à la religion naturelle.
19. Afin de ne pas nuire à l'Église ou à l'État, par nonchalance ou par zèle imprudent, les citoyens catholiques doivent dans la défense des droits de Dieu et de l'Église se soumettre au jugement de l'autorité ecclésiastique.
20. La doctrine catholique des relations entre l'Église et l'État ne doit pas être obscurcie par quelque faux laïcisme.
21. Cette doctrine demeure toujours la même à travers les siècles, nonobstant la diversité des régimes politiques et autres vicissitudes de l'histoire.

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

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

de certains autres; les catholiques doivent se soumettre à l'autorité ecclésiastique dans les controverses politico-religieuses.

En fait, le document d'Ottaviani se rattachait davantage à l'esprit du Ralliement de Léon XIII qu'à celui du *Syllabus* de Pie IX. Il ne semblait décrire la thèse, l'État catholique, que pour mieux insister sur l'hypothèse, la tolérance religieuse. Le titre du schéma révélait d'ailleurs son orientation. Un ultramontain du XIX^e siècle l'aurait plutôt intitulé : *De l'État catholique et de la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel*. Le catholicisme libéral avait déjà triomphé dans l'Église préconciliaire, probablement après le pontificat de saint Pie X (1903-1914). Le pape Pie XII (1939-1958) s'était prononcé en faveur de la démocratie dans son radio-message de Noël 1944, et il n'avait pas condamné l'athéisme de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée par l'ONU en 1948¹⁷². Depuis un siècle, le catholicisme libéral, et sa version plus avancée, la démocratie-chrétienne, avaient préparé le terrain à l'esprit du Concile Vatican II.

Examinons maintenant les principes de la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse¹⁷³ :

1. L'Église et le monde se préoccupent de plus en plus de la dignité de l'homme.
2. L'unique et vraie religion subsiste dans l'Église catholique.
3. La vérité ne doit s'imposer que par la force de la vérité elle-même.
4. La personne humaine a droit à la liberté religieuse, qui consiste à ne subir aucune contrainte de la part des individus, de la société ou de quelque pouvoir humain en matière de religion ou de conscience, et ce, en vertu d'un droit fondamental qui découle de la dignité humaine.
5. Toutes les religions ont le droit de jouir d'une pleine liberté, si elles ne violent pas l'ordre public.
6. Les parents ont le droit de transmettre leur religion à leurs enfants.
7. Le bien commun consiste au premier chef dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine.
8. Des circonstances propres à l'histoire ou à la culture d'un peuple peuvent justifier la concession par l'État d'un statut privilégié à une religion, mais à condition que la liberté des autres religions soit préservée.
9. La société civile a le droit de se protéger contre les éventuels abus de la liberté religieuse, mais en respectant un esprit de justice et d'équité envers les différents cultes.

¹⁷² Pie XII, *Benignitas* (La vraie et saine démocratie), 24 décembre 1944, dans *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, p. 525-541.

¹⁷³ « La liberté religieuse : le droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse (*Dignitatis Humanae*) », dans *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal et Paris, Fides, 1967, p. 555-570.

10. Le principe de la liberté religieuse se fonde sur la Révélation divine, telle qu'illustrée par la charité et la patience du Christ, des Apôtres et de l'Église envers les pécheurs et les non chrétiens.

La constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps a révisé toute la doctrine sociale de l'Église : elle approuva la démocratie libérale et la laïcité de l'État, allant même jusqu'à « tendre la main » au communisme athée¹⁷⁴. Voici les grandes lignes de ce document avant-gardiste qui a soulevé moult controverses pendant et après le Concile :

1. Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau.
2. L'esprit scientifique façonne la culture d'une manière différente du passé.
3. Les valeurs traditionnelles sont partout remises en question, et avec raison.
4. L'Église, quant à elle, croit que le Christ offre à l'homme lumière et force pour répondre à sa très haute vocation.
5. L'Église réprouve l'athéisme contemporain, mais elle s'efforce de comprendre les motifs sérieux et profonds de la négation de Dieu.
6. L'Église peut toutefois collaborer avec les athées pour construire un monde plus juste¹⁷⁵.
7. Le bien commun consiste à rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine : biens matériels, épanouissement social et juste liberté, même en matière religieuse.
8. L'Église insiste sur le respect et l'amour de l'homme, qu'elle étend aussi à ses adversaires.
9. L'Église respecte l'autonomie des réalités terrestres, mais en rappelant que l'homme ne peut en disposer sans référence au Créateur.
10. L'Église rappelle la dignité du mariage et de la famille.
11. La théologie doit s'ouvrir à la culture contemporaine et collaborer avec les sciences humaines, notamment la psychologie et la sociologie.
12. Tout en respectant la propriété privée, l'État doit intervenir dans la vie économique pour favoriser la justice sociale.
13. L'Église rejette toute les formes politiques qui font obstacle à la liberté civile ou religieuse.

¹⁷⁴ « L'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et Spes*) », dans *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal et Paris, Fides, 1967, p. 167-218.

¹⁷⁵ L'expression « athéisme contemporain » doit se comprendre au sens de « communisme », comme l'indique la note 16 de la page 191, qui réfère à l'encyclique *Divini Redemptoris* (1931) du pape Pie XI, qui avait pourtant qualifié le communisme d'idéologie « intrinsèquement perverse ». Le Concile employait cet euphémisme pour ne pas donner l'impression de condamner quelque doctrine que ce soit. Par ailleurs, la « théologie de la libération » proposait une sorte de « socialisme chrétien » que l'on voulait rapprocher du « communisme à visage humain » qui prétendait reconnaître la liberté religieuse.

14. Il est conforme à la nature de l'homme que les structures politiques offrent à tous les citoyens la possibilité effective de prendre part à la gestion des affaires publiques et à l'élection des gouvernants.
15. Les citoyens peuvent cultiver l'amour de la patrie, mais en tenant compte du bien de toute la famille humaine qui rassemble races, peuples et nations.
16. L'Église ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique, car ce sont deux entités indépendantes, bien qu'elles soient l'une comme l'autre au service de la même personne humaine.
17. L'Église prône la paix et la construction de la communauté des nations.
18. L'Église prône l'entraide internationale dans la lutte contre la pauvreté.

Le discours du pape Paul VI à la fin du Concile Vatican II exprimait parfaitement la vision anthropocentrique de la « révolution conciliaire », cette ouverture de l'Église à l'humanisme libéral de tendance agnostique :

« L'humanisme laïque et profane, enfin, est apparu dans sa terrible stature et a, en un certain sens, défié le Concile. La religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion, car c'en est une, de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé? Un choc, une lutte, un anathème? Cela pouvait arriver, mais cela n'a pas eu lieu. La vieille histoire du bon Samaritain a été le modèle et la règle de la spiritualité du Concile. Une sympathie sans borne pour tous les hommes l'a envahi tout en entier. La découverte et l'étude des besoins humains, et ils sont d'autant plus grands que le fils de la terre se fait plus grand, a absorbé l'attention de notre Synode. Reconnaissez-lui au moins ce mérite, vous humanistes modernes, qui renoncez à la transcendance des choses suprêmes, et sachez reconnaître notre nouvel humanisme : nous aussi, nous plus que quiconque, avons le culte de l'homme¹⁷⁶. »

En définitive, le Concile Vatican II a inversé la doctrine des rapports entre l'Église et l'État. Traditionnellement, l'État devait être catholique et il devait favoriser l'unité de foi, même s'il pouvait tolérer les cultes dissidents en cas de nécessité. Désormais, l'État doit être laïc et il doit défendre la liberté religieuse, même s'il peut concéder certains privilèges à l'Église pour des raisons culturelles ou historiques¹⁷⁷. La règle est devenue l'exception, et l'exception, la règle.

¹⁷⁶ Paul VI, « Discours de clôture du Concile » (7 décembre 1965), dans *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal et Paris, Fides, 1967, p. 635-636.

¹⁷⁷ Le Concile avait émis cette réserve au principe de la séparation de l'Église et de l'État parce qu'à l'époque, les constitutions de l'Espagne, du Portugal, de l'Italie et de plusieurs pays d'Amérique latine accordaient encore au catholicisme un statut de religion d'État. Mais à la demande du Vatican, tous ces pays ont ensuite amendé leurs constitutions pour instituer la laïcité de l'État. En 1969, le président de l'Espagne, Francisco Franco, a soumis la question à un référendum et l'épiscopat espagnol a recommandé à la population de voter en faveur de la séparation de l'Église et de l'État.

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

« Ces Églises [chrétiennes] et communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut¹⁷⁸. (...) L'Église ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions [hindoue et bouddhiste]. (...) L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu Un, (...) les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance (...)»¹⁷⁹ »

Si toutes les religions viennent de Dieu et peuvent conduire à Dieu, l'État ne doit, en toute logique, ni privilégier ni interdire aucune d'entre elles. Le pouvoir de coercition religieuse de l'État ne peut se justifier que par le dogme : « Hors de l'Église, point de salut. » Sinon, il devient synonyme d'oppression totalitaire et il doit être supprimé par respect pour la dignité de la personne humaine. C'est pourquoi Vatican II prônait une sorte de « laïcisme chrétien » qui pouvait facilement se concilier avec un « humanisme agnostique » dans le cadre d'une société libre et démocratique¹⁸⁰.

Notre digression sur le Concile Vatican II visait à montrer que les ultramontains du XIX^e siècle avait raison de craindre que le catholicisme libéral ne conduise éventuellement à une dérive théologique plus profonde, que l'on appellera plus tard « modernisme ». La suite de l'histoire a prouvé que les appréhensions du « parti exagéré », de ceux que l'on surnommait péjorativement les « *zelanti* », s'avéraient fondées. L'état religieux et moral de la société québécoise actuelle, qui aurait sûrement horrifié Mgr Taschereau, n'est que la lointaine conséquence du « libéralisme modéré » de son temps, de cette « séparation relative » entre l'Église et l'État. La Souveraineté de Dieu et la Souveraineté du Peuple sont des principes inconciliables qui ne peuvent conduire, l'un comme l'autre, qu'au bout de leur logique : soit une société chrétienne, soit une société agnostique et relativiste.

¹⁷⁸ « L'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*) », dans *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal et Paris, Fides, 1967, p. 501-502.

¹⁷⁹ « L'Église et les religions non chrétiennes (*Nostra Aetate*) », dans *Vatican II, les seize documents conciliaires*, Montréal et Paris, Fides, 1967, p. 550-552.

¹⁸⁰ Pour une critique de Vatican II du point de vue traditionaliste, voir Mgr Marcel Lefebvre, *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie : la tragédie conciliaire*, Lyon, Fideliter, 1987, 270 p.; Arnaud de Lassus, *La liberté religieuse trente ans après Vatican II (1965-1995)*, Paris, Action familiale et scolaire, 1995, 110 p. Pour une défense du Concile, voir Yves Congar, *La crise dans l'Église et Mgr Lefebvre*, Paris, Cerf, 1976, 107 p.

LA GRILLE D'ANALYSE

Nous pouvons maintenant préciser notre définition du catholicisme libéral en élaborant une grille d'analyse qui nous permettra de classer la politique de Mgr Tasche-reau. À notre connaissance, aucun chercheur ne semble avoir, jusqu'à présent, défini cette école de pensée de manière claire et satisfaisante. On s'en tient à des généralités comme « l'esprit d'ouverture », une « attitude plus conciliante », un « sens de la prudence politique », etc. Pourtant, le catholicisme libéral n'était pas qu'une simple tendance psychologique. C'était une stratégie politique précise qui découlait d'une vision du monde particulière. Nous avons élaboré notre définition et notre grille d'analyse à partir de l'ensemble de nos lectures sur le sujet, mais en recoupant surtout les définitions de deux auteurs catholiques libéraux et de deux auteurs ultramontains, car la définition objective d'une idéologie devrait être aussi acceptable pour les partisans que pour les adversaires de cette idéologie¹⁸¹.

Nous définissons le catholicisme libéral comme une école de pensée et d'action qui cherche à intégrer l'Église dans la civilisation moderne, fondée sur la philosophie libérale, mais sans modifier les dogmes de foi, et en s'appuyant sur la distinction entre la thèse (idéal) et l'hypothèse (réalité).

On peut reconnaître le catholicisme libéral aux douze caractéristiques suivantes :

1. Distinction entre la thèse et l'hypothèse avec une tendance à reléguer la thèse dans un avenir utopique.
2. Distinction entre la tolérance dogmatique (inacceptable) et la tolérance civile (acceptable) des cultes dissidents avec une tendance à présenter la tolérance civile comme un droit acquis plutôt qu'un privilège ponctuel.
3. Acceptation d'une relative séparation entre l'Église et l'État.
4. Tendance à séparer la politique de la religion.
5. Autonomie et collaboration des deux puissances plutôt que suprématie de l'Église sur l'État.
6. Prudence et diplomatie dans les rapports entre l'Église et l'État.
7. Modération de langage de la presse catholique.
8. Ménagement des libéraux modérés pour ne pas les pousser à l'anticléricalisme.
9. Admission du caractère irréversible du triomphe du libéralisme et recherche d'un *modus vivendi* avec le monde moderne.

¹⁸¹ Catholiques libéraux : Alphonse ROUL, *L'Église catholique et le droit commun*, Paris-Bruxelles, Doctrine et Vérité, 1931, 550 p.; Jacques LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, tome II : *L'État ou la politique*, Namur-Louvain, Wesmael-Charlier, 1958, 432 p. Ultramontains : Augustin ROUSSEL, *Libéralisme et catholicisme*, Rapports présentés à la Semaine catholique sous les auspices de la Ligue Apostolique pour le retour des Nations à l'ordre social chrétien, février 1926, 173 p.; Jean OUSSET, *Pour qu'il règne*, Paris, La Cité catholique, 1959, 921 p.

10. Soumission de l'Église au droit commun libéral pour éviter la persécution en invoquant le principe de la liberté religieuse.
11. Pouvoir directif (influence morale) plutôt que direct (suprématie de l'Église sur l'État) du clergé sur la société civile.
12. Confiance en l'avenir et ouverture aux aspirations du siècle : démocratie, liberté, progrès scientifique, etc.

Toutefois, les débats entre les ultramontains et les catholiques libéraux ne doivent pas nous faire oublier que les deux camps partageaient la même foi et qu'ils étaient plus souvent en accord qu'en opposition. Ils croyaient à tous les dogmes de l'Église catholique; ils combattaient le protestantisme et la philosophie des Lumières; ils défendaient la primauté du pape et l'autorité sociale du clergé; ils étaient aussi conservateurs les uns que les autres, en politique comme en morale. Les catholiques libéraux du XIX^e siècle ne ressemblaient pas aux catholiques progressistes ou aux modernistes du XX^e. Le pape Pie IX déclara un jour qu'il craignait davantage les catholiques libéraux que les communards parisiens de 1871. Mais le catholicisme libéral modéré n'était pas à proprement parler une « hérésie », même du point de vue de l'Église du *Syllabus*. C'était plutôt une erreur d'appréciation sur le rapport de forces entre l'Église et le Monde; une tendance à considérer l'union du trône et de l'autel comme l'idéal d'un passé définitivement révolu ou d'un avenir plus ou moins utopique, mais un projet social concrètement irréalisable à l'époque présente.

Ce n'était pourtant pas l'idée du pape saint Pie X, qui affirmait dans sa lettre sur *Le Sillon* (1910) : « On ne bâtit pas la cité autrement que Dieu ne l'a bâtie; on n'édifiera pas la société si l'Église n'en jette les bases et n'en dirige les travaux; non, la civilisation n'est plus à inventer, ni la cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est; c'est la civilisation chrétienne, c'est la cité catholique. Il ne s'agit que de l'instaurer et de la restaurer sans cesse sur ses fondements naturels et divins contre les attaques toujours renaissantes de l'utopie malsaine, de la révolte et de l'impiété : *omnia instaurare in Christo*¹⁸². »

Les catholiques libéraux dénonçaient fréquemment « l'utopisme » des ultramontains. Mais ne faisaient-ils pas eux-mêmes preuve d'irréalisme en édulcorant les antinomies entre le catholicisme et le libéralisme?

¹⁸² Pie X, « Notre charge apostolique, lettre aux archevêques et évêques français », *Acta apostolica sedis*, 31 août 1910, n° 11.

CHAPITRE III

LES DEUX PUISSANCES

Dans les années 1870, les relations entre l'Église catholique et l'État canadien étaient harmonieuses en comparaison de ce qui se passait en Europe, alors que la France républicaine laïcisait l'éducation, que l'Allemagne de Bismarck emprisonnait des évêques au nom du *Kulturkampf*, et que l'Italie spoliait les États pontificaux. Au Québec, le catholicisme n'avait pas un statut de religion d'État, car c'eût été inconcevable dans l'empire britannique où l'anglicanisme avait le titre « d'Église établie » (*Established Church*)¹. Pourtant, l'autorité civile montrait une telle déférence envers l'Église catholique que l'on pouvait se croire dans un régime de chrétienté digne du Moyen Âge. La société canadienne-française baignait néanmoins dans la culture libérale de son temps, marquée par le mouvement de sécularisation². La question des rapports entre l'Église et l'État se posait donc au Québec comme ailleurs en Occident, quoique de manière moins virulente.

¹ **Anglicanisme** : Église protestante d'Angleterre instituée par Henri VIII en 1534. Dans ce pays, on distingue l'Église établie, dite anglicane, qui a un statut de religion d'État, des autres Églises protestantes, appelées « dissidentes » ou « non conformistes » : presbytériens, méthodistes, congrégationalistes, baptistes, quakers, évangéliques, Armée du Salut, pentecôtistes, etc. L'anglicanisme, de tradition luthérienne, est resté plus proche du catholicisme par ses rites et ses structures hiérarchiques. C'est d'ailleurs ce que lui reprochent les dissidents, qui sont plutôt de tradition calviniste. Les anglicans préfèrent, quant à eux, se dire « anglo-catholiques » plutôt que « protestants », parce qu'ils se considèrent comme un voie moyenne entre les excès de l'Église catholique, qu'ils qualifient péjorativement de « romaine » ou « papiste », et les excès des « protestants », qu'ils perçoivent comme des anarchistes religieux. Le souverain d'Angleterre est officiellement chef de l'Église anglicane, bien que son autorité religieuse soit soumise, à l'instar de son autorité politique, à la suprématie du Parlement : « La reine règne, mais ne gouverne pas. » Le statut de religion d'État de l'Église établie d'Angleterre s'étendait aux colonies, mais il a été aboli au Canada par la loi constitutionnelle en 1852 qui institua le principe de la neutralité confessionnelle de l'État.

² **Sécularisation** : Tendance à soustraire les institutions de la société civile, notamment l'État et l'éducation, à l'influence de la religion.

LE FONDEMENT DE LA LIBERTÉ DE L'ÉGLISE

En vertu du droit anglais, l'Église anglicane avait, depuis la Conquête, le statut de religion d'État au Canada³. Le Traité de Paris (1763) et l'Acte de Québec (1774) avaient concédé aux Canadiens le libre exercice de la religion catholique romaine, mais sous réserve des limites prévues par les lois d'Angleterre. Or le droit anglais de ce temps interdisait tout simplement la pratique de la religion catholique⁴. Le statut juridique de l'Église catholique était donc ambigu. Mais cette ambiguïté était voulue pour laisser aux gouverneurs de la colonie la possibilité d'adapter leur politique religieuse aux circonstances. Et les circonstances jouèrent en faveur des Canadiens dans le contexte de la Révolution américaine (1775-1783)⁵. L'Église catholique fut d'abord tolérée, puis progressivement reconnue par les autorités coloniales. Après 1840, elle bénéficiera *de facto* d'une liberté d'action presque complète, du moins dans le Bas-Canada⁶.

En 1852, l'Église anglicane du Canada perdit son statut de religion d'État à la demande des protestants dissidents (non anglicans) du Haut-Canada⁷. La « loi des *rectories* », qui abolissait l'autorité de l'État sur les paroisses anglicanes, proclamait les principes de la neutralité confessionnelle de l'État et de la liberté de cultes : « Attendu que l'admission à l'égalité, aux yeux de la loi, de toutes les dénominations religieuses est un principe reconnu [...] il est par le présent déclaré et statué par l'autorité susdite que le libre exercice et la jouissance de la profession et du culte religieux, sans distinction ni préférence, [...] sont permis par la constitution et les lois de cette province (du Canada-Uni)⁸. » La loi de 1854 qui abolissait la réserve du clergé (les terres concédées gratuitement par l'État à l'Église anglicane) réaffirma le principe de neutralité : « Attendu qu'il est désirable de faire disparaître toute apparence d'union entre l'Église et l'État [...] »⁹.

³ Marc LALONDE, « Les relations juridiques Église-État au Québec », dans Marcel Rioux, dir. *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, p. 78-79.

⁴ Jean-François POULIOT, *Traité de droit fabricien et paroissial. Étude critique de législation comparée*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1936, p. 5.

⁵ Maurice SÉGUIN, *Histoire de deux nationalismes au Canada*, Montréal, Guérin, 1997, p. 48-57.

⁶ Lucien LEMIEUX, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada (1783-1844)*, Montréal, Fides, 1968, 559 p. Rappelons que le Québec a porté plusieurs noms au cours de son histoire : Canada de 1534 à 1763, province de Québec de 1763 à 1791, Bas-Canada de 1791 à 1840, Canada-Est de 1840 à 1867, et de nouveau province de Québec depuis 1867. L'expression « le Québec » n'est en usage que depuis la Révolution tranquille des années 1960.

⁷ Elan Rush Stimson, *History of the Separation of Church and State in Canada*, Toronto, 1888, 201 p. Le Haut-Canada est l'ancien nom de la province de l'Ontario.

⁸ LALONDE, « Les relations juridiques Église-État au Québec », p. 84. **Dénomination** : Église particulière au sein du protestantisme : anglicane, méthodiste, baptiste, etc. **Rectory** : Paroisse anglicane dirigée par un pasteur appelé « recteur », et qui correspond au curé dans l'Église catholique.

⁹ POULIOT, *Traité de droit fabricien et paroissial*, p. 5-6.

Au Canada, la liberté religieuse fut donc obtenue par les protestants dissidents, et surtout les méthodistes, au détriment de l'Église anglicane¹⁰. C'était le fruit d'une lutte politique entre protestants. Les catholiques n'ont pas directement participé à ce mouvement de libéralisation religieuse, mais ils en ont profité indirectement. En vertu de la loi civile, l'Église catholique était une « dénomination chrétienne » parmi d'autres, donc tout aussi libre que les autres Églises protestantes.

Les ultramontains canadiens-français croyaient que l'Église catholique disposait au Canada d'une pleine liberté reconnue par le droit constitutionnel en vertu du Traité de Capitulation (1760), du Traité de Cession (1763), de l'Acte de Québec (1774) et de plusieurs autres décisions judiciaires et administratives des autorités coloniales et impériales¹¹. Il n'y a jamais eu au Canada de concordat formel entre l'Église et l'État. Mais les ultramontains soutenaient que les concessions qui avaient été faites à l'Église catholique par les autorités coloniales britanniques constituaient une sorte de concordat tacite, une forme de reconnaissance officielle du catholicisme comme « Église établie » et non pas comme simple « association volontaire ». Dans cette optique, ils interprétaient la loi de 1852 d'une curieuse manière. À leurs yeux, il ne s'agissait pas d'une mesure de laïcisation de l'État, mais plutôt d'une reconnaissance institutionnelle de toutes les Églises chrétiennes avec leurs droits ecclésiastiques particuliers; comme si toutes les dénominations, y compris la « dénomination » catholique avaient désormais le statut d'Église établie¹².

À cette époque, l'expression « liberté de cultes » était généralement comprise dans le sens de la neutralité religieuse de l'État. Mais au Québec, les ultramontains employaient cette expression dans un autre sens, comme une sorte de concordat étendu à toutes les Églises chrétiennes, qu'elles soient protestantes ou catholique. D'après eux, cette reconnaissance légale de la liberté de l'Église catholique incluait en soi la reconnaissance de la primauté du droit canon sur le droit civil dans les matières spirituelles et mixtes, pour les citoyens de religion catholique.

¹⁰ **Méthodisme** : Regroupement d'Églises protestantes autonomes de tradition calviniste qui s'inspire de la « méthode spirituelle » du prédicateur anglais John Wesley (1703-1791). De tendance *whig* (libérale) sur le plan politique, elle se distinguait par son approche évangélique et son combat social contre la pauvreté, l'ignorance et l'esclavage.

¹¹ Simon Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, 409 p.

¹² Les protestants croient qu'il n'y a qu'une seule Église du Christ, mais qu'aucune dénomination ne peut prétendre l'incarner parfaitement. Cette Église du Christ était unie et visible aux temps des apôtres, mais elle s'est rapidement divisée en plusieurs dénominations, qui ont toutes une certaine valeur, mais qui sont également toutes incomplètes. La véritable Église du Christ est invisible. Elle redeviendra peut-être visible à la fin des temps, lors du retour du Christ sur terre. D'ici là, les protestants travaillent à la réunification des églises chrétiennes par le dialogue œcuménique, mais en étant conscient qu'elle ne se réalisera que dans un avenir utopique ou eschatologique.



Monseigneur Louis-François Laflèche
(Trois-Rivières).
Bibliothèque et Archives nationales
du Québec - No de réf P1000,S4,D83,PL19

Le juriste ultramontain Siméon Pagnuelo écrivait que l'expression « liberté de cultes » n'avait pas au Canada le même sens qu'en France : « Comme les expressions *liberté religieuse*, *liberté de cultes* sont souvent employées dans ce livre et que je les invoque en faveur de l'Église catholique en Canada, je déclare ne pas les comprendre dans le sens condamné par l'encyclique et le *Syllabus* de 1864¹³. » Dans le cadre de l'affaire Guibord, dont nous reparlerons plus loin, Mgr Bourget invoquait également le principe de la liberté religieuse pour soustraire l'Église à l'autorité de l'État : « Attendu que le libre exercice des cultes chrétiens et leur égalité devant la loi sont reconnus (...) Il est déclaré que toutes les restrictions apportées au libre exercice du culte catholique romain et à l'adoption des canons et

autres règles (...) sont abolies nonobstant toute loi, coutume ou usage (du droit civil) à ce contraire¹⁴. » Pour sa part, Mgr Laflèche affirmait que le principe de la liberté de cultes comportait la reconnaissance par l'État de tous les droits et privilèges revendiqués par l'Église : « Quand une religion est admise, on admet par raison de conséquence les principes et les règles d'après lesquels elle se gouverne. Conséquemment, la religion catholique étant admise (au Canada), l'État admet l'autorité qui la gouverne (...) Cette puissance (spirituelle) a un pouvoir et des attributions qu'elle a reçus de Dieu, et qui ne dépendent pas des gouvernements de la terre, et ceux-ci ne doivent pas avoir la prétention de les partager, ni de les limiter à leur gré¹⁵. »

De son côté, Mgr Taschereau pensait que les ultramontains surestimaient le statut juridique de l'Église catholique au Canada. D'après lui, le pouvoir anglo-protestant reconnaissait la liberté de l'Église catholique *de facto*, mais non *de jure*. Cette liberté était certes enviable en comparaison des autres pays, mais elle restait fragile car elle ne reposait que sur une simple tolérance politique plutôt que sur un plein droit constitutionnel. L'archevêque faisait une mise en garde : « En fait, d'un moment à l'autre la guerre (religieuse) peut se déclarer. Il ne faut pas oublier que les protestants, qui sont en minorité dans notre province, ont pour appui tous les protestants du Canada et de l'Angleterre. (...) le traité de 1763 (...) renferme cette clause : *Les nouveaux sujets catholiques de l'Angleterre professeront le culte de leur religion selon le rite de l'Église romaine, autant que le permettront les lois de la Grande-Bretagne*. Qui ne comprend

¹³ *Ibid.*, p. X.

¹⁴ Bourget à Taschereau, *Acte pour mieux définir et assurer le libre exercice des cultes chrétiens en cette province* (projet), 2 décembre 1875, AAQ 26CP-12 : 33.

¹⁵ Mgr Louis-François Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, Imprimerie de G. Désilets et frères, 1882, p. 144.

tout ce qu'il y a de formidable dans cette dernière partie, même pour notre culte proprement dit? Ce n'est qu'à force de patience et de prudence que nous sommes arrivés à l'état de liberté religieuse que bien des peuples nous envient¹⁶. »

Les nombreux litiges qui divisaient l'épiscopat québécois découlaient tous plus ou moins de la question du fondement juridique de la liberté de l'Église catholique au Canada. Simple tolérance ou plein droit constitutionnel? Fragile liberté *de facto* ou solide liberté *de jure*? Mais le problème était plus profond, car deux visions du monde se profilaient derrière cette question apparemment contingente. Les prises de position politiques des évêques reposaient sur des perceptions divergentes de la modernité. Les ultramontains avaient tendance à maximaliser la force de l'Église parce qu'ils croyaient possible de rétablir dans le monde moderne une société intégralement catholique, fondée sur l'alliance du trône et de l'autel. Les catholiques libéraux avaient, au contraire, tendance à minimiser la force de l'Église pour justifier l'acceptation de l'irréversible sécularisation du monde moderne. Notons également que Mgrs Bourget et Laflèche envisageaient les problèmes essentiellement dans la perspective du Québec, majoritairement catholique, alors que Mgr Taschereau tenait davantage compte de l'ensemble du Canada, majoritairement protestant.

LA PAROISSE NOTRE-DAME DE MONTRÉAL

L'un des premiers dossiers que le nouvel archevêque de Québec eut à traiter fut le problème du démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal. Le cardinal Alessandro Barnabo, préfet de la Congrégation romaine de la Propagande, demanda à Mgr Taschereau d'agir comme médiateur dans le conflit qui opposait Mgr Bourget aux sulpiciens¹⁷. Cette affaire complexe a été étudiée en profondeur par Roberto Perin¹⁸. C'est pourquoi nous ne l'aborderons ici qu'en rapport avec Mgr Taschereau et la question du fondement juridique des relations entre l'Église et l'État au Canada.

¹⁶ Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau, *Remarques sur le mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada (Rome, 1882)*, Québec, 1882, p. 54.

¹⁷ Taschereau à Bourget, 31 mars 1871, Archives de l'Archevêché de Québec (désormais AAQ) 210A, vol. 29 : 682.

Propagande : La Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi (*Propaganda Fidei*), appelée communément la « Propagande », était le dicastère romain (sorte de ministère) qui s'occupait des Églises des pays non catholiques. Les dicastères sont généralement dirigés par un cardinal-préfet, assisté d'un ou plusieurs secrétaires appelés « *minutantes* ». À titre de pays protestant, membre de l'empire britannique, le Canada releva de la Propagande de 1763 à 1908. Il fut ensuite considéré comme un pays catholique ordinaire dont l'Église relevait de chacun des organismes spécialisés : congrégations du Saint-Office (doctrine), de l'Index (censure), de la discipline des sacrements, des rites, des études, etc. Pierre Hurtubise, Luca Codignola et Fernand Harvey, dir. *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome (1600-1922)*, Sainte-Foy, IQRC, 1999, p. 9 et 21.

¹⁸ Roberto PERIN, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, p. 133-174; *Bourget and the Dream of a Free Church in Quebec (1862-1878)*, thèse de Ph. D. (histoire), Université d'Ottawa, 1975, 412 p.



La communauté des Prêtres de Saint Sulpice avait obtenu, sous le régime français, les titres de curé et de seigneur de l'île de Montréal. Les sulpiciens se sont toujours montrés indépendants de l'évêque de Québec. Ils ont mal accepté la nomination de Mgr Jean-Jacques Lartigue comme évêque auxiliaire de Québec avec responsabilité sur le district de Montréal (1820), mais ils durent néanmoins se soumettre à l'autorité de l'ordinaire après l'érection du diocèse de Montréal (1836)¹⁹. L'unique paroisse Notre-Dame de Montréal couvrait toute l'île. Les sulpiciens desservaient plusieurs églises annexes, mais celles-ci n'avaient pas de prêtres résidents, car la règle de leur société sacerdotale imposait la vie commune. Les sulpiciens devaient donc retourner à chaque soir dans leur maison, près de l'église Notre-Dame. En 1860, Mgr Bourget décida de diviser le territoire de l'île de Montréal en plusieurs paroisses, suivant les règles du droit commun de l'Église²⁰. Les sulpiciens s'opposèrent à la perte de leurs privilèges et firent appel à Rome. Mais la Propagande permit à Mgr Bourget de démembrer la paroisse Notre-Dame par un décret du 22 décembre 1865²¹.

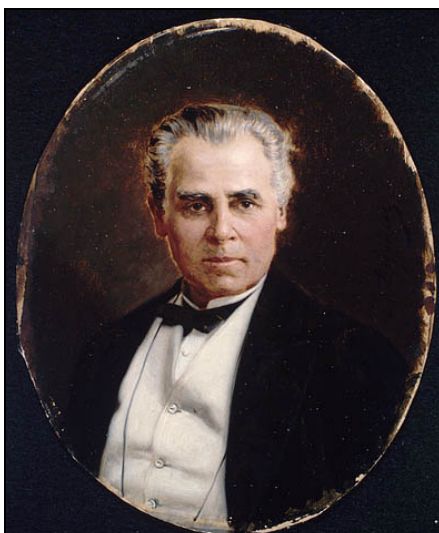


Le Vieux Séminaire de Saint-Sulpice, au 116 Notre-Dame Ouest, à Montréal. Construit en 1684 sur des plans de François Dollier de Casson. Auteur : Jean Gagnon, 2012 (Wikipédia)

¹⁹ Gilles CHAUSSÉ, *Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal*, Montréal, Fides, 1980, p. 11-46.

²⁰ Léon POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, tome V, Montréal, Bellarmin, 1977, p. 11-46.

²¹ Léon POULIOT, « Il y a cent ans : le démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal », *RHAF*, vol. 19, n° 3 (décembre 1965) : 350-383.



Le chef des conservateurs au Québec
Sir George-Étienne Cartier.
Crédit: Bibliothèque et archives Canada,
Acc. No. 1948-100-1.

Les sulpiciens demandèrent aux tribunaux civils de bloquer l'érection des nouvelles paroisses sous prétexte que l'État ne leur accordait pas le droit de tenir les registres d'état civil²². L'avocat de Saint-Sulpice était nul autre que George-Étienne Cartier, le chef du parti conservateur au Québec²³. Cartier plaidait que l'érection canonique d'une paroisse ne lui conférait pas *ipso facto* la personnalité juridique sur le plan civil, et donc le droit de tenir les registres d'état civil²⁴. En vertu du droit français d'ancien régime, toujours en vigueur dans le Bas-Canada, la procédure d'érection d'une paroisse n'était pas, d'après lui, un acte purement ecclésiastique, mais un acte de juridiction mixte Église-État. L'argument de George-Étienne Cartier était de type gallican, car il tendait à subordonner l'autorité de l'Église à celle de l'État dans la procédure d'érection

des paroisses. De plus, le fait qu'une communauté religieuse ait recours aux tribunaux civils pour casser une décision ecclésiastique constituait un « appel comme d'abus », une procédure gallicane d'ancien régime condamnée par le *Syllabus* (n° 41).

Selon Mgr Bourget, les sulpiciens devaient simplement obéir à l'ordinaire²⁵. Cependant, le véritable enjeu du litige était plutôt le règlement de la dette de 400 000\$ contractée par la fabrique Notre-Dame pour la construction des églises annexes²⁶. Le problème du démembrement était finalement plutôt prosaïque, mais il soulevait l'importante question du rapport de primauté entre le droit civil et le droit canon. Partant du principe que l'Église catholique bénéficiait au Canada d'une pleine liberté garantie par la constitution, Mgr Bourget soutenait que l'autorité civile devait automatiquement reconnaître une paroisse érigée par l'autorité ecclésiastique. Considérant que les droits de l'Église ne reposaient que sur une simple tolérance du pouvoir anglo-

²² **Registres d'état civil** : Document public dans lequel on inscrit les naissances, les mariages et les décès. Au Québec, l'État a confié jusqu'en 1994 aux clergés catholique et protestant la tenue des registres d'état civil, qui ne doivent pas être confondus avec les registres ecclésiastiques.

²³ Rappelons qu'avant les années 1930, il n'y avait pas encore de distinction entre les ailes fédérale et provinciale des partis politiques. George-Étienne Cartier avait autant d'autorité sur les députés conservateurs québécois à Ottawa qu'à Québec.

²⁴ George-Étienne Cartier, Joseph-Ubalde Beaudry et al. *Observations respectueusement soumises par la Fabrique Notre-Dame de Montréal à sa Grâce Mgr l'Archevêque de Québec, délégué par le Saint-Siège apostolique*, mai 1872, Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal (désormais ACAM) 901.141-371.20, p. 3-4.

²⁵ Mgr Bourget, *Mémoire de l'Évêque de Montréal concernant le Rescrit Apostolique adressé à S.G. Mgr É.-A. Taschereau, Archevêque de Québec spécialement chargé par la S.C. de la Propagande de s'enquérir des difficultés soulevées au sujet du démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal*, 14 avril 1871, AAQ 26 CP (diocèse de Montréal), vol. 9 : 117A, p. 17-18.

²⁶ Cartier et al. *Observations...*, p. 5.

Fabrique : Corporation civile qui administre les immeubles d'une paroisse. Le conseil de fabrique, qui vote les décisions financières, est présidé par le curé et composé de laïcs élus par cooptation que l'on appelle « marguilliers ».

protestant, Mgr Taschereau pensait, au contraire, que le droit civil primait sur le droit canon. Même s'il n'appréciait sans doute pas leur insoumission à l'autorité épiscopale, Mgr Taschereau donnait raison aux sulpiciens du point de vue strictement légal, car leur théorie juridique gallicane allait dans le sens de sa vision des rapports entre l'Église et l'État au Canada.



FEU L'HON. JOS. UBALDE BAUDRY.—D'APRÈS UNE PHOTOGRAPHIE PAR GRENIER.

Feu L'Hon. Jos. Ubalde Baudry.

Auteur : Grenier, Henry-N.

Tiré de : L'Opinion publique Vol. 7, no 5

(3 février 1876), p. 58 PER O- 104;

MIC A209

Source : BAnQ P560,S2,D1,P67

Le juge Joseph-Ubalde Beaudry, un conservateur modéré proche de George-Étienne Cartier, publia le *Code des curés*, un traité de droit paroissial qui défendait la position de Mgr Taschereau et de Saint-Sulpice²⁷. L'auteur se présentait comme un bon catholique. Il condamnait les doctrines jansénistes, parlementaires et gallicanes qui reconnaissaient aux tribunaux civils une certaine autorité sur les affaires ecclésiastiques. Mais il précisait que « l'appel comme d'abus » était une procédure judiciaire qui avait existé au temps de la Nouvelle-France et qu'elle restait encore en vigueur en vertu de l'Acte de Québec, qui avait rétabli l'ancien droit français. La primauté du droit civil sur le droit canon était un fait malheureux, écrivait-il, mais c'était néanmoins l'état du droit canadien. Selon Beaudry, l'Église catholique ne bénéficiait pas d'une pleine liberté légale, car la fameuse clause « en tant que les lois d'Angleterre le permettent », incluse dans le Traité de Paris et reprise en d'autres termes par l'Acte de Québec, faisait toujours partie de la cons-

titution. La Confédération de 1867 n'avait pas modifié la situation, car la province de Québec, bien que majoritairement catholique, restait subordonnée aux autorités fédérales et impériales, majoritairement protestantes. Le juge Beaudry affirmait que les bonnes relations qui régnaient entre l'Église et l'État au Québec ne devaient pas faire illusion : la province n'était pas constitutionnellement un régime de chrétienté. La liberté de l'Église reposait sur un fragile état de fait politique plutôt que sur un solide régime légal d'union du trône et de l'autel. Beaudry en concluait qu'un évêque pouvait certes ériger une paroisse sur le plan canonique, mais que c'était l'État qui avait le pouvoir de lui conférer la personnalité juridique sur le plan civil, et donc de lui confier la tenue des registres d'état civil.

²⁷ Joseph-Ubalde Beaudry, *Code des curés, marguilliers et paroissiens, accompagnées de notes historiques et critiques*, Montréal, La Minerve, 1870, 303 p.

Mgr Bourget voulait censurer certains passages du *Code des curés* pour éviter que les thèses gallicanes exposées dans cet ouvrage ne s'imposent dans les lois et la jurisprudence²⁸. Mais l'archevêque de Québec s'y opposait pour « ne point pousser à bout cet auteur qui, malgré quelques erreurs, est animé de bonnes intentions et qui pourrait causer beaucoup de mal une fois qu'il aurait été poussé à bout²⁹ ». Mgr Taschereau recommandait de ménager les laïcs modérés pour ne pas provoquer un ressac anticlérical. L'évêque de Montréal soumit néanmoins l'ouvrage du juge Beaudry à l'étude de la Congrégation de l'Index, qui refusa de le censurer à la grande joie de Mgr Taschereau³⁰. Au fond, l'archevêque de Québec partageait l'opinion du juge Beaudry sur la fragilité du fondement légal des rapports entre l'Église catholique et l'État canadien³¹.



Siméon Pagnuelo

Un juriste ultramontain

Tiré de Montreal : its history, to which is added biographical sketches, with photographs, of many of its principal citizens / by Rev. J. Douglas Borthwick... ; [photographs from the studio of Inglis, Montreal]. Montreal : published by Drysdale and Co., stationers and booksellers, 1875 ill. en regard de la page 105 MIC/B524\00188 GEN.

Source BANQ

Un conseiller juridique de Mgr Bourget, Maître Siméon Pagnuelo, rédigea des *Études historiques et légales sur la liberté de l'Église en Canada* pour réfuter l'opinion du juge Beaudry³². Il soutenait que la clause « en tant que les lois d'Angleterre le permettent » ne visait pas à restreindre les droits de l'Église, mais seulement à préciser que le catholicisme n'était plus la religion d'État dans la nouvelle colonie britannique. Pagnuelo interprétait bizarrement cette clause comme une sorte de loi de séparation des deux puissances plutôt que comme une mesure d'oppression religieuse. D'après lui, l'Angleterre n'avait jamais voulu persécuter l'Église catholique au Canada. Ce sont, dit-il, les autorités coloniales plutôt que les autorités métropolitaines qui portent la responsabilité des brimades subies par les catholiques sous le régime anglais. Pagnuelo concluait que l'Église bénéficiait au Canada d'une pleine liberté constitutionnelle, et que le droit civil ne pouvait en conséquence restreindre la portée du droit canon. D'après lui, la paroisse n'était pas une institution mixte (Église-État), et l'érection canonique d'une paroisse par un évêque comportait en soi l'attribution des effets civils, y compris la tenue des registres d'état civil.

²⁸ Bourget à Taschereau, mars 1871, AAQ 26 CP, vol. 11 : 113; Jacques Grisé, *Les conciles provinciaux de Québec (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, p. 259-262.

²⁹ Taschereau à Bourget, 24 mars 1871, AAQ 210A, vol. 29 : 673.

³⁰ Taschereau à Beaudry, 18 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 549.

³¹ Taschereau à Sacconi (Rome), 23 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 555-556.

³² Siméon Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté de l'Église en Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, 409 p.

Mgr Bourget louangea l'ouvrage de Siméon Pagnuelo³³. Mgr Taschereau félicita également l'auteur, comme tous les évêques de la province³⁴. Cependant, il lui reprocha de « se montrer trop sévère à l'égard de ceux qui pensent que certaines de nos lois ne sont pas tout-à-fait ce que nous désirons tous qu'elles soient³⁵ ». Taschereau mettait Pagnuelo en garde contre « les dangers que peut rencontrer le zèle » dans la défense des droits de l'Église, et il lui rappela que « l'idéal de ce qui devrait être tend à faire oublier la réalité³⁶ ».

Les évêques de Montréal et Rimouski invitèrent leurs collègues à se prononcer sur le fondement juridique des rapports entre l'Église et l'État, et sur la nature de la procédure d'érection des paroisses³⁷. Mgrs Joseph Guigues (Ottawa) et Charles LaRocque (Saint-Hyacinthe) répondirent qu'ils ne disposaient pas de canonistes suffisamment compétents pour trancher la question. Mgrs Bourget (Montréal), Laflèche (Trois-Rivières) et Langevin (Rimouski) affirmèrent que l'érection d'une paroisse était de juridiction purement ecclésiastique, et que l'État devait obligatoirement lui conférer l'existence civile en vertu du principe de la liberté des cultes chrétiens reconnu par la constitution canadienne³⁸. Mgr Taschereau présenta à ses suffragants les *Réponses de quelques théologiens de Québec*, en l'occurrence le grand-vicaire de l'archidiocèse, Charles-Félix Cazeau, et le doyen de la Faculté de théologie de l'Université Laval, Benjamin Pâquet³⁹.

Le mémoire de l'archevêché de Québec était très étoffé. Il ne tranchait pas directement la question du fondement juridique de la liberté de l'Église au Canada, mais les *Réponses* allaient dans le sens d'une liberté *de facto* plutôt que *de jure*. Selon les auteurs, le droit gallican sur la procédure d'érection des paroisses avait été introduit au Canada par le Conseil Souverain (1663) et confirmé par une loi du Parlement du Bas-Canada (1795). En conséquence, une paroisse érigée par la seule autorité ecclésiastique n'était pas une personne morale en droit civil tant que son existence n'avait pas été confirmée par un acte de l'État, en l'occurrence une proclamation du lieutenant-gouverneur de la province. Les sulpiciens avaient donc raison d'affirmer qu'une paroisse purement canonique n'avait pas le droit de tenir les registres d'état civil ni d'organiser

³³ Mgr Bourget, « Circulaire au clergé concernant un ouvrage intitulé *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada* par M. l'avocat Pagnuelo », 19 mars 1872, cité par Pagnuelo au début de son livre, sans numéro de page.

³⁴ Préface des *Études historiques et légales*...

³⁵ Taschereau à Pagnuelo, 4 avril 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 196.

³⁶ Taschereau à Pagnuelo, 6 mai 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 221.

³⁷ Joseph Desautels (vicaire-général du diocèse de Montréal) aux Éminentissimes Cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagande, 12 juillet 1872, ACAM 901.141-872.4, p. 6.

³⁸ *Ibid.*, p. 6-7. Extrait des réponses de M. le Vicaire-Général de Rimouski (Edmond Langevin) : « La loi civile prétend-elle établir ou simplement reconnaître les fabriques? », s.d., ACAM 901.141-872.9 et 872.10, 6 p.

³⁹ *Réponses de quelques théologiens de Québec aux questions posées par Mgr de Montréal et Mgr de Rimouski, lesquelles doivent être discutées par les Évêques de la Province ecclésiastique de Québec dans leur assemblée du mois d'octobre 1871*, 19 p. Ce document fut publié par les ultramontains sans permission épiscopale dans *Quelques considérations sur les réponses de quelques théologiens de Québec aux questions posées par Mgr de Montréal et Mgr de Rimouski*, par la Rédaction du *Franc-Parleur*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873, 55 p.

un conseil de fabrique. Les théologiens de Québec constataient la primauté du droit civil sur le droit canon en matière paroissiale, mais ils évitaient soigneusement de condamner cet état de fait. Ils recommandaient au contraire de maintenir le statu quo pour éviter de « rompre l'union qui existe en l'Église et l'État⁴⁰ ». Cette situation, disaient-ils, ne constitue pas un empiètement du pouvoir civil sur les droits de l'Église, « puisque tout s'est réglé de gré à gré, et le plus souvent à la demande de l'autorité religieuse dans notre pays⁴¹ ».

Les ultramontains reprochaient aux « théologiens de Québec d'accepter le gallicanisme politique comme une réalité légale et comme une nécessité pacifique et pacifiante [sic]⁴² ». Leurs *Réponses*, disaient-ils, ne tenaient pas compte des propositions suivantes, condamnées dans le *Syllabus*⁴³ :

19. Il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église.

20. La puissance ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans la permission et l'assentiment du gouvernement civil.

26. L'Église n'a pas le droit naturel et légitime de posséder.

À titre de médiateur, l'archevêque de Québec invita Mgr Bourget et Saint-Sulpice à exposer leurs points de vue⁴⁴. À l'évêché de Montréal, on doutait de la neutralité de l'archevêque dans cette affaire. Le vicaire-général Desautels écrivit à la Propagande qu'il y avait dans l'Église canadienne « deux courants d'idées », et que Mgr Taschereau appartenait au même « parti » que les sulpiciens, soit « le parti gallican et libéral⁴⁵ ».

Selon le supérieur du Séminaire de Saint-Sulpice, M. Joseph-Alexandre Baile, le démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal soulevait huit difficultés⁴⁶ :

1. Le décret de 1865 accordait à l'évêque la permission de démembrer la paroisse, mais il ne lui ordonnait pas de le faire.

2. La fabrique de Notre-Dame, qui était lourdement endettée, se voyait privée d'une grande partie de ses biens et de ses revenus.

3. Le démembrement perturberait la vie commune des sulpiciens, qui deviendraient des curés de paroisses.

4. La population de Montréal appréciait les sulpiciens et s'opposait au démembrement.

5. Les Irlandais de l'église Saint-Patrick craignaient d'être noyés dans des paroisses canadiennes-françaises.

6. La loi civile ne permettait pas de démembrer une paroisse endettée.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Quelques considérations sur les Réponses de quelques théologiens de Québec...*, p. 2.

⁴³ *Ibid.*, p. 38. La numérotation correspond à celle du *Syllabus*.

⁴⁴ Taschereau à Bourget et Baile (Saint-Sulpice), 31 mars 1871, AAQ 210A, vol. 29 : 682.

⁴⁵ Desautels à la Propagande, 12 juillet 1872, ACAM 901.141-872.4, p. 8.

⁴⁶ Baile à Taschereau, 13 avril 1871, ACAM 901.141-871.11.

7. L'autorité publique refuserait d'accorder les registres d'état civil aux dix nouvelles paroisses créées par l'évêque.

8. Le bon fonctionnement de la communauté exigeait que le supérieur de Saint-Sulpice préside aux assemblées de la fabrique Notre-Dame, ce qui n'était pas prévu ni par le projet de démembrement ni par la loi civile.

M. Baile considérait que la manière unilatérale de procéder de Mgr Bourget violait les droits de propriété de Saint-Sulpice⁴⁷. Il ajoutait que le démembrement risquait d'envenimer les relations entre l'Église et l'État parce qu'il choquait l'opinion publique anglo-protestante⁴⁸. Baile proposa un compromis : concéder à l'évêque les cinq paroisses déjà desservies par des prêtres diocésains et conserver à Saint-Sulpice les cinq autres à titre de succursales de la paroisse Notre-Dame (le projet de Mgr Bourget ne laissait aux sulpiciens que l'église Notre-Dame, située dans l'actuel Vieux-Montréal)⁴⁹.

Mgr Bourget rejeta la proposition en accusant les sulpiciens de vouloir se soustraire à l'autorité diocésaine⁵⁰. L'évêque de Montréal répondit à M. Baile que⁵¹ :

1. Le Saint-Siège veut le démembrement pour le bien spirituel d'une ville en pleine expansion.

2. La dette de la fabrique, qui ne s'élève qu'à 154 000\$, est due au Séminaire de Saint-Sulpice et le démembrement ne diminue pas réellement les revenus de la fabrique⁵².

3. Les bienfaits spirituels du démembrement pour la population l'emportent sur les inconvénients causés à la vie commune des sulpiciens.

4. Les Montréalais approuvent la création de nouvelles paroisses.

5. L'évêque laissera aux Irlandais l'usage exclusif de l'église Saint-Patrick.

6. La dette d'une paroisse est un obstacle juridique au démembrement, mais non celle d'une fabrique, car la loi fait une distinction entre la paroisse et la fabrique.

⁴⁷ Baile à Taschereau, 3 mai 1871, ACAM 901.141-871.13.

⁴⁸ Réponse de la Fabrique de Montréal au mémoire de Mgr Desautels (vicaire-général de Montréal), AAQ 26 CP (diocèse de Montréal) f100, p. 9 et 14.

⁴⁹ Baile à Taschereau, 22 avril 1871, ACAM 901.141-871.12; Rapport des entrevues qui ont eu lieu à Montréal en présence de Mgr l'Archevêque de Québec, Délégué du Saint-Siège, entre l'Évêque de Montréal et les représentants du Séminaire de Montréal au sujet des difficultés concernant le démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal, 2 au 13 mai 1871, ACAM 901.141-871.17, 13 p.

⁵⁰ Moyens de conciliation proposés par l'Évêque de Montréal pour répondre au désir du Saint-Siège de voir la paix se rétablir entre l'Évêque de Montréal et le Séminaire de Saint-Sulpice, 12 mai 1871, AAQ 26 CP (diocèse de Montréal), vol. 9 : 118, p. 7.

⁵¹ Réponse de l'Évêque de Montréal aux difficultés faites par le Séminaire de Saint-Sulpice contre le démembrement de la paroisse de Notre-Dame, avril 1871, AAQ 26 CP (diocèse de Montréal), f101 à f110, 19 p.

⁵² Ce point controversé du litige fut davantage étayé par les avocats de Mgr Bourget : Maîtres Trudel, de Montigny, Cherrier, Pagnuelo et Taillon, *Remarques sur les observations respectueusement soumises par la Fabrique de Notre-Dame de Montréal à Sa Grâce Monseigneur l'Archevêque de Québec, délégué par le Saint-Siège apostolique*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1871, 36 p.; et *Réplique à la réponse fournie par la Fabrique de Montréal aux remarques faites par Mgr de Montréal sur les observations soumises de la part de la Fabrique à Sa Grâce Mgr l'Archevêque de Québec*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1871, 28 p.

7. Les protonotaires ne peuvent pas légalement refuser les registres d'état civil aux nouvelles paroisses, car l'érection canonique d'une paroisse emporte sa reconnaissance civile par l'État en vertu du principe que la reconnaissance d'un corps (l'Église) comporte la reconnaissance de ses parties (les paroisses) suivant les règles propres à ce corps.

8. L'évêque accepte que les sulpiciens demandent à la Législature provinciale d'instituer leur supérieur président *ex officio* de la fabrique Notre-Dame.

Le rapport de Mgr Taschereau à la Propagande approuvait largement le Séminaire de Saint-Sulpice⁵³. L'archevêque admettait que le démembrement de l'unique paroisse de Montréal était nécessaire à cause de la croissance de la ville, mais il reprochait à Mgr Bourget d'avoir spolié les biens des sulpiciens, d'avoir perturbé leur vie communautaire et de ne pas avoir tenu compte du problème de la dette. « Le Séminaire, conclut-il, a peut-être exagéré dans la manière dont il a présenté ses réclamations et protestations; (mais) je ne comprends pas comment l'évêque (de Montréal) a pu enlever ces biens au Séminaire. Il me semble préférable que la division de la paroisse de Notre-Dame ne soit pas faite en paroisses distinctes, mais en succursales⁵⁴. »

La Propagande suivit la recommandation de Mgr Taschereau en émettant un deuxième décret (30 juillet 1872) pour réduire temporairement les dix nouvelles paroisses diocésaines au rang de succursales de l'unique paroisse Notre-Dame, en attendant que les obstacles juridiques qui empêchaient le démembrement soient levés⁵⁵. Mgr Bourget demanda aux curés des nouvelles paroisses diocésaines de présenter une requête en Cour Supérieure pour obtenir la tenue des registres d'état civil⁵⁶. Le juge Amable Berthelot accorda aux cinq curés diocésains le droit de tenir les registres. Mais les cinq curés sulpiciens présentèrent une requête séparée, et le juge Robert MacKay leur refusa le droit de tenir les registres. Ces deux jugements contradictoires prouvaient que l'état du droit n'était pas clair.

Mgr Bourget demanda à la Législature provinciale de préciser l'état du droit par une résolution déclaratoire stipulant que toute paroisse érigée canoniquement par un évêque était reconnue *ipso facto* par l'État pour les fins civiles. Le gouvernement accepta sans difficulté de régler le problème dans le sens de l'évêque de Montréal. Mais le grand-vicaire Cazeau insista, au nom de l'archevêque de Québec, pour que la Législature adoptât une loi nouvelle plutôt qu'une simple résolution déclaratoire⁵⁷. En pratique, cela ne changeait rien puisque Mgr Bourget obtenait, d'une manière comme de l'autre, la reconnaissance civile des nouvelles paroisses. Mais sur le plan des principes,

⁵³ Mgr Taschereau, *Relatio* (à la Propagande), 19 novembre 1871, et *addendum* du 1^{er} mai 1872, ACAM 901.141-872.1 (en latin); PERIN, *Ignace de Montréal*, p. 158-159.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 3 et 6.

⁵⁵ Taschereau à Bourget et Baile, 15 août 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 274.

⁵⁶ Joseph Desautels, Mémoire du Procureur de Sa Grandeur Mgr l'Évêque de Montréal à la S.C. de la Propagande, 1^{er} janvier 1873, ACAM 901.316-873.2, p. 7-11.

⁵⁷ Cazeau au premier ministre Chauveau, 19 décembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 425.

cela faisait une différence. Une résolution déclaratoire est un texte adopté par le Parlement pour préciser la manière dont les tribunaux devraient interpréter un point ambigu de la loi. Cette procédure vise à clarifier d'avance l'état du droit en vigueur pour éviter une contestation judiciaire, mais ce n'est pas un amendement à la loi. Mais une loi nouvelle ou un amendement à la loi crée un droit nouveau, qui n'existait pas encore. Or Mgr Taschereau avait cherché à convaincre la Propagande que le droit paroissial canadien reposait sur le principe de la primauté de l'État sur l'Église. L'adoption d'une simple résolution déclaratoire lui aurait donné tort, car elle aurait affirmé que le droit canon l'emportait sur le droit civil dans la procédure d'érection des paroisses. Selon le député ultramontain Félix-Xavier-Anselme Trudel, le grand-vicaire Cazeau voulait que le législateur crée un droit nouveau pour préserver à Rome la réputation de « fin juriste » de Mgr Taschereau⁵⁸.



Le premier ministre du Québec
Pierre-Olivier Chauveau (PC)
Auteur : Notman, William, 1826-1891.
Tiré de : L'Opinion publique Vol. 1, no 20
(19 mai 1870), p. 153 PER O-104; MIC
A209. Source : BAnQ N° de notice
0002744131

Acquiesçant à la demande de l'archevêché, le premier ministre Pierre-Olivier Chauveau fit adopter une loi nouvelle, le 24 décembre 1872⁵⁹. Mgr Taschereau semblait avoir définitivement plus de poids que Mgr Bourget auprès du gouvernement. Notons que Taschereau et Chauveau avaient étudié ensemble au Séminaire de Québec et qu'ils étaient restés de bons amis. Mais ce n'est sans doute pas ces liens personnels qui expliquent la décision du premier ministre. En réalité, la classe politique canadienne-française considérait l'archevêque de Québec comme le véritable porte-parole de l'Église catholique au Canada, et non sans raison étant donnés ses appuis à Rome. On respectait et craignait Mgr Bourget, mais on savait que le parti ultramontain n'était pas nécessairement représentatif du Saint-Siège.

La Propagande émit un troisième décret, le 13 mars 1873, pour redonner aux succursales leur statut de paroisses diocésaines⁶⁰. L'évêque de Montréal avait donc remporté la victoire contre les sulpiciens sur le plan pratique, mais l'archevêque de Québec l'avait néanmoins emporté contre les ultramontains sur le plan des principes. Cette affaire avait prouvé que l'Église ne bénéficiait pas d'une pleine liberté juridique, malgré les bonnes dispositions de l'État envers la religion. Le démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal posa

⁵⁸ Arthur Savaète, *Voix canadiennes vers l'abîme*, tome IX : *Mgr Ignace Bourget, deuxième évêque de Montréal, sa vie, ses contrariétés, ses œuvres*, Paris, Arthur Savaète Éditeur, Librairie générale catholique, vers 1913, p. 393-394.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Taschereau à Baile et Bourget, 11 avril 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 461-462.

encore divers problèmes concrets au sujet du partage des biens meubles, mais le volet politique du litige était désormais clos⁶¹.

L'affaire du démembrement était un problème mineur en comparaison des graves conflits qui opposaient alors l'Église à l'État en Europe⁶². Mais elle souleva néanmoins de vives polémiques parce qu'elle touchait à la théologie politique de l'Église. En 1871, l'abbé Alphonse Villeneuve publia *La Comédie infernale*, un violent pamphlet qui dénonçait « le complot satanique qui répandait au Canada les idées gallicanes et libérales par le biais des sulpiciens, de l'Université Laval et de l'archevêché de Québec⁶³ ». Mgr Taschereau fit censurer cet ouvrage par Rome⁶⁴. Pendant ce temps, le polémiste anticlérical Louis-Antoine Dessaulles prenait la défense de Saint-Sulpice au nom du principe de la primauté de l'État sur l'Église⁶⁵.

Mgr Laflèche blâma sévèrement l'attitude de Mgr Taschereau. L'affaire du démembrement, disait-il, n'était pas purement locale, car « elle posait le principe tyrannique de la suprématie de l'État sur l'Église ». À ses yeux, l'évêque de Montréal faisait figure de « défenseur du droit et de la liberté de l'Église », tandis que l'archevêque de Québec était « l'homme qui invoque l'inopportunité et l'exception au droit (...) comme cela s'est vu partout où il ne s'est pas trouvé un homme pour s'élever comme un mur pour la défense de la maison d'Israël⁶⁶ ».

L'opinion de l'évêque de Trois-Rivières peut paraître excessive et réductrice. Le Saint-Siège avait demandé à Mgr Taschereau de résoudre un problème concret et non de trancher la question théorique des rapports entre l'Église et l'État. Toutefois, Roberto Perrin souligne que l'affaire du démembrement était une question pratique qui est devenue politique, voire théologique⁶⁷. Mgr Bourget et les sulpiciens avaient chacun leurs torts. L'évêque traita d'une manière plutôt cavalière le Séminaire de Saint-Sulpice, qui avait rendu de grands services à Montréal. Les sulpiciens commirent une erreur en faisant appel aux tribunaux civils pour s'opposer à leur évêque. Il eût sans doute été

⁶¹ Taschereau à Bourget, 22 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 551; 21 novembre 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 641; 23 décembre 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 678; au cardinal Barnabo (Propagande), 5 mars 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 746-748 (en latin); à Benjamin Pâquet (Rome), 21 août 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 877.

⁶² Mgr LaRocque (Saint-Hyacinthe) au juge Beaudry, 30 janvier 1873, AAQ 210A, 30 CP-I : 163c.

⁶³ Alphonse Villeneuve, *La Comédie infernale ou conjuration libérale aux enfers, par un illuminé*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1871, 532 p.

⁶⁴ Taschereau à Bourget, 20 septembre 1872, AAQ 210A, vol. : 30 : 318; à Villeneuve, 4 octobre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 340; 18 octobre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 353.

⁶⁵ Louis-Antoine Dessaulles, *La Grande Guerre ecclésiastique*, Montréal, Alphonse Doutre, 1873, p. 96-100 et 110-111. Neveu de Louis-Joseph Papineau, l'écrivain et politicien « rouge » Louis-Antoine fut l'un des principaux animateurs de l'Institut canadien de Montréal et l'irréductible adversaire des ultramontains. Yvan Lamonde, *Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895) : un seigneur libéral et anticlérical*, Montréal, Fides, 1994, 369 p.; Jean-Paul Bernard et Yvan Lamonde, « Louis-Antoine Dessaulles », *DBC* en ligne.

⁶⁶ Laflèche à Desautels, *Mémoire du Procureur de Sa Grandeur l'Évêque de Montréal...*, p. 41.

⁶⁷ Roberto PERIN, « Clercs et politiques au Québec (1865-1876) », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 50, n° 2 (avril-juin 1980), p. 189.

possible de régler plus pacifiquement et plus discrètement cette « querelle de clercs ». Mais pourquoi Mgr Taschereau soumit-il à la Propagande un rapport aussi unilatéralement favorable aux sulpiciens? C'est parce que l'affaire du démembrement s'inscrivait dans un contexte plus général de remise en question des rapports entre l'Église et l'État, un contexte lié à d'autres enjeux comme la publication du Programme catholique de 1871 et le projet de fondation d'une université ultramontaine à Montréal. Aux yeux de l'archevêque de Québec, une affirmation trop radicale de la primauté du droit canon sur le droit civil, ne serait-ce que dans un domaine aussi secondaire que la procédure d'érection des paroisses, risquait d'inquiéter les anglo-protestants et les libéraux canadiens-français, et donc de nuire à sa politique de pacification religieuse. En soutenant Saint-Sulpice, Mgr Taschereau se faisait, en outre, un allié de taille pour son projet d'établissement d'une succursale de l'Université Laval à Montréal⁶⁸.

LES ÉCOLES DU NOUVEAU-BRUNSWICK

L'article 93 de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* (AANB 1867) stipule que « la législature (provinciale) pourra exclusivement légiférer sur l'éducation⁶⁹ ». Mais l'article 93.1 précise que « rien dans cette législation ne devra préjudicier à un droit ou privilège conféré par la loi, lors de l'Union (de 1867), à quelque classe particulière de personnes dans la province relativement aux écoles confessionnelles ». L'article 93.3 ajoute que l'on peut « en appeler au gouverneur-général en conseil de tout acte ou décision d'une autorité provinciale affectant l'un quelconque des droits ou privilèges de la minorité protestante (au Québec) ou catholique romaine (dans les autres provinces) ». L'article 93.4 accorde même au Parlement fédéral le pouvoir exceptionnel de légiférer en matière d'éducation : « Lorsqu'on n'aura pas édicté la loi provinciale que, de temps à autre, le gouverneur-général aura jugé nécessaire pour donner la suite voulue au présent article (...) le Parlement du Canada (...) pourra édicter des lois réparatrices pour donner la suite voulue aux dispositions du présent article. »

La province de Québec ne s'est jamais attaquée aux écoles de la minorité anglo-protestante. C'eût été politiquement impensable. À la fin du XIX^e siècle, les Canadiens français se souvenaient encore de 1837. Mais les provinces du Nouveau-Brunswick (1871), du Manitoba (1890) et de l'Ontario (1912) ont essayé d'abolir les systèmes scolaires franco-catholiques qui existaient en vertu d'une loi ou d'une pratique pré-confédérative. Les minorités lésées invoquèrent sans succès les dispositions de l'article

⁶⁸ Notes de Taschereau concernant l'établissement d'une Faculté de Droit à Montréal, septembre 1870, Archives du Séminaire de Québec et de l'Université Laval (désormais ASQUL) 106 n° 10; Taschereau à Bourget, 7 octobre 1870, ASQUL 106 n° 12; à Hamel, 23 novembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 401.

⁶⁹ François CHEVRETTE et Herbert MARX, *Droit constitutionnel. Notes et jurisprudence*, Montréal, PUM, 1982, p. 1648.

93. Le Conseil privé de Londres, tribunal suprême de l'empire britannique, rejeta leur requête et le Parlement fédéral refusa ensuite d'intervenir en leur faveur.



Premier ministre du Nouveau-Brunswick
George Edward King (PL) Jan. 1895
Crédit: Topley Studio / Bibliothèque et
Archives Canada / PA-025797

En 1871, la Législature du Nouveau-Brunswick adopta le « *Common School Act* » pour établir un réseau d'écoles publiques non confessionnelles, financé par une taxe scolaire et dirigé par un Bureau provincial d'éducation⁷⁰. Cette loi remplaçait le *Parish School Act* de 1858, qui laissait aux localités une grande autonomie dans le domaine de l'éducation. La loi scolaire de 1858 n'établissait pas un système d'écoles confessionnelles (*separate school*) comme au Québec ou en Ontario. Mais en pratique, les écoles publiques, subventionnées par l'État, fonctionnaient sur une base confessionnelle en vertu d'un article qui interdisait d'enseigner une religion contraire à la conscience des enfants et de leurs parents. Le premier ministre du Nouveau-Brunswick, le libéral George Edward King (1870-1878), voulait abolir les écoles confessionnelles ou séparées pour renforcer « l'unité nationale »⁷¹. La loi allait jusqu'à interdire aux enseignants de porter tout signe religieux distinctif, ce qui revenait à exclure les religieux et les

religieuses catholiques du système d'éducation publique à cause de leurs costumes. Les catholiques qui refusaient d'envoyer leurs enfants aux écoles communes devaient tout de même payer la taxe scolaire. Les écoles privées catholiques restaient permises, mais les Acadiens étaient généralement trop pauvres pour en défrayer les coûts.

Notons que dans le contexte anglo-protestant, l'expression « école commune » signifie une école chrétienne neutre sur le plan confessionnel (*undenominational*). Cette école pouvait dispenser un certain enseignement religieux fondé sur les principes communs à toutes les Églises chrétiennes. Les élèves pouvaient, par exemple, réciter le *Notre Père*, mais pas le *Je vous salue Marie*. Il était permis de faire connaître la Bible, mais non les dogmes ou les rites d'une église particulière. Dans cette optique, l'Église catholique était considérée comme une dénomination chrétienne parmi d'autres. L'école commune répondait sans doute aux besoins des protestants, qui ne pouvaient s'offrir des écoles publiques propres à chacune de leurs nombreuses dénominations.

⁷⁰ Peter Michael TONER, *The New Brunswick Separate School Issue (1864-1876)*, mémoire de M.A., Université du Nouveau-Brunswick, 1967, 182 p.; Gaétan Mignault, *La crise scolaire de 1871 à 1875 au Nouveau-Brunswick : un produit de la Confédération*, Richiboucto (N-B), Éditions du Beau Bassin, 2013.

⁷¹ Thomas William ACHESON, « George Edward King », DBC en ligne.

Toutefois, les catholiques ne pouvaient pas à cette époque s'intégrer dans ce « christianisme commun », œcuménique avant l'heure.

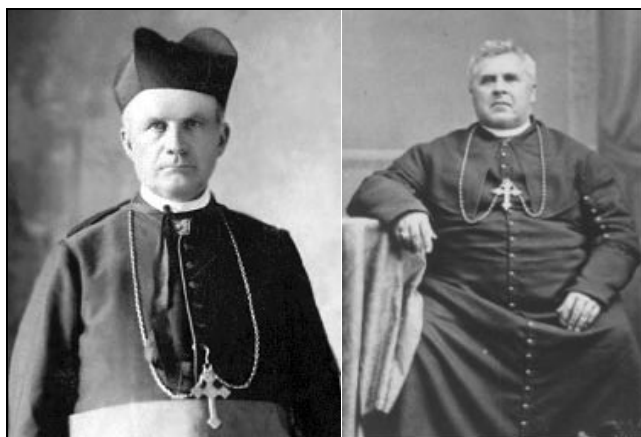
Les évêques du Nouveau-Brunswick, Mgrs John Sweeny (Saint-Jean) et James Rogers (Chatham) combattirent vigoureusement la loi, avec l'aide des députés fédéraux d'origine irlandaise, Timothy Warren Anglin (libéral) et John Costigan (conservateur)⁷². Les députés acadiens restèrent stratégiquement à l'arrière scène de cette bataille pour éviter que la cause de la religion catholique ne soit trop associée à celle de la langue française. La querelle scolaire provoqua une émeute qui fit deux morts à Caraquet en 1875⁷³. Le Parlement fédéral rejeta deux motions de désaveu de la loi scolaire du Nouveau-Brunswick. Le premier ministre du Canada, John A. Macdonald, tergiversait sous prétexte de laisser aux tribunaux le temps de trancher la question de la constitutionnalité du *Common School Act*. Dans l'arrêt *Maher vs Town of Portland* (1874), le Comité judiciaire du Conseil privé de Londres refusa d'appliquer l'article 93.1 de l'AANB en disant que les termes du *Parish School Act* (1858) étaient trop vagues pour conclure qu'un système d'écoles confessionnelles existait dans la province en vertu d'une loi pré-confédérative⁷⁴. Les écoles publiques confessionnelles existaient *de facto*, mais non *de jure*. En 1875, Mgr Sweeney conclut, à contrecœur, une entente avec le gouvernement provincial pour préserver un certain enseignement religieux catholique dans les écoles publiques. Les évêques du Nouveau-Brunswick acceptaient le principe des écoles neutres en échange du droit d'enseigner le catéchisme une demi-heure par semaine, mais en dehors du temps régulier de classe. Les frères et les sœurs pouvaient également continuer d'enseigner dans les écoles publiques avec leurs costumes ecclésiastiques, mais à condition de ne pas parler de religion.

Les députés conservateurs du Québec n'ont soutenu la cause des écoles catholiques du Nouveau-Brunswick que du bout des lèvres. George-Étienne Cartier et Hector Langevin ont défendu la politique de non intervention de Macdonald sous prétexte de respecter la juridiction des provinces en matière d'éducation. Ils prétendaient que le désaveu de la loi scolaire du Nouveau-Brunswick risquait d'ouvrir éventuellement la porte à une ingérence fédérale dans le système d'éducation québécois. Quelques députés conservateurs de tendance ultramontaine, comme Rodrigue Masson et Joseph-Hyacinthe Bellerose, ont défendu plus énergiquement les écoles catholiques du Nouveau-Brunswick. Les libéraux d'Antoine-Aimé Dorion ont appuyé les motions d'Anglin et Costigan, quoi que pour embêter le gouvernement conservateur plutôt que par conviction. Le gouvernement libéral d'Alexander Mackenzie (1874-1878) poursuivra d'ailleurs la politique de non intervention de son prédécesseur.

⁷² William M. BAKER, « Timothy Warren Anglin » et David SHANAHAN, « John Costigan », *DBC* en ligne.

⁷³ Clarence LEBRETON, *Louis Mailloux, 15 janvier 1875*, Lévis, Les Éditions de la Francophonie, 2010, 182 p.

⁷⁴ CHEVRETTE et MARX, *Droit constitutionnel*, p. 1616.



Mgrs John Sweeny (Saint-Jean)¹
et James Rogers (Chatham)², N.-B.

1. http://www.ndscacadie.com/origine/popup_photos/3_03.html

2. <http://diocesebathurst.com/site/historique>

L'attitude de Mgr Taschereau fut aussi décevante que celle de George-Étienne Cartier. Mgr Sweeny avait demandé aux évêques du Québec de faire pression sur les députés fédéraux canadiens-français pour qu'ils appuient la motion de désaveu de la loi scolaire du Nouveau-Brunswick⁷⁵. Tout l'épiscopat québécois condamnait cette loi en principe, mais Taschereau et Bourget divergeaient encore une fois d'opinion sur la manière d'agir. Tandis que l'évêque de Montréal accusait publiquement les ministres conservateurs de « trahison »⁷⁶, l'archevêque de Québec tenait un discours plus modéré. Mgr Taschereau signa une lettre pastorale collective pour condamner la loi scolaire du Nouveau-Brunswick⁷⁷. Cependant, il préférait laisser les députés catholiques libres de choisir eux-mêmes le meilleur moyen de combattre la loi, « en observant les règles de prudence (...) avec le moins de danger possible pour la paix religieuse du pays⁷⁸ ». D'après lui, la campagne de presse des ultramontains contre Macdonald et Cartier risquait de favoriser le « parti rouge », de tendance anticléricale : « Votre Grandeur, écrit-il à Mgr Bourget, sait mieux que quiconque que les chefs de l'opposition (libérale) ont longtemps soutenu la thèse que l'éducation doit être ôtée au clergé et laissée aux laïques : aujourd'hui ces mêmes hommes se taisent sur cette question et ils font les zélés pour les catholiques du Nouveau-Brunswick; ils veulent capter la bienveillance de nos fidèles catholiques, mais, une fois montés au pouvoir, ils sauront bien jeter le masque et accomplir les desseins qu'ils cachent pour mieux réussir⁷⁹. »

⁷⁵ TONER, p. 75; Jacques GRISÉ, *Les Conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, p. 270-271.

⁷⁶ *Le Nouveau-Monde*, 1^{er} juin 1872.

⁷⁷ Lettre pastorale des Pères du cinquième concile provincial de Québec (22 mai 1873), *MEQ*, vol. 5 : 161.

⁷⁸ Mgr Taschereau, Circulaire au clergé (18 juillet 1872), *MEQ*, vol. 5 : 119.

⁷⁹ Taschereau à Bourget, 19 septembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 314.



Le ministre fédéral Hector Langevin
(Parti conservateur du Canada)
Credit: William James Topley/BAC/PA-



Louis-Amable Jetté
Député libéral et catholique
Source : BAnQ

L'archevêque de Québec préférait agir plus discrètement. Il demanda privément à Hector Langevin, ministre des travaux publics, et à Pierre-Olivier Chauveau, président du Sénat, de travailler au rappel de cette loi inique, comme ils l'avaient officieusement promis aux évêques⁸⁰. Mais sa démarche ne semble avoir produit aucun effet. Après le jugement du Conseil privé de Londres, le gouvernement Macdonald déclara que l'affaire était close. Mgr Bourget voulait continuer le combat en proposant de réclamer un amendement constitutionnel pour mieux protéger les droits des écoles catholiques. Mgr Taschereau trouvait encore une fois que son collègue de Montréal exigeait trop. Il suggérerait plutôt de présenter une requête pour que le Parlement impérial déclare par résolution que l'AANB devait s'interpréter dans un sens favorable aux droits des minorités religieuses. L'archevêque de Québec reprenait maintenant à son compte l'argument de Cartier et Langevin sur le respect de l'autonomie provinciale en matière d'éducation : « Cette autonomie est un des principes sur lesquels la Province de Québec a le plus insisté, et je n'aimerais pas l'abandonner aujourd'hui. Les catholiques du Nouveau-Brunswick y sont intéressés comme nous, car si nous exposons la Province de Québec à perdre quelqu'un de ses privilèges, toute la population catholique de la puissance aura à en souffrir⁸¹. »

Les ultramontains étaient plus belliqueux. Leurs journaux dénoncèrent vigoureusement la faiblesse de George-Étienne Cartier. Ils se dissocièrent plus ou moins du parti

conservateur en publiant un « programme catholique » qui réaffirmait le principe de la suprématie de l'Église sur l'État. En 1872, le puissant Sir George fut battu dans le comté de Montréal-Est par le candidat du « parti national », Louis-Amable Jetté, un jeune avocat issu du parti libéral, mais qui avait la réputation d'être un bon catholique depuis qu'il avait représenté l'Église au procès Guibord.

L'historien Peter M. Toner reproche aux évêques du Québec d'avoir abandonné les catholiques du Nouveau-Brunswick à leur sort pour préserver l'autonomie provinciale en matière d'éducation⁸². Se plaçant du point de vue « irlandais », il accuse le clergé

⁸⁰ Taschereau à Langevin et Chauveau, 5 mai 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 491-492.

⁸¹ Taschereau à Sweeney, 5 mars 1875, AAQ 210A, vol. 30 : 154.

⁸² TONER, p. iv.

canadien-français d'avoir privilégié les intérêts de leur nationalité, au détriment de ceux des autres catholiques du Canada. Cette critique n'est peut-être pas sans fondement, mais elle s'appliquerait davantage à Taschereau qu'à Bourget. Toner ne tient pas compte des divisions internes de l'épiscopat québécois. À notre avis, Mgr Taschereau n'était pas motivé par un quelconque « provincialisme ». Il envisageait, au contraire, les problèmes d'un point de vue « pancanadien », alors que Mgr Bourget semblait avoir une vision plus « québécoise » des choses. L'archevêque cherchait surtout à préserver la paix religieuse du pays parce qu'il tenait justement compte de la position minoritaire des catholiques hors Québec. Or c'est paradoxalement l'évêque « provincialiste » qui a défendu les écoles catholiques du Nouveau-Brunswick avec le plus d'énergie.

En fait, la position de l'épiscopat québécois dans la querelle scolaire du Nouveau-Brunswick se comprend mieux à la lumière du clivage entre les ultramontains et les catholiques libéraux. Les premiers étaient toujours prêts à monter aux barricades pour défendre les « droits divins de l'Église », tandis que les seconds acceptaient d'avance tous les compromis au nom de la « prudence politique ». Mgr Taschereau pensait défendre plus efficacement les droits de l'Église par de discrètes interventions auprès des hommes d'État plutôt que par de bruyantes campagnes d'opinion publique. Il préférait discuter avec un gouvernement conservateur imparfait, mais bienveillant, plutôt qu'avec un éventuel gouvernement libéral qui risquait d'être plus hostile. Mais son approche diplomatique n'eut pas d'effets tangibles. Mgr Taschereau perdit sur les deux tableaux : la loi scolaire du Nouveau-Brunswick resta en vigueur, et le parti libéral remporta les élections fédérales de 1874. Il faut avouer que la campagne de presse ultramontaine n'eut pas plus de succès. En réalité, le rapport de forces était trop favorable à la majorité anglo-protestante. Les évêques canadiens ne pouvaient guère défendre les écoles catholiques contre un État provincial qui avait résolument décidé de les abolir. Le fait que l'épiscopat du Québec ait été uni ou divisé, belliqueux ou diplomate, ne pouvait sans doute pas changer grand-chose. La bataille était probablement perdue d'avance, mais les évêques auraient néanmoins dû se montrer plus combattifs. L'affaire des écoles du Nouveau-Brunswick tend à confirmer le jugement plutôt négatif de Roberto Perin sur Mgr Taschereau : « L'archevêque préférait la diplomatie de l'ombre, bien que rien ne nous permette de croire aujourd'hui qu'il se soit montré particulièrement actif dans les coulisses. (...) il est bien rare qu'il soit allé au-delà de simples jugements sur le caractère inopportun des actions de Bourget⁸³. »

⁸³ Roberto PERIN, *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale (1870-1903)*, Montréal, Boréal, 1993, p. 271.

LE DROIT MATRIMONIAL

Le Code civil du Bas-Canada, adopté en 1866, n'avait pas retenu la règle de l'ancien droit français qui stipulait que « conformément à la doctrine du Concile de Trente, les causes concernant les mariages sont et appartiennent à la connaissance et juridiction des juges ecclésiastiques » (édit de Henri IV, 1606). L'État se réservait donc le droit de réglementer le mariage catholique en établissant des empêchements dirimants, en fixant la forme de la célébration, en jugeant les causes matrimoniales⁸⁴. Il pouvait même éventuellement légaliser le divorce, alors interdit dans la province de Québec. En vertu de la constitution de 1867, le mariage relevait de la juridiction fédérale pour le fond (conditions de validité) et de la juridiction provinciale pour la forme (procédures de célébration). Le droit civil ne s'accordait pas toujours avec le droit canon⁸⁵. Ainsi, un mariage pouvait être valide sur le plan civil, et invalide sur le plan canonique, ou l'inverse. En cas de conflit, c'est le droit civil qui l'emportait. Par exemple, le mariage d'un mineur sans le consentement de ses parents était considéré invalide par l'État, et valide par l'Église. L'État considérait valide le mariage d'un impuissant, si l'impuissance n'avait pas été invoquée par l'autre partie durant les trois premières années du mariage, alors que l'Église le considérait invalide en tout temps. L'État prohibait les « mariages clandestins », célébrés devant deux témoins civils en l'absence de ministre du culte, alors que l'Église les reconnaissait sous certaines conditions. L'État interdisait certains mariages consanguins que l'Église permettait sous réserve de dispense⁸⁶. Le code civil ouvrait même la porte à la notion de mariage purement civil en accordant à l'État le pouvoir de désigner les « fonctionnaires compétents » à célébrer le mariage.

Le Concile provincial de 1868 avait demandé au gouvernement d'harmoniser le droit civil au droit canon en matière matrimoniale⁸⁷. Les évêques du Québec se préoccupèrent davantage de ce problème après qu'un prêtre ontarien eut été condamné à l'amende pour avoir célébré un mariage permis par l'Église, mais interdit par l'État⁸⁸. Mgr Bourget voulait lancer une vigoureuse campagne de presse en faveur de l'harmonisation⁸⁹. Mgr Taschereau préférait adresser un simple mémoire au législateur⁹⁰. Il craignait que le langage excessif des journaux ultramontains ne renforçât les préjugés des

⁸⁴ **Empêchement dirimant** : Obstacle à la validité canonique d'un mariage comme la consanguinité, l'homosexualité, la maladie mentale, etc.

⁸⁵ Mgr Louis-François Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, Imprimerie G. Désilets et frères, 1882, p. 142-165.

⁸⁶ **Dispense ecclésiastique** : Exception à une règle du droit canon accordée par un évêque ou par le pape à la demande d'un fidèle pour une juste cause. Ex. : Dispense de mariage pour des cousins germains, dispense d'âge canonique pour l'ordination d'un prêtre, dispense de l'Index pour un étudiant universitaire, etc.

⁸⁷ Jacques Grisé, *Les Conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, p. 243.

⁸⁸ Taschereau à Mgr John Walsh (London), 21 septembre 1871, AAQ 210A, vol. 30 : 48.

⁸⁹ Bourget à Taschereau, mars 1871, AAQ 26 CP-I, vol. 11 : 113.

⁹⁰ Taschereau à Bourget, 20 octobre 1871, AAQ 210A, vol. 30 : 359.

ennemis de l'Église et ne provoquât un éventuel retour de vague. Le procès Guibord et l'affaire du démembrement de la paroisse Notre-Dame, disait-il, avaient déjà trop échauffé les esprits. L'archevêque jugeait plus prudent de ne pas soulever d'autres controverses politico-religieuses.

Mgr Taschereau soumit à George-Étienne Cartier un projet d'amendement du Code civil⁹¹. L'archevêque invoqua paradoxalement un argument ultramontain : « La religion catholique étant reconnue dans cette province, ce serait une contradiction dans la loi si l'on maintenait dans le code une disposition formellement contraire aux enseignements de cette religion⁹². » En conséquence, il demandait :

1. Que le tribunal civil se limite à entériner le jugement ecclésiastique sur la validité d'un mariage et qu'il ne se prononce que sur les effets civils de la décision ecclésiastique.
2. Que le code civil reconnaisse toutes les dispenses accordées par l'autorité religieuse.
3. Que le mariage contracté par un mineur sans l'accord de ses parents soit valide.
4. Que tout prêtre autorisé par l'ordinaire soit *ipso facto* considéré par l'État comme un fonctionnaire compétent à célébrer le mariage.
5. Que les ministres du culte ne puissent célébrer un mariage sans qu'au moins l'une des parties n'appartienne à leur religion. (Les évêques voulaient éviter que deux catholiques puissent se marier devant un pasteur protestant, ce qui se faisait parfois lorsque les futurs conjoints ne pouvaient obtenir de l'Église catholique une dispense de consanguinité.)

Le gouvernement hésitait à acquiescer aux demandes de l'épiscopat. Selon Taschereau, « les hommes d'État sont bien disposés, mais ils ne se sentent pas suffisamment maîtres du terrain⁹³. » En fait, ils craignaient la réaction anglo-protestante. Les ministres George-Étienne Cartier, Pierre-Olivier Chauveau et Gédéon Ouimet avaient dit à l'archevêque de Québec que les protestants tenaient à l'invalidité du mariage des mineurs célébré sans le consentement des parents, et qu'ils accepteraient difficilement de faire une exception pour les catholiques.

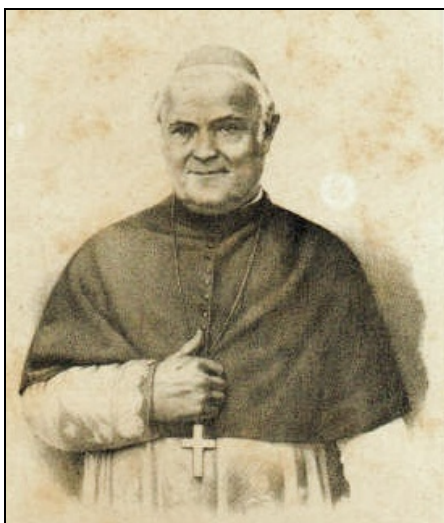
Selon Mgr Laflèche, les craintes du gouvernement étaient injustifiées, d'une part parce que les amendements ne concernaient que les catholiques, et d'autre part parce que les protestants et les anticléricaux ne constituaient pas une véritable menace⁹⁴.

⁹¹ Taschereau à Cartier, 23 février 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 164-169. Le Code civil relève de la juridiction provinciale. Mais l'archevêque de Québec s'est adressé à George-Étienne Cartier, qui était ministre fédéral, parce que celui-ci avait autant d'influence à Québec qu'à Ottawa. Dans les premières années de la Confédération, le partage des compétences fédérales-provinciales n'était pas encore fixé.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Taschereau aux évêques de la province, 27 décembre 1871, AAQ 210A, vol. 30 : 113.

⁹⁴ Laflèche à Taschereau, 8 janvier 1872, AAQ 33 CR-1 : 144.



Le canoniste romain Filippo de Angelis (1792-1877),
Auteur : zeitgenössischer Stecher
(Wikipédia)

Source : Webseite zum Kardinal
<http://www.araldicavaticana.com/a045.htm>



Mgr Joseph LaRocque (St-Hyacinthe)
Éditeur Saint-Jean : Pinsonneault Frères
Édit., 1905 BAnQ Notice 0002633233

Mgr Bourget doutait également du sérieux des objections⁹⁵. Les évêques ultramontains souhaitaient que les députés catholiques présentent un projet de loi à la Chambre des Communes, malgré l'opposition des ministres⁹⁶. Mais l'archevêque de Québec préférait consulter la Propagande avant de poser un geste qui pouvait, d'après lui, provoquer une rupture entre l'Église et l'État⁹⁷. Il écrivit au cardinal Barnabo que les dispositions des législateurs, même protestants, étaient généralement bonnes, mais que certains esprits malveillants pourraient profiter de ce débat pour remettre en question les droits acquis de l'Église⁹⁸. En pratique, cette consultation renvoyait l'affaire aux calendes grecques, étant donné la lenteur, souvent volontaire, de la bureaucratie vaticane. Finalement, aucun projet de loi ne sera présenté au Parlement.

La politique attentiste de Mgr Taschereau exaspérait les ultramontains. Mgr Bourget raviva une ancienne controverse en accusant le grand-vicaire Cazeau d'avoir approuvé, en 1866, les dispositions du code civil contraires au droit canon. Mgr Taschereau répondit que le comité de codification n'avait jamais consulté officiellement l'archevêché, et que ce comité n'avait pas, de toute façon, le mandat de modifier les lois existantes, mais seulement de les réunir et de les clarifier⁹⁹. L'archevêque de ce temps, Mgr Baillargeon, avait jugé opportun de consulter la Propagande avant d'entreprendre toute démarche auprès du gouvernement. Le célèbre canoniste Filippo de Angelis, qui enseignait à l'Apollinaire (Rome), avait alors porté un jugement favorable sur le Code civil du Bas-Canada¹⁰⁰. Notons que Mgr de Angelis était fort respecté des ultramontains, car il avait approuvé l'orthodoxie doctrinale du Programme

⁹⁵ Bourget à Taschereau, 10 février 1872, AAQ 26 CP, vol. 11 : 126.

⁹⁶ Laflèche à Taschereau, 20 novembre 1872, AAQ 33 CR-1 : 151a.

⁹⁷ Taschereau aux évêques de la province, 14 novembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 382.

⁹⁸ Taschereau à Barnabo (Rome), 12 février 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 482.

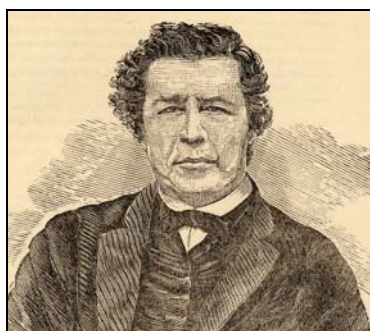
⁹⁹ Taschereau à Bourget, 20 octobre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 359.

¹⁰⁰ Préambule des remarques de Mgr de Angelis sur le Code civil du Bas-Canada, 31 mai 1870, MEQ, vol. 4 : 724-725.

catholique de 1871. À la suite de l'opinion du professeur Angelis, Mgr Baillargeon avait décidé de clore le débat en demandant aux catholiques de ne plus discuter publiquement de la question du Code civil¹⁰¹.

La prudence de Mgr Taschereau sur le problème du droit matrimonial s'inscrivait dans sa politique générale de pacification religieuse. L'archevêque de Québec hésitait à réclamer pour l'Église des champs de compétence déjà occupés, bien qu'injustement, par l'État. Il craignait de briser ce que Mgr Joseph LaRocque (Saint-Hyacinthe) appelait « une espèce de concordat longuement et laborieusement établi par nos devanciers entre l'Église et l'État¹⁰² ». Mais il défendait avec plus d'énergie les droits acquis de l'Église. Ainsi, Mgr Taschereau s'opposa au projet d'établissement d'un recueil fédéral de statistiques qui risquait, à ses yeux, d'enlever au clergé la tenue des registres d'état civil¹⁰³. Mais il acceptait que les curés fournissent au gouvernement des statistiques sur les causes de décès, pour éviter que l'État ne soit tenté de s'emparer des registres¹⁰⁴. L'archevêque de Québec pensait que l'on pouvait mieux contrer le laïcisme par des compromis politiques et une collaboration pratique, que par une revendication systématique de tous les droits de l'Église. Son action se voulait strictement défensive. Il voulait préserver le statu quo plutôt que d'entreprendre une aléatoire « reconquête catholique », comme le proposaient les ultramontains.

L'ARRÊT GUIBORD



L'imprimeur anticlérical
Joseph Guibord
Source : BAnQ
Notice : 0002728117

Le 21 novembre 1874, le Conseil privé de Londres trancha en dernière instance le fameux procès Guibord, qui avait soulevé l'une des plus vives controverses politico-religieuses de l'histoire du Québec¹⁰⁵.

En 1869, le curé de la paroisse Notre-Dame de Montréal, Victor-Benjamin Rousselot, avait refusé d'enterrer Joseph Guibord dans la partie bénie du cimetière de la Côte-des-Neiges parce que celui-ci était mort en état d'excommunication en tant que membre de l'Institut canadien. En 1858, Mgr Bourget avait condamné l'Institut canadien de Montréal, une société

¹⁰¹ Mgr Baillargeon, Circulaire au clergé du diocèse sur le Code civil, 31 mai 1870, *MEQ*, vol. 4 : 719-722.

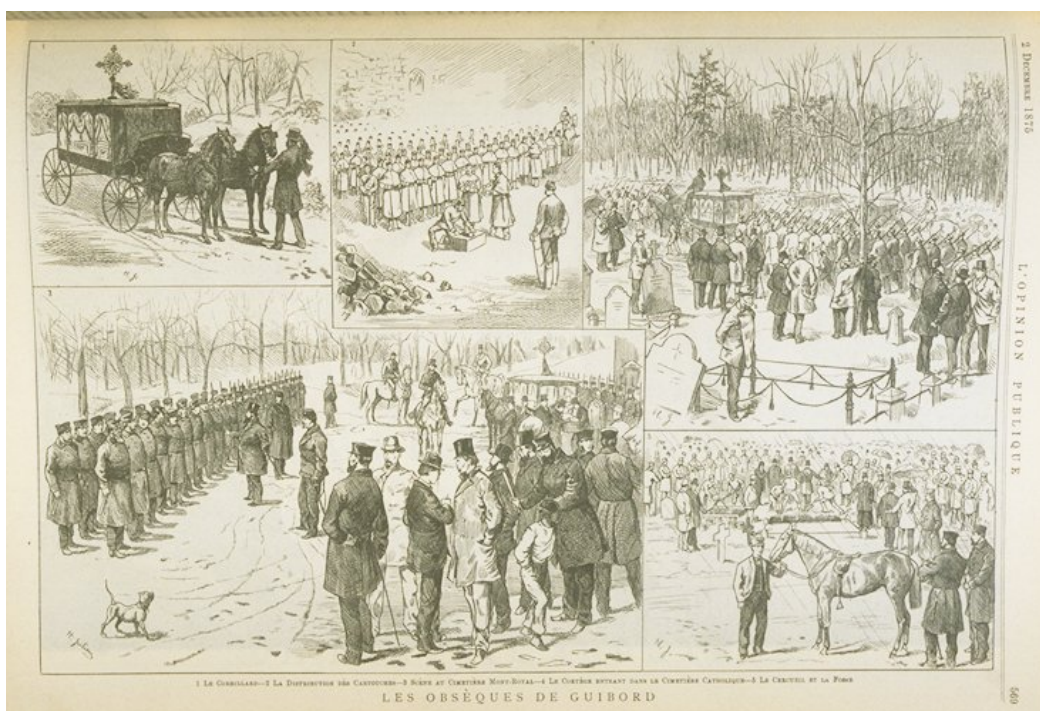
¹⁰² LaRocque à Taschereau, 22 novembre 1873, AAQ 30 CP-I : 195.

¹⁰³ Taschereau à Mgr Guigues (Ottawa), 25 avril 1873, AAQ 210 A, vol. 30 : 485.

¹⁰⁴ Taschereau à Larue (comité des statistiques, Québec), 19 novembre 1875, AAQ 210 A, vol. 30 : 319; à Mgr Moreau (Saint-Hyacinthe), 12 décembre 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 349-350 : à Mgr Fabre (Montréal), 13 décembre 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 350.

¹⁰⁵ Théophile HUDON, *L'Institut canadien de Montréal et l'affaire Guibord*, Montréal, Beauchemin, 1938, 172 p.; Lovell C. CLARK, *The Guibord Affair*, Toronto-Montréal, Holt, Rinehart and Winston, 1971, 126 p.

littéraire anticléricale proche de l'aile radicale du parti libéral, parce que cette société ne voulait pas soumettre sa bibliothèque aux normes de l'Index. Tous les membres devaient quitter l'Institut sous peine d'excommunication. Les libéraux modérés, comme Wilfrid Laurier, présentèrent immédiatement leur démission pour éviter les foudres de l'Église. Mais certains « rouges », groupés autour de Louis-Antoine Dessaulles, bravèrent l'excommunication¹⁰⁶. Parmi eux se trouvait l'imprimeur Joseph Guibord, qui mourut après avoir refusé de quitter l'Institut, malgré la demande pressante du prêtre qui lui administra l'extrême-onction¹⁰⁷. Le vicaire-général de Mgr Bourget, l'abbé Alexis-Frédéric Truteau, ordonna au curé Rousselot d'ensevelir Joseph Guibord dans la partie du cimetière réservée aux enfants non baptisés et aux pécheurs publics, comme le prévoyait le droit canon pour les excommuniés¹⁰⁸. Mais l'Institut canadien incita la veuve Guibord à intenter une action en justice pour forcer le curé à enterrer Guibord dans la partie consacrée du cimetière. Louis-Antoine y voyait l'occasion de montrer que « l'Église est dans l'État, et non l'État dans l'Église »¹⁰⁹.



L'enterrement tumultueux de l'excommunié Joseph Guibord

Les obsèques de Guibord. Tiré de : L'opinion publique, Vol. 6, no. 48, pp. 569 (2 décembre 1875) Gravure. BAnQ
Illustrateur : Julien, Henri, 1852-1908 - <http://bibnum2.banq.qc.ca/bna/illustrations/htm/i2421.htm>

¹⁰⁶ Yvan LAMONDE, *Louis-Antoine Dessaulles. Un seigneur libéral et anticléricale*, Montréal, Fides, 1994, 369 p.

¹⁰⁷ Jean-Roch Rioux, « Joseph Guibord », DBC en ligne.

¹⁰⁸ Louis Rousseau, « Victor-Benjamin Rousselot », DBC en ligne.

¹⁰⁹ Louis-Antoine Dessaulles, « Affaire Guibord », *Annuaire de l'Institut canadien pour 1869*, Montréal, Perrault, 1869, p. 50.

Le jugement du Conseil privé favorisa feu Guibord¹¹⁰. Le tribunal suprême de l'empire britannique reconnaissait à l'Église catholique le droit de refuser la sépulture ecclésiastique pour des motifs de discipline interne, mais il concluait que la règle du droit canon ne s'appliquait pas en l'espèce parce que Joseph Guibord n'avait pas été nominalement excommunié par un décret public. Autrement dit, Guibord était passible d'excommunication *de jure*, mais qu'il n'avait pas été excommunié *de facto* parce que l'Église avait omis d'accomplir une formalité essentielle prévue par son propre droit. Le Conseil privé avait habilement tranché le litige en donnant raison à l'Église sur le fond, et à Guibord sur la forme. Mais le simple fait qu'un tribunal civil ait entendu une cause de discipline ecclésiastique portait en soi atteinte aux libertés de l'Église.

L'arrêt Guibord statuait que le droit gallican était toujours en vigueur au Canada, malgré la Cession de 1763. La Cour aborda brièvement la question du fondement légal de la liberté de l'Église canadienne, mais sans retenir ni la thèse de la pleine liberté constitutionnelle ni celle de la simple tolérance protestante : « Il est indubitable d'un côté que, depuis la Cession, [l'Église catholique du Canada] a manqué de quelques-uns des caractères d'une église établie; pendant que d'un autre côté elle diffère matériellement sur plusieurs points particuliers importants des sociétés religieuses volontaires telle que l'Église anglicane dans les colonies et l'Église catholique romaine en Angleterre¹¹¹. »



Mgr John Joseph Lynch (Toronto)
Crédit: Bibliothèque et Archives
Canada, Acc. No. 1996-477-1

Rappelons que l'Église anglicane n'avait plus au Canada le statut d'Église établie (religion d'État) à l'époque de l'arrêt Guibord. Elle était donc une « société religieuse volontaire » comme les autres dénominations protestantes. Toutefois, le Conseil privé semblait dire que le statut de l'Église catholique au Canada était supérieur à celui de l'Église catholique en Angleterre, mais sans préciser en quoi. Était-ce une sorte de « statut particulier » qui reposait sur un « concordat tacite » comme le prétendaient les ultramontains? Le tribunal réitérait pourtant le principe gallican de la primauté du droit civil sur le droit canon, ce qui restreignait automatiquement la liberté de l'Église. Le fondement légal de la liberté du culte catholique au Canada restait donc ambigu.

¹¹⁰ Affaire Guibord : jugement du Comité judiciaire du Conseil privé de Sa Majesté la Reine, 21 novembre 1874, AAQ 26 CP (diocèse de Montréal), vol. 11 : 237a.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 6.

Mgr Bourget dénonça vigoureusement l'arrêt Guibord comme un empiètement du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel¹¹². Mgr Taschereau n'est pas directement intervenu dans cette affaire, qui relevait du diocèse de Montréal, sinon pour appuyer Mgr Bourget. L'ingérence d'un tribunal civil dans une question de sépulture ecclésiastique était une violation si flagrante des droits de l'Église qu'elle suscita la protestation unanime de tous les évêques du Canada, y compris de l'archevêque de Toronto, Mgr John Joseph Lynch, qui était pourtant libéral et qui n'avait aucune sympathie pour l'ultramontanisme canadien-français¹¹³. Les évêques de la province de Québec publièrent une lettre pastorale pour rappeler que la sépulture ecclésiastique appartenait au seul jugement de l'Église, et que la puissance temporelle commettait un sacrilège en violant par la force la sainteté de la terre consacrée¹¹⁴.

Si Taschereau et Bourget s'entendaient sur le principe, ils divergeaient encore une fois d'opinion sur la manière de le défendre. L'archevêque de Québec proposait une politique d'apaisement. Il s'opposait à ce que l'épiscopat demande à la reine d'annuler le jugement, sous prétexte qu'elle n'en avait pas constitutionnellement le pouvoir¹¹⁵. En fait, Taschereau semblait surtout redouter « l'effervescence actuelle ».

Notons que l'arrêt Guibord confirmait partiellement la thèse de Mgr Taschereau sur le fondement juridique des rapports entre l'Église et l'État au Canada. Le Conseil privé de Londres avait déclaré que le droit gallican était en vigueur et que l'Église catholique ne possédait pas tous les privilèges d'une église établie. C'est ce que l'archevêque avait soutenu dans l'affaire du démembrement de la paroisse Notre-Dame. Mais le jugement était nuancé. Il rejetait la thèse ultramontaine de Siméon Pagnuelo sur la pleine liberté de l'Église, sans nécessairement retenir la thèse catholique libérale du juge Beaudry sur la simple tolérance protestante. Néanmoins, l'opinion du Conseil privé pouvait justifier, dans une certaine mesure, la prudence politique de l'archevêque de Québec.

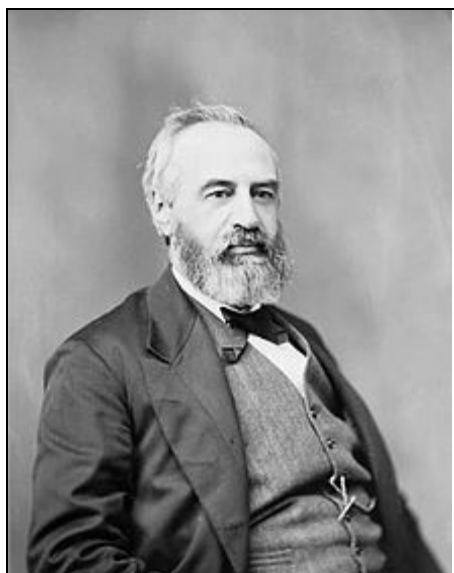
¹¹² Mgr Bourget, « Lettre de Mgr l'évêque de Montréal concernant la sépulture ecclésiastique demandée pour un catholique infortuné, mort dans la disgrâce de l'Église », 8 septembre 1875, *MEM*, tome 7 : 196-202; « Lettre pastorale concernant la sépulture de Joseph Guibord, membre de l'Institut canadien », 3 octobre 1875, *MEM*, tome 7 : 234-246; « Lettre pastorale de l'évêque de Montréal concernant l'enterrement de Joseph Guibord », 16 novembre 1875, *MEM*, tome 7 : 267-274.

¹¹³ Charles W. Humphries, « John Joseph Lynch », *DBC* en ligne.

¹¹⁴ Mgr Taschereau et al. « Lettre pastorale des évêques de la province de Québec », 22 septembre 1875, *MEQ*, vol. 5: 333-335.

¹¹⁵ Taschereau à Bourget, 14 septembre 1875, *AAQ* 210A, vol. 31 : 271.

LA LOI SCOLAIRE DE 1875



L'ultramontain Charles Boucher de Boucherville, Premier ministre du Québec (PC) Crédit: Topley Studio / Bibliothèque et Archives Canada / PA-025548

En 1867, le gouvernement du Québec créa un ministère de l'instruction publique¹¹⁶. L'État provincial n'avait pas l'intention de contrôler le système d'éducation, qu'il acceptait de laisser à l'Église. Il voulait simplement affirmer la juridiction constitutionnelle du Québec dans cette matière. Depuis les années 1840, l'Église et l'État s'entendaient bien en matière scolaire, malgré l'existence d'un certain courant laïciste¹¹⁷. Les premiers ministres du Québec ont exercé eux-mêmes la fonction de ministre de l'instruction publique de 1867 à 1875. Ils inspièrent confiance aux évêques, notamment Pierre-Olivier Chauveau (1867-1872), un conservateur modéré, ancien confrère de classe et ami personnel de Mgr Taschereau¹¹⁸. Mais l'existence d'un ministère de l'instruction posait néanmoins certains problèmes : les anglo-protestants craignaient de perdre leur autonomie scolaire; le patronage, inhérent aux mœurs politiques du temps, risquait de nuire au bon

fonctionnement des écoles; et surtout, un éventuel gouvernement anticlérical pourrait utiliser ce ministère pour laïciser le système scolaire québécois, comme cela se faisait en France¹¹⁹. Les évêques réclamèrent donc l'abolition du ministère de l'instruction publique.

La loi scolaire de 1869 avait déjà divisé le système d'éducation en deux secteurs confessionnels, catholique et protestant. Celle de 1875 compléta cette réforme en remplaçant le ministère de l'instruction publique par un Conseil de l'Instruction publique (CIP) formé de deux comités distincts, l'un catholique et l'autre protestant, et présidé par un fonctionnaire laïque, le Surintendant de l'Instruction publique.

¹¹⁶ Keith D. HUNTE, *The Ministry of Public Instruction in Quebec (1867-1875)*, thèse de Ph.D. (histoire), Université McGill, 1964, 390 p.; Louis-Philippe Audet, « Le premier ministère de l'instruction publique au Québec (1867-1876) », *RHAF*, vol. 22, n° 2 (septembre 1968), p. 171-222.

¹¹⁷ Louis-Philippe AUDET, *Histoire de l'enseignement au Québec*, tome II : 1840-1971, Montréal-Toronto, Holt, Rinehart et Winston, 1971, p. 41-50; Jean-Pierre Charland, *L'entreprise éducative au Québec (1840-1900)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 63-89; Charles Mondelet, *Lettres sur l'éducation élémentaire et pratique*, Montréal, James Williams, 1841, 60 p.; Jean-Jacques JOLOIS, *Joseph-François Perreault (1753-1844) et les origines de l'enseignement laïc au Bas-Canada*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969, 268 p. ; Jean-Pierre CHARLAND, « Le réseau d'enseignement public bas-canadien (1841-1867) : une institution de l'État libéral », *RHAF*, vol. 40, n° 4 (printemps 1987), p. 505-535.

¹¹⁸ Taschereau à Boucherville (secrétaire provincial), 21 décembre 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 358-359.

¹¹⁹ Mgr Antoine Racine (Sherbrooke) à Taschereau, 25 février 1875, AAQ 33 CP-I : 10.

L'adoption de la loi scolaire de 1875 est habituellement présentée comme l'apothéose de l'ultramontanisme. L'État concédait en pratique à l'Église une pleine autorité sur le système d'instruction publique. Cette loi fut présentée par le gouvernement conservateur de Charles Boucher de Boucherville, surnommé le « jésuite laïque » par la presse anglo-protestante¹²⁰. Le Saint-Siège estimait alors que le régime scolaire de la province de Québec était l'un des plus catholiques au monde. Cependant, il serait plus juste de considérer la loi scolaire de 1875 comme un succès global de l'épiscopat québécois plutôt qu'une victoire des ultramontains, car tous les évêques étaient, pour une fois, uni sous le leadership de Mgr Taschereau. Mais la bataille ne fut pas très intense. En fait, l'abolition du ministère de l'instruction publique ne rencontra aucune opposition ni à l'Assemblée législative ni dans les journaux. La société canadienne-français acceptait alors unanimement l'autorité de l'Église sur l'éducation.

Dans ce dossier, Mgr Taschereau fut, à titre de métropolitain, le porte-parole de l'épiscopat auprès du gouvernement¹²¹. Le premier ministre Boucherville lui avait demandé de consulter les évêques au sujet des principes suivants¹²² :

- 1) Séparation des Comités catholique et protestant du CIP;
- 2) Présence *ex officio* des évêques sur le Comité catholique du CIP;
- 3) Contrôle des écoles, des manuels et des budgets par le CIP;
- 4) Gestion du système par le Surintendant sous l'autorité du CIP.

Les évêques approuvèrent les principes du projet de loi¹²³. Mgrs Langevin et Moreau louèrent les bonnes dispositions du gouvernement envers l'Église¹²⁴. Mgrs Racine et LaRocque appréciaient que le Surintendant soit un fonctionnaire indépendant de la politique partisane¹²⁵. Mgr Laflèche voulait que la loi précise que le droit des évêques à siéger sur le Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique découlait de leur charge pastorale, et non d'un privilège conféré par le gouvernement¹²⁶. C'était une manière d'affirmer le principe de l'origine divine de l'autorité de l'Église et de sa primauté sur l'État. Mgr Taschereau transmit cette demande au premier ministre, qui acquiesça sans difficulté¹²⁷.

La seule note discordante vint curieusement de Mgr Bourget, qui reprochait à la loi scolaire de réduire les évêques au rang d'officiers publics en les faisant siéger sur un comité présidé par un fonctionnaire laïque. L'évêque de Montréal se méfiait du laïcisme

¹²⁰ Kenneth MUNRO, « Charles Boucher de Boucherville », DBC en ligne.

¹²¹ Taschereau à Gédéon Ouimet (premier ministre et ministre de l'instruction publique), 11 et 13 mars 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 754 et 756.

¹²² Taschereau aux évêques de la province, 24 février 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 143.

¹²³ Taschereau aux évêques de la province, 6 mars 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 156-157.

¹²⁴ Langevin à Taschereau, 1^{er} mars 1875, AAQ 28 CP-I : 171; Moreau à Taschereau, 15 novembre 1875, AAQ 30 CP-II : 11.

¹²⁵ Racine à Taschereau, 25 février 1875, AAQ 33 CP-I : 10; LaRocque à Taschereau, 26 février 1875, AAQ 30 CP-I : 218a.

¹²⁶ Laflèche à Taschereau, 1^{er} mars 1875, AAQ 33 CR-I : 182.

¹²⁷ Taschereau à Boucherville, 15 mars 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 165.

latent de l'État. D'après lui, le gouvernement profitait cyniquement du clergé: « L'on ne peut pas non plus se dissimuler qu'il y a chez les laïques un désir plus ou moins prononcé de s'emparer de l'éducation comme de beaucoup d'autres choses, et que s'ils avaient pu se passer du clergé pour établir leurs écoles, ils l'auraient fait sans se gêner. Il est croyable qu'ils le feront plus tard quand il y aura chez le peuple plus de goût pour l'éducation, de manière qu'il ne soit pas nécessaire que le clergé intervienne pour le pousser¹²⁸. »

Mgr Taschereau ne tint pas compte des réflexions « prophétiques » de son collègue. De toute façon, l'évêque de Montréal était en pratique favorable au projet de loi. Mais il semblait capable d'envisager les choses à plus long terme que son pragmatique métropolitain. Nous touchons ici à la différence fondamentale entre les deux prélats. Mgr Bourget ne concevait les rapports entre l'Église et l'État qu'en termes de conflits, actuel ou potentiels. C'était la lutte permanente et inévitable entre la Cité de Dieu et la Cité de la Terre. D'après lui, les bonnes dispositions du gouvernement envers l'Église ne devaient pas faire illusion. Le libéralisme ne pouvait conduire qu'au laïcisme, au Québec comme en France. À ses yeux, la seule garantie se trouvait dans l'édification d'une société intégralement catholique, d'une chrétienté moderne d'inspiration médiévale. Mgr Taschereau ne s'embarrassait pas de considérations aussi théoriques. L'utopie n'entrait pas dans sa vision du monde. Il cherchait à résoudre des problèmes concrets plutôt qu'à discourir sur des principes. L'archevêque de Québec pouvait donc se contenter d'une loi théoriquement imparfaite, mais pratiquement favorable à l'Église.

Du point de vue doctrinal, la loi scolaire de 1875 ne reconnaissait pas la primauté de l'Église sur l'État puisque les deux puissances y siégeaient à égalité. C'était plutôt un régime d'autonomie et de collaboration des deux puissances qui maintenait en théorie le principe de la suprématie de l'État, mais qui concédait en pratique à l'Église le contrôle de l'instruction publique. Tous les évêques de la province siégeaient d'office au Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique. Le gouvernement nommait un nombre équivalent d'officiers laïques. En cas d'égalité, le Surintendant (laïque) disposait d'une voix prépondérante. Toutefois, les évêques pouvaient se faire remplacer en cas d'absence, mais non les membres laïques. En conséquence, les évêques et leurs substituts étaient certains d'avoir la majorité lors des réunions, car on comptait toujours quelques absences parmi les laïques. De toute manière, il y eut peu d'affrontements entre les ecclésiastiques et les laïques, car ces derniers étaient soigneusement choisis en fonction de leurs bonnes dispositions envers l'Église.

L'épiscopat approuva unanimement la nouvelle organisation scolaire, qui sera maintenue jusqu'à la création du ministère de l'éducation en 1964. C'était un beau succès pour l'archevêque de Québec. Par ailleurs, cette affaire prouve que les ultramontains

¹²⁸ Bourget à Taschereau, 16 novembre 1875, AAQ 26 CP-12 : 28.

pouvaient également se montrer réalistes et pragmatiques, car Mgrs Bourget et Laflèche se rallièrent à la position de Mgr Taschereau, malgré les imperfections « doctrinales » de la loi scolaire. La praxis catholique libérale semblait finalement plus forte que la rhétorique ultramontaine.

* * *

La politique modérée de Mgr Taschereau dans les rapports entre les puissances spirituelle et temporelle partait du principe que la liberté de l'Église catholique au Canada reposait sur une simple tolérance protestante plutôt que sur un plein droit constitutionnel. En pratique, la situation de l'Église canadienne était enviable en comparaison de ce qui se passait ailleurs, notamment en France. L'épiscopat devait néanmoins agir avec prudence pour préserver le statu quo. L'attitude de Mgr Taschereau variait suivant la nature des litiges. S'il fallait défendre les droits acquis de l'Église comme dans les cas de la loi scolaire de 1875 ou de la tenue des registres d'état civil, l'archevêque se montrait assez ferme. Lorsqu'il s'agissait de reconquérir un champ de compétence normalement dévolu à l'Église, mais depuis longtemps occupé par l'État, comme la procédure d'érection des paroisses ou le droit matrimonial, il affirmait en principe les droits de l'Église, mais il restait en pratique plutôt attentiste. Si l'État empiétait résolument sur les droits de l'Église comme dans le cas des écoles du Nouveau-Brunswick ou de l'affaire Guibord, l'archevêque préférait temporiser, quitte à concéder certains droits ecclésiastiques, pour ne pas aggraver le mal en provoquant une guerre de religions larvée. Dans tous les cas, il préférait négocier discrètement avec les autorités civiles plutôt que d'exposer ces problèmes au jugement de l'opinion publique. Sa plus grande crainte était de soulever, par des réclamations inopportunes, l'hostilité des anglo-protestants et des politiciens modérés canadiens-français. Le maintien de la paix politico-religieuse demeurait toujours son principal objectif.

CHAPITRE IV

LE CLERGÉ ET LES ÉLECTIONS

Le problème de l'intervention du clergé en politique était au cœur des différents litiges qui divisaient l'épiscopat canadien-français dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Tous les évêques admettaient le principe de la suprématie de l'Église sur l'État. Mais les ultramontains voulaient étendre le droit de regard de l'Église à tous les domaines politiques et sociaux, alors que les catholiques libéraux avaient tendance à le restreindre aux questions directement religieuses et morales. En pratique, Mgrs Bourget et Laflèche soutenaient le parti conservateur et associaient le parti libéral au libéralisme philosophique condamnée par l'Église : « Le ciel est bleu, l'enfer est rouge ! », disait-on à l'époque. En revanche, Mgr Taschereau pensait que le parti libéral canadien se rattachait au libéralisme politique à l'anglaise (démocratie parlementaire) plutôt qu'au libéralisme doctrinal à la française (égalitarisme et laïcisme). Or l'Église condamnait certes le libéralisme philosophique, mais elle pouvait s'accommoder du libéralisme politique, de la forme élective de l'État. En conséquence, l'archevêque de Québec soutenait que les deux partis politiques canadiens étaient aussi respectueux de la religion l'un que l'autre, et qu'un bon catholique pouvait, en conscience, voter libéral ou conservateur suivant son choix. Il admettait que l'on pouvait déceler quelques tendances « gallicanes » ou « libérales catholiques » dans les deux partis, mais il estimait que leurs dirigeants étaient généralement des hommes bien disposés envers la religion. Mgr Taschereau prônait donc la plus stricte neutralité électorale du clergé, et le Saint-Siège approuvera finalement sa politique.

LE PROGRAMME CATHOLIQUE DE 1871



Le sénateur F.-X.-A. Trudel (PC)
Le chef de file des « programmistes »
Credit: Topley Studio / Bibliothèque
et Archives Canada / PA-025450

En 1871, les ultramontains commencèrent à critiquer sérieusement le parti conservateur, qu'ils avaient pourtant appuyé pendant plus de vingt ans. Ils reprochaient au lieutenant québécois de John A. Macdonald, George-Étienne Cartier, d'avoir soutenu les sulpiciens dans l'affaire du démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal, de ne pas avoir défendu les écoles catholiques du Nouveau-Brunswick et de ne rien faire pour harmoniser le droit civil au droit canon, notamment en matière matrimoniale. Un groupe de laïcs ultramontains, inspirés discrètement par Mgrs Bourget et Laflèche, publièrent dans le *Journal des Trois-Rivières* un « programme catholique » qui prônait la suprématie de l'Église sur l'État¹. Le manifeste fut rédigé à l'initiative de Magloire MacLeod, directeur du *Journal des Trois-Rivières*, l'organe officieux de Mgr Laflèche². Il a été signé par Alphonse Desjardins, François-Xavier-Anselme Trudel,

Benjamin-Antoine Testard de Montigny, Louis-Olivier Taillon, Sévère Rivard, Siméon Pagnuelo, Édouard Desjardins, Cléophas Beausoleil et le chanoine Godefroy Lamarche.

Les « programmistes » affirmaient que la politique était étroitement liée à la religion, et que la séparation de l'Église et de l'État était une « doctrine absurde et impie ». Aussi, « l'adhésion pleine et entière aux doctrines catholiques romaines en religion, en politique et en économie sociale, doit être la première et la principale qualification que les électeurs catholiques devront exiger du candidat catholique. (...) C'est le devoir des électeurs de n'accorder leurs suffrages qu'à ceux qui veulent se conformer entièrement aux enseignements de l'Église en ces matières mixtes [Église-État]³. » Les programmistes affirmaient que le parti conservateur restait le meilleur garant des intérêts religieux et nationaux des Canadiens français; mais ils ne lui accordaient plus qu'un soutien critique en invitant les électeurs à scruter les convictions catholiques de chaque candidat local. En fait, les programmistes cherchaient à établir dans le parti conservateur la prépondérance de l'aile ultramontaine sur l'aile modérée, car cette formation politique avait

¹ « Le Programme catholique », *Journal des Trois-Rivières*, 29 avril 1871, dans Arthur SAVAÈTE, *Voix canadiennes : vers l'abîme*, tome II, Paris, Éditions Arthur Savaète, vers 1913, p. 100-104.

² Nive VOISINE, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*, tome I : *Dans le sillage de Pie IX et de Mgr Bourget (1818-1878)*, Édisem, Saint-Hyacinthe, 1980, p. 159; Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome I, Montréal, Fides, 1971, p. 153-159.

³ « Le Programme catholique », *op. cit.*, p. 102-103.

toujours été dirigée par des conservateurs modérés comme Cartier, Langevin et Chauveau⁴. Mais certains conservateurs craignaient que les « programmistes » n'en viennent à fonder un parti catholique, sur le modèle du *Zentrum* allemand de Ludwig Windthorst, qui résistait alors au *Kulturkampf* de Bismarck.

Le Programme catholique souleva une vive polémique. Il fut louangé par la presse ultramontaine (*Le Journal des Trois-Rivières*, *Le Nouveau-Monde*, *Le Franc-Parleur*, *L'Union des Cantons de l'Est*, *Le Pionnier de Sherbrooke*), mais vilipendé par les journaux conservateurs modérés (*La Minerve*, *Le Canadien*, *Le Journal de Québec*), par les journaux libéraux modérés (*L'Événement*, *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, *La Gazette de Sorel*, *La Voix du Golfe*) et par le journal libéral anticlérical (*Le Pays*)⁵. Les anglo-protestants redoutaient la « domination franco-papiste », les libéraux dénonçaient le « cléricalisme réactionnaire », et les conservateurs modérés craignaient que la fondation d'un tiers parti ne divise leur électorat au profit des libéraux.

Mgrs Bourget et Laflèche appuyèrent publiquement le Programme catholique, et ils obtinrent une approbation doctrinale de son contenu par trois éminents théologiens romains, dont le célèbre canoniste de l'Apollinaire, le cardinal Filippo de Angelis, qui avait été président-délégué du Premier Concile du Vatican (1869-1870).

Mgr Taschereau réagit rapidement pour apaiser la polémique et pour établir son autorité de métropolitain. Il se dissocia du Programme en déclarant qu'il avait « le grave inconvénient d'avoir été rédigé en dehors de toute participation de l'épiscopat⁶ ». L'archevêque n'en condamnait pas la doctrine : « Quand il s'agit de défendre les principes du *Syllabus*, écrivait-il à Mgr Bourget, il n'y a aucune division entre nous⁷. » Cependant, il trouvait le Programme inutile à cause des bonnes dispositions de la classe politique envers l'Église et dangereux à cause des querelles religieuses qu'il pouvait soulever dans un pays où les catholiques étaient en minorité⁸. Les évêques de Rimouski et de Saint-Hyacinthe, Jean Langevin et Charles LaRocque, condamnèrent également le Programme catholique, mais sans doute pour des motifs plus partisans : Mgr Langevin était le frère d'Hector Langevin et Mgr LaRocque était un ami personnel de George-Étienne Cartier⁹.

⁴ Benjamin-Antoine Testard de Montigny, *Qu'est-ce que le Programme catholique? A-t-il été fait en hostilité au parti conservateur? Historique des circonstances sous lesquelles il a été écrit, assermenté par les auteurs du Programme*, Montréal, 1880, 24 p.

⁵ Marcel HAMELIN, *Les premières années du parlementarisme québécois (1867-1878)*, Québec, PUL, Cahiers d'histoire de l'Université Laval, 1974, p. 123.

⁶ Mgr Taschereau, « Circulaire au clergé », 24 avril 1871, MEQ, vol. 5 : 37.

⁷ Taschereau à Bourget, 4 octobre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 340.

⁸ Taschereau à Langevin, 14 mai 1871, AAQ 210A, vol. 29 : 704.

⁹ Langevin à Taschereau, 28 avril 1871, AAQ 210A, 28 CP-1 : 111; LaRocque à Taschereau, AAQ CP-1 : 122.

Toutefois, la déclaration de l'archevêque de Québec ne fit que raviver la polémique au lieu de l'apaiser. *Le Nouveau-Monde* accusait tous les évêques de « trahison », à l'exception de Mgrs Bourget et Laflèche¹⁰. Ce dernier prétendit que Mgr Taschereau avait cédé à « d'inavouables pressions politiques », mais sans avancer de preuves¹¹. Taschereau se plaignit à Rome de cette « calomnie odieuse », et il reprocha à Laflèche de présenter « l'opinion de trois docteurs privés » sur le Programme catholique comme une approbation du Saint-Siège¹². La division des évêques du Québec amusait les journaux protestants de l'Ontario¹³. L'épiscopat s'entendit pour demander à la presse catholique de ne plus discuter du Programme, mais cette directive ne fut guère suivie¹⁴.

Le débat se transporta à Rome. Mgr Taschereau expliqua à la Propagande les raisons de son désaveu du Programme catholique¹⁵. Le Saint-Office répondit à la manière romaine, soit trois ans plus tard pour laisser au temps le soin d'apaiser la tempête. Il reprocha à l'archevêque de Québec d'avoir agi trop rapidement et il ordonna aux évêques de ne plus aborder cette question¹⁶. Taschereau et Bourget obtempérèrent en maugréant¹⁷.

LES DEUX LIBÉRALISMES

La politique de pacification religieuse de Mgr Taschereau découlait d'une prémisse, à savoir que le parti libéral canadien ne menaçait pas l'Église parce qu'il se rattachait au libéralisme politique de type anglais plutôt qu'au libéralisme philosophique de type français. Cependant, l'archevêque n'a jamais cherché à prouver cette assertion, car son approche était plus pragmatique que doctrinaire. C'est un partisan de Mgr Taschereau, l'abbé Joseph-Sabin Raymond, qui essaya d'analyser plus profondément la nature du libéralisme canadien.

Supérieur du Collège de Saint-Hyacinthe, l'abbé Raymond était un grand admirateur de Montalembert¹⁸. Il correspondait régulièrement avec les chefs de file du catholicisme libéral français. Favorable aux progrès du siècle, il n'aimait pas l'esprit réactionnaire du

¹⁰ Carolus, *Le Nouveau-Monde*, 9 octobre 1872.

¹¹ Taschereau à Laflèche, 11 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 539; Laflèche à Taschereau, 20 août 1873, AAQ 33 CR-1 : 160.

¹² Taschereau à Barnabo (préfet de la Propagande), 29 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 560-562 (en latin).

¹³ Lynch à Taschereau, 24 novembre 1872, AAQ 320 CN-6 : 133.

¹⁴ Taschereau aux éditeurs des journaux de l'archidiocèse de Québec, 30 octobre 1871, AAQ 210A, vol. 30 : 72.

¹⁵ Taschereau à Barnabo, 29 mai 1871, AAQ 210A, vol. 29 : 715.

¹⁶ Cardinal Patrizzi à Taschereau, 4 août 1874, dans Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, G. Desilets et frères, 1882, p. 123-124.

¹⁷ Taschereau aux évêques de la province, 8 septembre 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 893; Bourget à Taschereau, 12 septembre 1874, AAQ 26 CP-2 : 232.

¹⁸ Robert SYLVAIN, « Le premier disciple canadien de Montalembert : l'abbé Joseph-Sabin Raymond », *RHAF*, vol. 17, n° 1 (juin 1963), p. 93-103; Guy PROVOST, « Conception de la littérature chez Joseph-Sabin Raymond », *RHAF*, vol. 32, n° 4 (mars 1979), p. 585-602; Yvan LAMONDE, « Joseph-Sabin Raymond », *DBC* en ligne, tome 11, p. 803-805.



L'abbé libéral Joseph-Sabin Raymond. Supérieur du Collège de Saint-Hyacinthe

Bibliothèque et Archives nationales du Québec P560,S2,D1,P1107a

journal ultramontain de Louis Veuillot, *L'Univers*. L'abbé Raymond restait doctrinalement antilibéral. Il a combattu vigoureusement le laïcisme de Louis-Antoine Dessaulles et de l'Institut canadien¹⁹. En principe, il approuvait l'intolérance religieuse au nom des droits de la vérité²⁰. Mais en pratique, il justifiait la liberté de cultes par l'habituelle distinction catholique libérale entre la thèse et l'hypothèse : « Considéré du point de vue absolu, la liberté des cultes est un mal parce qu'elle cause la perte des âmes (...) Mais comme l'état des esprits ne permet pas que l'on touche à la liberté des cultes en certains pays (...) il est permis de la tolérer, de la défendre et d'en jurer l'observation dans les constitutions qui en font une loi fondamentale (...) »²¹

L'abbé Raymond ne pense pas qu'il soit nécessaire de censurer les fausses doctrines, car la vérité finit toujours par l'emporter dans un régime de liberté d'expression²². Reprenant à son compte le raisonnement de Mgr Dupanloup, il soutient que le *Syllabus* ne condamne pas ce qu'il y a de « véritablement libéral et chrétien » dans le libéralisme. Raymond fait une distinction entre le libéralisme politique, qui est la forme parlementaire de l'État, et le libéralisme doctrinal, qui tend à chasser Dieu de la société²³. L'Église condamne le second, mais pas le premier. Le libéralisme doctrinal, dit-il, est pratiquement inconnu au Canada. Mais le clergé doit rester prudent pour ne pas réveiller le fanatisme anglo-protestant : « Ici, il n'y a pas de libéralisme dans le sens condamné par le vicaire du Christ, car il ne s'agit évidemment pas du libéralisme politique. (...) Dans aucune autre contrée, l'Église ne jouit d'une aussi entière liberté que dans la nôtre (...) [Mais évitons de] blesser la susceptibilité ombrageuse des concitoyens d'une autre croyance que, dans notre état politique, nous ne devons pas heurter dans l'intérêt même de nos droits religieux (...) »²⁴

¹⁹ Joseph-Sabin Raymond, *De l'intervention du prêtre dans l'ordre intellectuel et social*, Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1877, 74 p.; Philippe PRÉVOST, *La polémique L.-A. Dessaulles et J.-S. Raymond ou le libéralisme contre l'ultramontanisme*, thèse de Ph.D. (histoire) Université du Québec à Montréal, 1988, 345 p.

²⁰ Joseph-Sabin Raymond, *Discours sur la tolérance*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1869, 24 p.

²¹ *Ibid.*, p. 17-18.

²² Joseph-Sabin Raymond, « De l'Église et de l'État, à propos de l'encyclique du 8 décembre 1864 », *Revue canadienne*, septembre 1865, p. 535-546; novembre 1865, p. 664-674; décembre 1865, p. 732-747; janvier 1866, p. 50-56; février 1866, p. 91-107.

²³ Joseph-Sabin Raymond, *Discours sur l'action de Marie dans la société, prononcé l'Union catholique de Saint-Hyacinthe*, 8 décembre 1872, Québec, Ovide Fréchette, 1873, 72 p.

²⁴ *Ibid.*, p. 66-68.

La thèse de l'abbé Joseph-Sabin Raymond confirmait ainsi le discours des politiciens libéraux, qui invitaient constamment les catholiques à ne pas confondre « le libéralisme religieux, qui est condamné par l'Église, avec le libéralisme politique, qui ne l'est pas »²⁵. Or cette distinction semblait être admise à l'archevêché de Québec : « Cela mettra fin, disait le grand-vicaire Cazeau, à ces attaques de gallicanisme et de libéralisme que l'on fait aux hommes les plus respectables et aux institutions les plus vénérables »²⁶. » Mgr Taschereau soumit les textes des conférences de l'abbé Raymond à l'examen du Saint-Office, qui n'y releva aucune erreur doctrinale. L'archevêque de Québec considérait lui-même qu'une « croisade antilibérale » était injustifiée dans le contexte canadien. D'après Taschereau, le ton belliqueux du *Syllabus* était approprié pour l'Europe, mais non pour le Canada où la modération et la prudence restaient de mise : « Le pape parle avec beaucoup d'énergie [en Europe] parce qu'il a affaire à des hommes profondément pervers; mais tant qu'il y a eu espoir de les ramener à de meilleurs sentiments, il n'a pas brusqué les choses, ni employé le langage d'aujourd'hui. Il a toujours réclamé les droits de l'Église, d'abord *suaviter* et plus tard *fortiter*, selon que les circonstances le demandaient. Grâce à Dieu, nous pouvons encore [au Canada] nous en tenir au *suaviter* avec quelque espoir de réussir (...) »²⁷

Les ultramontains ne voyaient pas les choses du même œil. Selon l'abbé Alexis Pelletier, la distinction entre le libéralisme politique et le libéralisme doctrinal était spéieuse : il n'y avait qu'un seul libéralisme, et il était définitivement condamné par l'Église²⁸. D'après lui, le soi-disant « libéralisme politique » correspondait au libéralisme catholique, et le « libéralisme doctrinal » au libéralisme radical. Ce n'était qu'une variation de degré au sein d'une même idéologie, foncièrement naturaliste et athée. L'abbé Pelletier reprochait à l'archevêché de Québec de promouvoir une « mentalité catholique libérale », qu'il décrivait ainsi : « Le libéralisme modéré, ou libéralisme catholique, enseigne que la paix, la tranquillité, la conformité de pensées et de sentiments sont des biens si précieux que, pour les obtenir, on peut sacrifier certains droits de la vérité; (...) que la charité exige qu'on laisse en repos certaines personnes qui professent l'erreur (...); qu'aujourd'hui, la société est constituée de telle sorte qu'on ne peut travailler à supprimer la liberté de l'erreur et du mal, sans étouffer en même temps la liberté du bien »²⁹.

²⁵ *Le National*, 7 juin 1872.

²⁶ Cazeau à Raymond, 20 janvier 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 438.

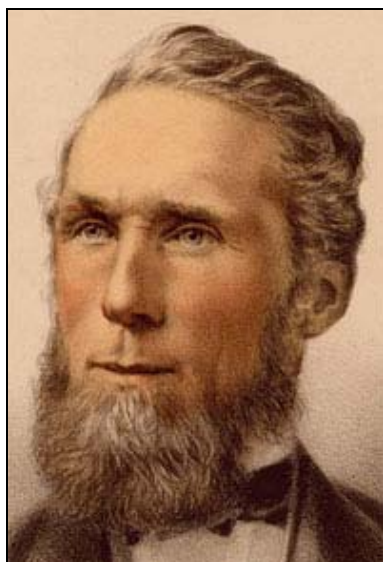
²⁷ Taschereau à LaRocque, 8 février 1873, AAQ 30CP-1 : 164.

²⁸ Alexis Pelletier, *Coup d'œil sur le libéralisme européen et le libéralisme canadien, démonstration de leur parfaite identité*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1876, 79 p.

²⁹ Alexis Pelletier (pseudonyme Luigi), *Il y a du libéralisme et du gallicanisme en Canada*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873, p. 3-4.

Notons que les nombreuses encycliques antilibérales des papes Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII n'ont jamais fait de distinction entre le libéralisme anglais et le libéralisme français, ni entre le libéralisme politique et le libéralisme doctrinal. Certes, l'Église pouvait accepter les différentes formes de gouvernement : monarchique, aristocratique ou démocratique. Néanmoins, elle condamnait en bloc l'idéologie libérale. Or le libéralisme et la démocratie ne sont pas une seule et même chose, même si l'on tend aujourd'hui à les confondre. Un État monarchique peut être qualifié de « libéral » s'il proclame que l'homme est libre de définir lui-même ses lois religieuses et morales. En ce sens, l'empire napoléonien était une « monarchie libérale » au même titre que les « despotismes éclairés » du XVIII^e siècle. À l'inverse, un État démocratique pourrait être qualifié de « catholique » s'il reconnaissait dans sa constitution et ses lois l'autorité de Dieu et de la Sainte Église. La fameuse distinction entre les « deux libéralismes » ne se trouvait pas dans la doctrine officielle de l'Église du XIX^e siècle. Elle ne se retrouvait que sous la plume des évêques et des théologiens qui cherchaient à concilier à tout prix la foi catholique avec l'esprit du monde moderne.

L'INFLUENCE SPIRITUELLE INDUE



Alexander Mackenzie (PL),
Premier Ministre du Canada
(1873-1878)

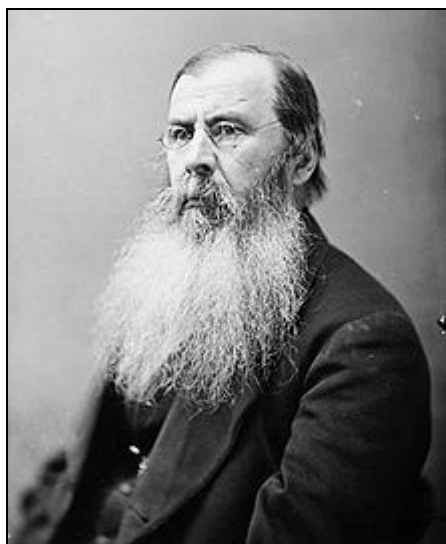
Crédit: Bibliothèque et Archives
Canada, Acc. No. 1938-210

La question de la nature du libéralisme canadien se posa avec plus d'acuité après la victoire du parti libéral aux élections fédérales de 1874. Le nouveau premier ministre du Canada, Alexander Mackenzie, était un Écossais de confession baptiste qui avait toujours milité en faveur de la séparation de l'Église et de l'État³⁰. Il avait soutenu la loi de 1852 sur le « désétablissement » (*distabishment*) de l'Église anglicane. Son cabinet comptait trois anciens membres de l'Institut canadien : Antoine-Aimé Dorion, Joseph Doutre et Rodolphe Laflamme. Dorion s'était démarqué de l'aile anticléricale du parti libéral dès 1860, mais Doutre et Laflamme avaient soutenu Dessaulles dans la récente affaire Guibord. Tous les évêques du Québec se méfiaient de ce gouvernement libéral. L'hostilité de Mgrs Bourget et Laflèche n'étonnait personne. Mais d'autres évêques, habituellement plus modérés, s'inquiétaient également. « Ces anciens rouges viendront à se démasquer », écrivait Mgr Langevin³¹. « Si le parti avancé peut trouver un moyen de tomber sur le clergé, il le

³⁰ Ben FOSTER, « Alexander Mackenzie », *DBC* en ligne, vol. 12, p. 704-718.

³¹ Langevin à Taschereau, 9 janvier 1874, AAQ 28 CP-I : 150.

fera », ajoutait Mgr Moreau³². L'archevêque de Québec était moins loquace, mais il avouait sa préférence pour « le parti [conservateur] qui a maintenu l'ordre jusqu'ici » plutôt que pour les « chefs de l'opposition [libérale] qui ont longtemps soutenu que l'éducation doit être ôtée au clergé³³ ».



Joseph-Édouard Cauchon (PL),
Lieutenant québécois
d'Alexander Mackenzie

Crédit: Bibliothèque et
Archives Canada, PA-025562

Alexander Mackenzie voulut rassurer le clergé canadien-français en introduisant au cabinet l'ancien maire de Québec, Joseph-Édouard Cauchon, un transfuge du parti conservateur qui prétendait avoir ses entrées à l'archevêché de Québec³⁴. Sur les conseils de Cauchon, le premier ministre tenta de s'attirer les bonnes grâces de Mgr Taschereau en nommant son frère, Jean-Thomas Taschereau, à la Cour Suprême du Canada, son ami, Pierre-Olivier Chauveau, à la Commission du Havre de Québec, et les frères de Mgrs Baillargeon et Fabre, au Sénat. Mais ce vulgaire patronage ne semble pas avoir produit l'effet escompté. Mgr Taschereau n'avait pas beaucoup d'estime pour Joseph Cauchon, le soi-disant porte-parole des catholiques au sein du gouvernement : « Comme rien n'indique que vous soyez autorisé à parler au nom de tout un parti, je m'abstiendrai de toute réflexion ultérieure », lui écrivit-il sèchement³⁵. En fait, Joseph Cauchon ne réussit pas à gagner la confiance du clergé.

Il ne réussit qu'à s'aliéner les vieux libéraux en accordant des fonctions prestigieuses et lucratives à d'autres transfuges du parti conservateur. En 1877, Mackenzie se débarrassa de cet encombrant ministre en le nommant lieutenant-gouverneur du Manitoba³⁶. Wilfrid Laurier accèdera alors au cabinet et deviendra l'homme fort du parti libéral au Québec.

Le parti conservateur remporta les élections provinciales de 1875. Les ultramontains et les conservateurs modérés avaient resserré les rangs devant la menace libérale. Le nouveau premier ministre du Québec, Charles Boucher de Boucherville, avait la réputation d'être proche de l'aile ultramontaine de son parti³⁷. Le journal anglo-protestant de

³² Moreau à Taschereau, 17 août 1875, AAQ 30 CP-II : 2a.

³³ Taschereau à Laflèche, 11 novembre 1871, AAQ 33 CR-1 : 140; à Bourget, 19 septembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 314.

³⁴ Andrée DESILETS, « Joseph-Édouard Cauchon », DBC en ligne.

³⁵ Taschereau à Cauchon, 3 septembre 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 265-266.

³⁶ Notons qu'il faudrait peut-être réexaminer la carrière de Joseph Cauchon, qui fut malgré tout l'une des figures marquantes de la vie politique canadienne-française au milieu du XIX^e siècle. Cauchon aurait pu devenir premier ministre de la province de Québec en 1867, n'eût été de l'opposition de la minorité anglo-protestante qui ne lui pardonnait pas d'avoir courageusement défendu les écoles catholiques lors du débat sur la loi scolaire du Haut-Canada en 1863.

³⁷ Kenneth MUNRO, « Charles Boucher de Boucherville », DBC en ligne

Montréal, *The Witness*, le surnommait le « jésuite laïque ». Mais en réalité, Boucherville était peut-être plus opportuniste qu'ultramontain.

Les libéraux attribuèrent leur défaite à l'intervention électorale du clergé. Quelques ecclésiastiques, comme Mgr Langevin et l'abbé Pelletier, avaient effectivement appuyé le parti conservateur³⁸. Mais il ne faut pas surestimer l'influence électorale du clergé³⁹. La plupart des curés restaient neutres, et il n'est pas prouvé que les électeurs aient réellement tenu compte de l'opinion de ceux qui prenaient parti. Le fameux slogan « Le ciel est bleu, l'enfer est rouge! » pouvait animer un meeting conservateur, mais il ne convainquait sans doute que les convaincus. Les électeurs savaient faire la distinction entre un curé qui parlait, même en chaire, en tant que prêtre ou en tant que « bleu ». L'historien Robert Rumilly fait remarquer que les Canadiens français n'ont jamais suivi les directives politiques des évêques, que ce soit lors de l'invasion américaine de 1775, des élections mouvementées au temps du gouverneur James Craig (1807-1811), des Rébellions de 1837-1838, de l'affaire Riel (1885), de la querelle scolaire du Manitoba (1896) ou des deux crises de la conscription (1917 et 1942). Il devait en être de même, à plus forte raison, lorsqu'un simple curé soutenait un candidat conservateur local. Par ailleurs, si la presse discutait beaucoup des problèmes politico-religieux, les campagnes électorales portaient davantage sur des questions de chemins de fer, de tarifs douaniers, de patronage et autres affaires locales. En fait, les succès du parti conservateur s'expliquaient par la popularité de ses chefs, par sa bonne organisation et par sa longue expérience du pouvoir bien plus que par les menaces spirituelles du clergé⁴⁰. De plus, certains prêtres, comme les abbés Pierre-Télesphore Sax et Octave Audet, soutenaient publiquement le parti libéral⁴¹. Les électeurs devaient sûrement en conclure qu'une élection n'était pas une question de foi. En fait, les procès pour influence spirituelle indue servaient surtout d'exutoire pour les candidats libéraux défaits en leur donnant l'occasion de manifester leur frustration et leurs préjugés anticléricaux. Mgr Taschereau craignait néanmoins que le discours partisan de certains prêtres ultramontains, peu nombreux mais fort bruyants, n'alimente l'hostilité latente des anglo-protestants et des libéraux canadiens-français envers l'Église catholique.

En 1874, le Parlement fédéral avait adopté, à l'unanimité et dans l'indifférence, l'article 95 de la loi électorale qui permettait aux tribunaux d'annuler une élection pour « influence indue » lorsqu'il était prouvé qu'un candidat ou l'un de ses agents avait

³⁸ « Lettre pastorale du 28 mai 1875 », dans *Mandements, lettres pastorales et circulaires de Mgr Jean Langevin et statuts synodaux du diocèse de Saint-Germain-de-Rimouski*, Rimouski, Imprimerie A.G. Dion, 1878, p. 211-220; Alexis Pelletier, *M. l'abbé Sax et ses souffleurs ou réfutation des erreurs contenues dans le Manifeste libéral québécois par un conservateur catholique*, 1875, 42 p.

³⁹ HAMELIN, *Les premières années du parlementarisme québécois (1867-1878)*, p. 216-217; Marcel CAYA, *La formation du parti libéral au Québec (1867-1887)*, thèse de Ph.D. (histoire), Université York, 1981, p. 124.

⁴⁰ CAYA, *ibid.*, p. 279-280.

⁴¹ Taschereau à Hector Langevin, 14 février et 25 avril 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 410-413 et 471-474.

employé une forme quelconque d'intimidation pour gêner le libre exercice du droit de vote, ne serait-ce que d'un seul électeur⁴². L'article semblait surtout viser les patrons qui pouvaient menacer leurs employés de congédiement s'ils ne votaient pas pour tel candidat. Les évêques ne s'attendaient certainement pas à ce que des candidats libéraux défaits demandent aux tribunaux d'étendre la portée de cet article aux conseils politiques d'un prêtre exprimés en chaire, voire au confessionnal.

L'enjeu des procès pour « influence spirituelle indue » était de taille. Le fait qu'un tribunal civil puisse, même indirectement, sanctionner le discours d'un prêtre dans l'exercice de son ministère menaçait clairement la liberté de l'Église. Les libéraux voulaient détourner l'intention juste de la loi électorale pour écarter les prêtres de la vie politique, dans la logique de la séparation de l'Église et de l'État. À leurs yeux, la démocratie accordait au prêtre le droit d'exprimer publiquement ses opinions politiques en tant que citoyen, mais pas en tant que porte-parole d'une institution qui prétendait incarner l'autorité de Dieu.

LA LETTRE PASTORALE DE 1875



L'avocat libéral
François Langelier,
professeur à l'Université Laval
Crédit: Bibliothèque et Archives
nationales du Québec. 895803
P560, S2, D1, P1671

La manière dont les libéraux interprétaient l'article sur l'influence indue scandalisa les évêques. Mgr Laflèche rappela qu'un catholique qui citait un prêtre devant un tribunal civil pour un acte qui relevait de son ministère était passible d'excommunication⁴³. Notons toutefois que ce n'était pas le prêtre, mais le candidat élu qui était cité en justice. Quant à Mgr Langevin, il s'étonnait que l'avocat qui avait intenté le premier procès pour influence spirituelle indue soit un professeur de l'Université Laval, François Langelier⁴⁴.

Mgr Taschereau invita d'abord ses collègues à « la prudence en ces temps d'excitation universelle⁴⁵ ». La jurisprudence anglaise, disait-il, n'appliquait la clause de l'influence indue que dans les cas où le prêtre menaçait les électeurs de l'enfer ou du refus des sacrements s'ils votaient pour tel parti politique. D'après lui, cela laissait au clergé suffisamment de latitude pour guider les fidèles en matière politique. Mais l'archevêque changea rapidement d'avis et se rallia aux

⁴² L'article 95 est cité *in extenso* dans « Brassard vs Langevin », *Quebec Law Reports/Rapports judiciaires de Québec*, vol. II, 1876, p. 350.

⁴³ Laflèche à Taschereau, 13 août 1875, AAQ 33 CR-I : 187.

⁴⁴ Langevin à Taschereau, 18 août 1875, AAQ 28 CP-I : 179.

⁴⁵ Taschereau aux évêques de la province, 16 août 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 251.

protestations de ses suffragants. Il rédigea contre le libéralisme catholique une lettre pastorale collective qui enthousiasma Mgrs Bourget et Laflèche⁴⁶.

La lettre pastorale du 22 septembre 1875 est souvent présentée comme marquant l'apogée de l'ultramontanisme canadien-français⁴⁷. Les évêques modérés (Taschereau, Fabre, Racine et Moreau) faisaient alors front commun avec leurs collègues intransigeants (Bourget, Laflèche, Langevin et Duhamel) pour défendre la liberté de l'Église contre un abus évident de l'État⁴⁸. Mais cette unanimité temporaire de l'épiscopat reposait peut-être sur une certaine ambiguïté.

La lettre pastorale rappelait les principes de la constitution divine de l'Église et de son autorité sur la société civile. Elle affirmait le droit du clergé d'intervenir dans les débats politiques pour dénoncer éventuellement « un parti qui peut être jugé dangereux par son programme et ses antécédents⁴⁹ ». Le document épiscopal condamnait fermement le libéralisme catholique : « Les partisans de cette erreur subtile (...) applaudissent à l'autorité civile chaque fois qu'elle envahit le sanctuaire; ils cherchent par tous les moyens à induire les fidèles à tolérer, sinon à approuver, des lois iniques. (...) [Pie IX dit que c'est] une conciliation chimérique de la vérité avec l'erreur. (...) En présence de cinq brefs apostoliques qui dénoncent le libéralisme catholique comme absolument incompatible avec la doctrine de l'Église, quoiqu'il ne soit pas formellement condamné comme hérétique, il ne peut plus être permis en conscience d'être un libéral catholique⁵⁰. »

Mais les évêques évitaient soigneusement de nommer le parti libéral canadien. La circulaire au clergé, qui accompagnait le document, ordonnait aux prêtres de s'en tenir aux règles générales et de ne pas désigner en chaire de parti ou de candidat sans avoir préalablement consulté l'ordinaire⁵¹. Malgré sa clarté apparente, la lettre pastorale posait un problème d'interprétation. L'épiscopat condamnait en principe le libéralisme catholique, mais sans préciser où se trouvait en pratique ce fameux libéralisme catholique au Canada. Était-ce un courant de pensée diffus que l'on pouvait rencontrer dans les deux grands partis politiques canadiens? Était-ce la doctrine officielle du parti libéral du Canada? Était-ce une idéologie marginale qui n'apparaissait que dans la presse anticléricale, d'ailleurs en perte de vitesse? Les contemporains ont compris que l'épiscopat condamnait le parti libéral. Les politiciens conservateurs présentaient évidemment la lettre pastorale dans ce sens. Mais en réalité, le texte s'en tenait aux principes doctrinaux, sans condamner nominalement quelque parti que ce soit. Cette imprécision,

⁴⁶ Bourget à Taschereau, 31 août 1875, AAQ 26 CP-12 : 17; Laflèche à Taschereau, 15 septembre 1875, AAQ 33 CR-I : 191.

⁴⁷ « Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec », 22 septembre 1875, MEQ, vol. 5 : 320-336.

⁴⁸ Nive VOISINE, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II : *Les XVIII^e et XIX^e siècles*, tome 2 : *Réveil et consolidation (1840-1898)*, seconde partie : *Un régime de chrétienté (1871-1898)*, Montréal, Boréal, 1991, p. 375.

⁴⁹ Lettre pastorale de 1875, p. 328.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 323-324.

⁵¹ « Circulaire des évêques de la province ecclésiastique de Québec au clergé de la dite province », 27 septembre 1875, MEQ, vol. 5 : 336-341.

sans doute volontaire, permettait aux évêques de parler d'une seule voix, mais elle ouvrait la porte à des interprétations divergentes. Mgr Taschereau profitera de cette ouverture pour atténuer la portée du document, quelques mois plus tard.

La lettre pastorale de 1875 déclencha une véritable tempête. Les évêques canadiens-anglais se dissocièrent de leurs collègues canadiens-français. Mgr Joseph Lynch (Toronto) écrivit dans le principal journal catholique de l'Ontario, *The True Witness*, que l'Église ne devait pas réclamer le contrôle absolu des matières mixtes. Mgr Laflèche s'indigna de cette affirmation, contraire à la doctrine sociale de l'Église⁵². Mgr Taschereau réprimanda poliment, mais fermement, l'archevêque de Toronto⁵³. Rappelons que Mgr Lynch soutenait le gouvernement libéral d'Alexander Mackenzie. En Ontario, les libéraux étaient généralement moins hostiles à l'Église que les conservateurs, souvent liés à la Ligue d'Orange, une société secrète anticatholique d'origine gaélo-protestante.



Le porte-parole conservateur des Anglais des Cantons de l'Est, Alexander Tilloch Galt, menaça le Québec d'un « nouveau 1837 » si les ultramontains en venaient à s'attaquer aux « *British Civil Liberties*⁵⁴ ». Le clergé canadien-français, disait-il, avait été tolérant jusqu'à la Confédération de 1867. Mais il avait malheureusement changé d'attitude depuis la publication du *Syllabus* et la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Galt félicitait Mgrs Lynch (Toronto), Connolly (Halifax) et Manning (Londres) de ne pas suivre ce « mouvement théocratique ». Il louangeait le libéralisme catholique des Montalembert et Dupanloup, et il

invitait les Canadiens français libéraux à s'allier aux anglo-protestants pour contrer le « despotisme » de Mgr Bourget.

De son côté, le ministre libéral Lucius Seth Huntingdon invitait également les anglo-protestants du Québec à se joindre aux libéraux canadiens-français pour « défendre la liberté de parole et de pensée contre la menace ultramontaine⁵⁵ ». Son discours fut perçu comme une déclaration de guerre au clergé. Mgr Taschereau dénonça « les principes révolutionnaires, anticatholiques et anti-canadiens [qui entendent] démolir le mandement du 22 septembre dernier, et visent à exciter une guerre de races et de religions dont les

⁵² Laflèche à Taschereau, 28 septembre 1875, AAQ 33 CR-1 : 193.

⁵³ Taschereau à Lynch, 1^{er} octobre 1875, AAQ 210A, vol. 31 : 281.

⁵⁴ A.T. Galt, *British Civil Liberty in Lower Canada*, Montréal, D. Bentley and Co., 1876, 16 p.; *Church and State*, Montréal, Dawson Brothers Publishers, 1876, 41 p.

⁵⁵ *La Minerve*, 4 janvier 1876 (traduit du *Herald*, 31 décembre 1875).

conséquences seront désastreuses⁵⁶ ». L'archevêque demanda à Joseph Cauchon d'intervenir, mais ce dernier se contenta de répondre que Huntingdon avait parlé en tant que protestant, et non en tant que ministre. Mgr Taschereau n'apprécia guère cette argutie⁵⁷. Cauchon promit néanmoins d'interroger le premier ministre Mackenzie en Chambre pour lui donner l'occasion de réfuter le discours d'Huntingdon⁵⁸.

Le débat parlementaire eut lieu le 11 février 1876⁵⁹. Alexander Mackenzie n'a pas désavoué son ministre. Il lui a seulement reproché de ne pas l'avoir consulté avant de prononcer son discours. Mackenzie fit ensuite une déclaration de principe en faveur de la séparation de l'Église et de l'État. Huntingdon lui-même refusa de se rétracter. Il prétendit n'avoir parlé qu'à titre de citoyen, et non à titre de ministre de la couronne. Il répéta que l'ultramontanisme menaçait les libertés civiles, mais en précisant qu'il n'attaquait pas pour autant la religion catholique. Le discours de Joseph Cauchon fut décevant. Il affirma que les propos d'Huntingdon n'engageaient pas le gouvernement. Il fit ensuite une profession de foi catholique et il reconnut que le clergé avait le droit d'intervenir dans les affaires politiques, mais en insistant sur la nécessaire indépendance de l'Église et de l'État. Finalement, il rappela la fameuse distinction entre le libéralisme politique et le libéralisme religieux.

En définitive, le gouvernement avait soutenu le ministre Huntingdon. Les évêques étaient mécontents⁶⁰. Mgr Bourget publia un mandement pour condamner le discours d'Huntingdon et le libéralisme catholique en général⁶¹. Mgr Taschereau admettait que les explications du gouvernement n'étaient ni satisfaisantes ni rassurantes. Malgré tout, l'archevêque prônait encore une fois la prudence, au risque de paraître timoré : « Je ne sais si, dans l'état d'effervescence où sont aujourd'hui les esprits, ce mandement [de Mgr Bourget] n'a produit d'autre effet que de fournir un nouvel aliment à la malice des ennemis de l'Église. Il me semble qu'il y a plus à gagner en laissant se calmer un peu cette effervescence, qui est trop violente pour durer. (...) Voilà pourquoi j'aime mieux être taxé de pusillanimité, comme je sais que l'on fait, que de me jeter tête baissée dans une voie dont je ne distingue pas encore clairement l'issue⁶². »

Pendant ce temps, Mgr Lynch se démarquait encore davantage des évêques canadiens-français en publiant dans les journaux une lettre d'appui au gouvernement Mackenzie. Cette fois, Mgr Taschereau lui fit de sévères reproches en s'identifiant lui-même à l'ultramontanisme : « La lettre de V.G. à l'hon. Mackenzie a été regardée généralement

⁵⁶ Taschereau à Cauchon, 6 janvier 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 368.

⁵⁷ Taschereau à Cauchon, 10 janvier 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 369.

⁵⁸ Taschereau aux évêques de la province, 27 janvier 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 392.

⁵⁹ *Débats de la Chambre des Communes du Canada*, Ottawa, Maclean, Rodger et Cie, 1876, p. 19-48.

⁶⁰ Racine à Taschereau, 29 janvier 1876, AAQ 33 CP-I : 28; Langevin à Taschereau, 30 janvier 1876, AAQ 28 CP-I : 187; Moreau à Taschereau, 4 février 1876, AAQ 30 CP-II : 16; Duhamel à Taschereau, 6 février 1876, AAQ 321 CN-I : 185.

⁶¹ *Lettre pastorale de Mgr l'évêque de Montréal concernant le libéralisme catholique, les journaux, etc.*, 1876, 14 p.

⁶² Taschereau à Langevin, 25 février 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 422-423.

comme une censure des évêques de la province de Québec (...) D'abord, si nous nous sommes trompés, c'est au Pape à nous juger. En second lieu, il n'y a rien d'étonnant que ceux qui, de concert avec l'Honorable M. Huntingdon, veulent faire la guerre à l'Ultramontanisme et à quelques prélats, c'est-à-dire à l'Église catholique, remercient celui [Mgr Lynch] qui leur fournit un grand argument pour cacher leur sinistre dessein⁶³. »

Mgr Taschereau s'inquiétait néanmoins de la tournure des événements. Comme d'habitude, il appréhendait la réaction anglo-protestante. Mais il redoutait surtout la division entre les évêchés canadien-français et canadien-anglais. Il exposa ses craintes dans une lettre qui dénotait un changement d'attitude. L'archevêque semblait déjà chercher un moyen d'atténuer l'impact de la pastorale du 22 septembre 1875 : « Mais restera toujours la question fondamentale : le parti ministériel fédéral est-il condamnable et condamné? Quelles seront les conséquences d'un oui ou d'un non? Voilà un redoutable problème qui se dresse devant moi. J'ai beau prier et méditer, je n'en vois pas encore clairement la solution. Je suis peut-être pusillanime; on m'accusera peut-être de tendances libérales, comme on a déjà fait; je me résignerai volontiers à supporter pour un temps ces injustes soupçons, de peur d'être obligé de regretter plus tard d'avoir conduit la barque à un abîme sans fond⁶⁴. »



Les autres évêques refusaient de publier une explication supplémentaire, qui ne pouvait, à leur avis, qu'affaiblir la lettre pastorale⁶⁵. Mgr Langevin suggérait même de refuser les sacrements aux chefs du parti libéral, mais il était le seul à vouloir aller aussi loin⁶⁶. Le premier procès pour influence spirituelle indue accentua la tension politico-religieuse⁶⁷. Mgr Taschereau décida alors de rompre la solidarité épiscopale en rédigeant, pour le seul diocèse de Québec, un mandement qui réduisait la portée de la lettre pastorale de 1875.

← Mgr Jean Langevin (Rimouski) : un « bleu » inconditionnel
[Crédit: Diocèse de Rimouski](#)

⁶³ Taschereau à Lynch, 1^{er} mars 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 425-426.

⁶⁴ Taschereau aux évêques de la province, 3 mars 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 428-430.

⁶⁵ Bourget à Taschereau, 8 mars 1876, AAQ 26 CP-12 : 47; Laflèche à Taschereau, 8 mars 1876, AAQ 33 CR-I : 210; Moreau à Taschereau, 8 mars 1876, AAQ 30 CP-II : 17; Racine à Taschereau, 9 mars 1876, AAQ 33 CP-I : 29; Fabre à Taschereau, 10 mars 1876, AAQ 26 CP-12 : 48; Duhamel à Taschereau, 10 mars 1876, AAQ CN-I : 192.

⁶⁶ Langevin à Taschereau, 8 mars 1876, AAQ CP-I : 192.

⁶⁷ Langevin à Taschereau, 4 mai 1876, AAQ 28 CP-I : 194.

LE MANDEMENT DIOCÉSAIN DE 1876

Le mandement diocésain du 25 mai 1876 prétendait compléter la pastorale collective du 22 septembre 1875, mais il semblait plutôt la contredire⁶⁸. Mgr Taschereau rappelait que « la grande erreur des temps modernes tend à bannir Dieu de la société civile⁶⁹ », mais il évitait de parler du libéralisme catholique. L'archevêque affirmait avec force qu'il n'appuyait ni ne condamnait aucun parti politique canadien : « Nous ne venons pas, Nos Très Chers Frères, vous dire de voter pour tel parti, ou pour tel candidat, plutôt que pour tel autre⁷⁰. » Il justifiait « les lois très sévères, mais très sages, [qui] ont été faites pour assurer la liberté et la pureté des élections⁷¹ », ce qui pouvait s'interpréter comme une approbation de la règle de l'influence spirituelle induite. Pour donner l'impression qu'il restait dans l'esprit de la pastorale collective de 1875, Mgr Taschereau cita un passage du document, mais un passage qui citait un décret du Quatrième Concile provincial (1868) et qui allait dans le sens du devoir de neutralité électorale des prêtres : « Dans les circonstances ordinaires, bornez-vous à développer à votre peuple les règles générales qui doivent le guider dans les élections (...) S'il se présente quelques circonstances particulières ou extraordinaires, ayez bien soin de ne rien dire, de ne rien faire, sans avoir consulté votre évêque⁷². »

Le mandement de 1876 ne contredisait pas formellement la pastorale de 1875, mais il profitait de son ambiguïté pour lui donner un autre sens. Les libéraux clamèrent sur toutes les tribunes que Mgr Taschereau avait confirmé « l'orthodoxie religieuse » de leur parti. En réalité, l'archevêque n'avait pas disculpé le parti libéral de toute accusation de libéralisme catholique. Toutefois, il affirmait que cette étiquette ne devait pas être appliquée exclusivement à un parti. En conséquence, les deux partis, libéral et conservateur, pouvaient être tout aussi « libéraux catholiques » ou « bons catholiques » l'un que l'autre. Les électeurs restaient libres d'en juger eux-mêmes, à la lumière de l'enseignement général de l'Église. En pratique, cela revenait à placer les deux partis politiques sur un pied d'égalité du point de vue religieux, et à justifier la neutralité électorale du clergé.

Mgr Taschereau se défendait bien d'avoir fait volte-face⁷³. Il soutenait que la pastorale de 1875 exposait les principes qui devaient régir les relations entre l'Église et l'État, et que le mandement de 1876 précisait la manière de les appliquer dans les circonstances. Il ne voyait aucune contradiction entre les deux documents. Sa distinction

⁶⁸ « Mandement de Mgr Taschereau sur les devoirs des électeurs pendant les élections », 25 mai 1876, *MEQ*, vol. 5 : 403-414.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 403.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 407.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 413.

⁷³ Taschereau à Franchi, 19 juin 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 518-520.

entre les principes et les circonstances rappelait la fameuse distinction catholique libérale entre la thèse et l'hypothèse. L'archevêque justifiait son approche dans une lettre à un prêtre ultramontain, l'abbé Stanislas Tassé : « Toutes nos misères, actuelles et passées, viennent de ce que quelques personnes éprises d'un beau zèle pour certains principes vrais, quand on les considère d'une manière absolue et en dehors de toute circonstance, veulent les faire prévaloir en pratique sans tenir compte des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. (...) C'est là peut-être ce que vous appelez notions fausses, craintes puériles sur notre position politico-religieuse en Canada; mais je ne vous le cache point, je les partage aujourd'hui, comme toujours avec certains Cardinaux et *Monsignores*, en qui vous paraissez désolé de les avoir trouvées⁷⁴. »

Mgr Laflèche se rendit à Rome pour défendre le point de vue des ultramontains⁷⁵. Il découvrit avec stupeur que la Propagande considérait que les tensions politico-religieuses canadiennes découlaient de la partisanerie politique du clergé canadien-français plutôt que de la menace du libéralisme catholique⁷⁶. Mgr Taschereau affirmait que Mgr Lynch et Joseph Cauchon avaient défendu avec succès le parti libéral à Rome⁷⁷. Mais l'évêque de Trois-Rivières pointait plutôt du doigt le représentant personnel de l'archevêque de Québec à Rome, l'abbé Benjamin Pâquet⁷⁸. Laflèche accusait Pâquet d'avoir convaincu la Propagande que le libéralisme catholique n'existait pas au Canada. Taschereau estimait plutôt que la division de l'épiscopat découlait du refus de déclarer si le parti libéral canadien était, oui ou non, condamnable du point de vue de l'Église⁷⁹.

La Propagande hésitait à croire que le libéralisme canadien était aussi redoutable que le libéralisme européen. Mgr Laflèche réussit tout de même à obtenir une approbation pontificale de la lettre pastorale de 1875⁸⁰. Mgr Taschereau disait s'en réjouir, mais en ajoutant que ça ne réglait pas le problème de l'application concrète de la pastorale⁸¹.

LES PROCÈS POUR INFLUENCE SPIRITUELLE INDUE

Le candidat libéral Pierre-Alexis Tremblay avait été battu dans le comté de Charlevoix par l'un des ténors du parti conservateur, Hector Langevin, le frère de l'évêque de Rimouski, Mgr Jean Langevin. Tremblay attribuait sa défaite aux six curés qui avaient

⁷⁴ Taschereau à Stanislas Tassé (Rome), 22 septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 579-580.

⁷⁵ Taschereau à Laflèche, 17 juillet 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 526-527.

⁷⁶ Laflèche à Taschereau, 12 août 1876, AAQ 33 CR-I : 219.

⁷⁷ Taschereau à Laflèche, 1^{er} septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 552-553.

⁷⁸ Laflèche à Taschereau, 22 septembre 1876, AAQ 33 CR-I : 222.

⁷⁹ Taschereau à Laflèche, 1^{er} septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 552-553.

⁸⁰ Laflèche à Taschereau, 17 septembre 1876, AAQ 33 CR-I : 221; 22 septembre 1876, AAQ 33 CR-I : 222; « Mandement de Mgr Taschereau promulguant la réponse du Souverain Pontife à une adresse présentée par Mgr l'évêque des Trois-Rivières », 27 octobre 1876, *MEQ*, vol. 5 : 449-461.

⁸¹ Taschereau aux évêques de la province, 14 octobre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 595.

déclaré publiquement qu'un catholique ne pouvait pas, en conscience, voter pour le parti libéral. Il s'en plaignit à Mgr Taschereau, mais l'archevêque défendit ses prêtres⁸². Tremblay fit appel à Rome, mais seulement pour la forme, car il avait déjà décidé de recourir aux tribunaux civils. L'avocat qui représentait Tremblay était François Langelier, un professeur de droit de l'Université Laval. Mgr Taschereau chercha à minimiser l'affaire en expliquant à la Propagande que ce n'était pas les prêtres, mais le candidat élu qui était traduit en justice. Cependant, l'archevêque ajoutait « qu'il est tout à fait probable que cette instance soit faite à cause de la haine de ces hommes pour les prêtres⁸³ ».



Le juge Adolphe-Basile Routhier
Pour la primauté de l'Église
Crédit: BAnQ P560,S2,D1,P1149

C'est un juge de tendance ultramontaine, Adolphe-Basile Routhier (signataire du Programme catholique et auteur des paroles d'*Ô Canada*), qui entendit le procès de Charlevoix en première instance⁸⁴. Le juge Routhier refusa d'assimiler les interventions politiques du clergé à une « influence indue » au sens de la loi. Il précisa d'abord que les tribunaux civils n'avaient aucune autorité sur les prêtres dans l'exercice de leur ministère. Mais il accepta néanmoins d'entendre le procès parce que les parties en causes étaient les deux candidats, et non les prêtres. Selon Routhier, l'énumération des modes d'influence indue par l'article 95 de la loi électorale - force, violence, contrainte, lésion, dommage, préjudice, perte, enlèvement, stratagème, artifices et autres moyens d'intimidation -

montrait que la loi visait des actes physiques, et non spirituels. Il écarta la jurisprudence anglaise (arrêt *Galway*, 1872), d'une part parce que les faits étaient différents (dans cette affaire, des prêtres irlandais avaient encouragé l'intimidation physique), et d'autre part parce l'Église catholique n'avait pas le même statut juridique au Canada qu'en Angleterre. Routhier retenait la théorie de la pleine liberté constitutionnelle de l'Église canadienne : « Nous n'avons pas ici, comme en Angleterre, une Église établie, et, si nous reconnaissons pleinement la suprématie temporelle de Sa Majesté, nous sommes soustrait par les traités [de Capitulation et de Cession] à sa suprématie spirituelle⁸⁵. » Finalement, le juge Routhier soulignait qu'à peine quatre électeurs avaient déclaré avoir été influencés par le discours des prêtres. « Et c'est pour cela, dit-il, que tant de journaux ont crié à l'intolérable immixtion du clergé dans la politique⁸⁶. »

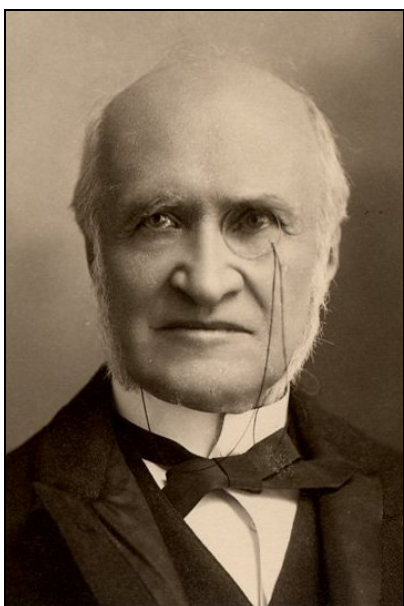
⁸² Taschereau à Tremblay, 27 février 1876 et 1^{er} mai 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 423-424 et 480; à Franchi, 5 mai 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 483-484.

⁸³ Taschereau à Franchi, 6 août 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 538-539.

⁸⁴ « O. Brassard et al. vs Hon. H. L. Langevin », Cour Supérieure, district du Saguenay, novembre 1876, *Quebec Law Reports/Rapports judiciaires de Québec*, vol. II, 1876, p. 323-372.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 352.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 347.



Le juge Louis-Napoléon Casault :
pour la primauté de l'État
Crédit: Bibliothèque et Archives
nationales du Québec
P560,S2,D1,P164

Les libéraux eurent plus de succès dans l'affaire du comté de Bonaventure⁸⁷. Le tribunal, formé des juges Louis-Napoléon Casault, John Maguire et Thomas McCord, annula l'élection du candidat conservateur en statuant qu'un prêtre qui qualifiait de péché mortel le fait de voter libéral commettait un acte d'influence indue au sens de la loi. Selon Casault, la jurisprudence anglaise s'appliquait parce que le régime canadien des rapports entre l'Église et l'État se comparait à celui de l'Angleterre. Le Traité de Cession, disait-il, limitait la liberté de l'Église et introduisait au Canada le principe constitutionnel anglais de l'omnipotence du Parlement. L'État pouvait donc sanctionner la prédication d'un prêtre. Le juge admettait que cela puisse choquer les catholiques. Mais le devoir d'un juge, disait-il, est d'appliquer la loi, et non de se prononcer sur sa valeur morale.

Le comté de Bonaventure était situé dans le diocèse de Rimouski. Mgr Langevin partit en guerre contre le juge Casault, qui provenait de l'aile modérée du parti conservateur et qui enseignait le droit à l'Université Laval⁸⁸. L'évêque de Rimouski demanda curieusement au professeur Casault de récuser le juge Casault en déclarant que les principes suivants étaient contraires à l'enseignement de l'Église : l'omnipotence du Parlement, le caractère absolu de la franchise électorale, la juridiction civile sur la prédication d'un prêtre, le devoir d'un juge d'appliquer une loi immorale, l'assimilation du refus des sacrements à de l'influence indue⁸⁹. Mgr Langevin croyait que les juristes canadiens ne tenaient pas suffisamment compte des droits de l'Église, bien que par ignorance plutôt que par mauvaise volonté. Il reprochait à Mgr Taschereau de laisser circuler une rumeur selon laquelle l'archevêché de Québec approuvait le jugement Casault⁹⁰.

Taschereau demanda des explications au juge Casault, et transmit le dossier à la Propagande⁹¹. Langevin accusa son « vieil ami » de faire preuve d'une « pusillanimité affligeante, de craindre certains universitaires, et de tout renvoyer à Rome pour éviter de se prononcer sur les questions litigieuses⁹² ». Mgr Taschereau répondit que la sagesse lui commandait de « consulter le Saint-Siège avant de se prononcer sur une affaire qui

⁸⁷ « Hamilton vs Beauchesne », 29 décembre 1876, *Quebec Law Report/Rapports judiciaires de Québec*, vol. III, 1877, p. 75-92.

⁸⁸ Béatrice CHASSÉ, *L'affaire Casault-Langevin*, mémoire de D.E.S. (histoire), Université Laval, 1965, 184 p.

⁸⁹ Langevin à Taschereau, 4 janvier 1877, AAQ 28 CP-I : 200.

⁹⁰ Un laïc à Langevin (copie à Taschereau), 9 janvier 1877, AAQ 28 CP-I : 201.

⁹¹ Taschereau à Casault, 9 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 651-652.

⁹² Langevin à Taschereau, 11 janvier 1877, AAQ 28 CP-I : 201.

pouvait mettre le feu aux quatre coins de la province⁹³ ». Il défendit Napoléon Casault en disant que les opinions incriminées étaient attribuables au juge plutôt qu'au professeur, et qu'il n'avait pas, en tant qu'archevêque, d'autorité sur le juge. Casault présenta néanmoins sa démission à l'Université Laval, mais le recteur Hamel lui suggéra d'attendre la décision du Saint-Siège⁹⁴. Selon Hamel, le gouvernement fédéral appréciait la neutralité politique de l'Université Laval. Or le renvoi de Casault provoquerait la colère des anglo-protestants, qui risquaient d'en venir à réclamer l'union législative des provinces canadiennes⁹⁵.

Exaspéré par l'attitude de l'archevêque et du recteur, Mgr Langevin publia un mandement pour condamner l'arrêt Casault⁹⁶. L'évêque de Rimouski semblait viser son métropolitain en écrivant : « Nous voulons, Nous aussi, la paix religieuse, mais une paix qui assure les droits de la vérité et de la conscience, et non une paix qui les sacrifie à un trompeur désir de conciliation⁹⁷. »

Mgr Taschereau considérait ce mandement comme une « déclaration de guerre à l'archevêque », et il appréhendait un affrontement entre l'épiscopat et la magistrature⁹⁸. D'après lui, une approche aussi intransigeante que celle de Mgr Langevin risquait d'inciter tous les juges catholiques à résigner leurs fonctions, et ils seraient alors remplacés par des juges protestants ou impies qui interpréteraient la loi d'une manière encore plus défavorable à l'Église⁹⁹. L'archevêque essaya de convaincre le Saint-Siège que « le contexte prouve que les propositions condamnées [par Mgr Langevin] n'expriment pas le véritable esprit du juge [Casault] ¹⁰⁰ ».

L'affaire Casault-Langevin divisa les évêques de la province : Mgrs Bourget, Laflèche, Moreau et Duhamel approuvaient leur collègue de Rimouski, tandis que Mgrs Fabre et Racine soutenaient l'archevêque de Québec. Ce dernier essaya de démontrer, d'une manière peu convaincante, que le jugement ne contenait pas vraiment les propositions condamnées par le mandement¹⁰¹. Outré par ces arguties, Mgr Langevin porta l'affaire à Rome¹⁰².

Jusqu'alors, Langevin s'était toujours rangé du côté de Taschereau. Mais le problème de l'influence spirituelle induit le reclassait dans le camp ultramontain. Mgr Langevin agissait de manière sans doute plus partisane que doctrinale. C'était un conservateur inconditionnel, probablement par solidarité avec son frère Hector. Or le Programme

⁹³ Taschereau à Langevin, 12 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 655-656.

⁹⁴ CHASSÉ, *L'affaire Casault-Langevin*, p. 39-41.

⁹⁵ Hamel à Pâquet, 12 janvier 1877, ASQ 116-BW.

⁹⁶ *Mandements de Mgr Jean Langevin*, 15 janvier 1877, Rimouski, A.G. Dion, 1878, p. 455-464.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 464.

⁹⁸ Taschereau à Racine, 19 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 660-661; à Fabre, 20 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 662.

⁹⁹ Taschereau à Langevin, 16 mars 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 12-13.

¹⁰⁰ Taschereau à Franchi, 26 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 668-670 (traduit du latin).

¹⁰¹ Taschereau à Duhamel, Moreau et Laflèche, 26 janvier 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 667-668.

¹⁰² Langevin à Taschereau, 28 janvier 1877, AAQ 28 CP-I : 206.

catholique et les procès pour influence indue avaient ceci en commun qu'ils menaçaient tous deux les intérêts électoraux du parti conservateur. Langevin s'était donc aligné sur Taschereau dans le premier cas, et sur Bourget dans le second, en fonction des intérêts du parti conservateur. Bourget et Laflèche n'étaient pas aussi partisans : ils pouvaient soutenir ou combattre les bleus suivant les intérêts de l'Église. Taschereau avait d'ailleurs déjà signalé à Langevin que « Votre Grandeur se trouve, par rapport à la politique, dans une position exceptionnelle qui exige une réserve toute spéciale¹⁰³ », et que dans son cas, toute déclaration politique « serait considérée comme un acte fraternel plutôt qu'un acte épiscopal¹⁰⁴ ».

L'affaire de Charlevoix fut portée en appel devant la Cour Suprême du Canada¹⁰⁵. Le juge Jean-Thomas Taschereau, frère de l'archevêque, déclara au nom du tribunal qu'un prêtre exerçait une influence indue en qualifiant de péché le fait de voter pour tel parti politique. Il fit l'apologie de la loi électorale, « ce complément naturel des belles institutions que nous tenons de l'Angleterre (...) sous le rapport de la liberté civile et religieuse¹⁰⁶ ». Le juge Taschereau précisait qu'un prêtre était soumis à la loi civile de la même manière que tout autre citoyen, et qu'un magistrat devait appliquer la loi même lorsqu'il la trouvait injuste. Les libéraux avaient donc triomphé devant le plus haut tribunal du Canada et la cause ne fut pas portée en appel devant le Conseil privé de Londres.

Le fait que le jugement de la Cour Suprême du Canada ait été rendu par son frère embarrassait Mgr Taschereau. L'archevêque crut nécessaire d'affirmer dans les journaux qu'il n'avait exercé aucune influence sur le tribunal, ce qui était probablement vrai¹⁰⁷. Mais trop de gens avaient la fâcheuse impression que c'était plutôt l'archevêché de Québec qui subissait des influences politiques. Mgr Taschereau dut renoncer à son attentisme. Le métropolitain proposa à ses suffragants de condamner l'arrêt de la Cour Suprême du Canada par une brève déclaration collective qui s'adresserait au gouvernement plutôt qu'à l'opinion publique¹⁰⁸. Il demanda en même temps à ses prêtres de ne pas soulever l'indignation des fidèles autour de cette question¹⁰⁹.

Les évêques publièrent un commentaire très réservé : « Il ne peut nous être défendu de déplorer le conflit que ce jugement constate entre la loi ainsi interprétée et les droits imprescriptibles de l'Église catholique (...) Supposons un candidat ou un parti qui affiche

¹⁰³ Taschereau à Langevin, 2 janvier 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 693. Au sujet d'une querelle entre marguilliers bleus et rouges dans une paroisse du diocèse de Rimouski.

¹⁰⁴ Taschereau à Langevin, 21 juin 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 246. Au sujet des écoles du Nouveau-Brunswick.

¹⁰⁵ « Brassard et al. vs Hon. L.H. Langevin », 28 février 1877, *Reports of the Supreme Court of Canada*, 1877, p. 145-234.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 209.

¹⁰⁷ *L'Événement*, 12 mars 1877 et *Le Journal de Québec*, 4 avril 1877.

¹⁰⁸ Taschereau à Laflèche, 5 mars 1877, AAQ 210A, vol. 31 : 694-695; Fabre à Taschereau, 7 mars 1877, AAQ 26 CP-12 : 75.

¹⁰⁹ Taschereau aux abbés F. Garon (Collège Sainte-Anne), 9 mars 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 5; W. Tremblay (Saint-Fidèle), 11 mars 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 6; et G. Tremblay (Beauport), 18 avril 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 48-49.

ouvertement l'intention de détruire l'Église catholique; n'est-il pas évident qu'aucun catholique ne pourrait, sans commettre un péché grave, voter en faveur d'un tel candidat ou d'un tel parti? (...) Et dans ce cas, (...) est-il conforme aux notions les plus élémentaires de la justice et de la raison, que le prêtre soit condamné à garder le silence (...) ¹¹⁰? »

La controverse rebondit au Parlement fédéral. Certains députés catholiques proposaient d'amender la loi électorale pour soustraire les ministres du culte, catholique ou protestant, à l'article sur l'influence induue. Mais le projet n'alla pas plus loin, car toute la problématique des rapports entre l'Église catholique et l'État canadien était désormais entre les mains du délégué apostolique du Saint-Siège, Mgr George Conroy, qui débarqua à Halifax le 17 mai 1877.

LA MISSION CONROY



Le délégué apostolique
Mgr George Conroy
Crédit: Bibliothèque et
Archives Canada

La Propagande confia à un évêque irlandais, Mgr George Conroy (1832-1878), la mission d'étudier et de résoudre les différentes questions qui divisaient l'épiscopat canadien ¹¹¹. Ce fin diplomate, qui parlait anglais, français et italien, connaissait bien les institutions britanniques. Son passé le prédisposait à comprendre la politique modérée de l'archevêque de Québec. Mgr Conroy avait été le secrétaire du cardinal Paul Cullen, archevêque de Dublin, qui prônait une politique de compromis avec le gouvernement britannique, à l'encontre de Mgr John MacHale, évêque de Tuam et chef de file des catholiques intransigeants liés aux nationalistes *Fenians*. La rivalité entre ces deux prélats irlandais ressemblait un peu à celle qui opposait Taschereau et Bourget au Québec ¹¹². Mais le délégué apostolique ne venait pas vraiment enquêter sur les problèmes de l'Église canadienne. Il venait plutôt imposer une série de décisions déjà prises par la Propagande. Les instructions secrètes du délégué, qui furent publiées en 1881 par Mgr Taschereau, portaient du principe que le libéralisme canadien ne devait pas être assimilé au libéralisme condamné par l'Église et que le clergé devait, en conséquence, rester neutre sur le plan électoral pour éviter un ressac anglo-protestant ¹¹³ :

¹¹⁰ « Déclaration de l'archevêque et des évêques de la province ecclésiastique de Québec au sujet de la loi électorale », 26 mars 1877, *MEQ*, vol. 6 : 10-13.

¹¹¹ Nive VOISINE, « George Conroy », *DBC* en ligne ; Louis-François Laflèche, p. 251-283; Roberto PERIN, « Toppo Ardenti Sacerdoti : the Conroy Mission Revisited », *Canadian Historical Review*, vol. 60, n° 3 (1980), p. 283-304; Rome et le Canada. *La bureaucratie vaticane et la question nationale (1870-1903)*, Montréal, Boréal, 1993, p. 95-100.

¹¹² Roger AUBERT, « Renaissance d'une Église : la Grande-Bretagne », *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5, Paris, Seuil, 1975, p. 244-247.

¹¹³ Extrait des instructions données à Mgr Conroy, AAQ 1 CN (1877).

« Il faudra ajouter que l'Église, en condamnant le libéralisme, n'entend pas frapper tous et chacun des partis politiques qui, par hasard, s'appellent libéraux (...) par conséquent ceux-là font mal qui, sans autre fondement, déclarent condamné par l'Église l'un des partis, à savoir le parti réformiste, parti naguère chaudement appuyé par les évêques. (...) Il faudra enfin exhorter les évêques à observer par rapport aux affaires politiques la plus grande réserve, eu égard en particulier au danger qu'il y a de provoquer à une guerre violente contre l'Église les protestants déjà inquiets et irrités contre le clergé, sous prétexte d'ingérence induite dans les élections politiques (...) »¹¹⁴

Notons que la Propagande semblait confondre le parti libéral ontarien, appelé « réformiste », avec le parti libéral québécois, que l'on surnommait plutôt « rouge » ou « national ». À cette époque, les libéraux des deux provinces ne formaient pas encore un parti unifié. Le gouvernement Mackenzie s'appuyait sur une coalition de partis libéraux régionaux plutôt que sur un véritable parti pancanadien. L'archevêque de Toronto, Mgr Lynch, soutenait effectivement les réformistes ontariens, qui étaient généralement plus favorables aux catholiques que les *tories*, souvent proches de la Ligue d'Orange. Mais aucun évêque du Québec n'avait jamais soutenu le parti libéral canadien-français, encore trop marqué par le vieil anticléricalisme rouge. Cette petite erreur terminologique, qui est loin d'être banale, semble montrer que la Propagande adoptait sur les affaires canadiennes la perspective de l'épiscopat canadien-anglais. En outre, la Propagande admettait le bien-fondé de l'hostilité anglo-protestante en tenant le clergé ultramontain du Québec responsable des tensions politico-religieuses.

Dès son arrivée à Halifax, et avant même d'avoir mené la moindre enquête, Mgr Conroy déclara que « les principes pervers qui troublent l'Europe n'ont pas traversé l'Atlantique »¹¹⁵. La cause était donc déjà entendue. D'après lui, les problèmes de l'Église canadienne découlaient essentiellement de la mauvaise formation théologique du clergé canadien-français¹¹⁶. La presse ultramontaine surexcitait trop facilement ces prêtres zélés, mais semi-instruits, au risque de provoquer une réaction protestante dont les minorités catholiques des provinces anglaises seraient les premières victimes. Mgr Conroy éconduisit poliment tous les ultramontains qui tentèrent de le convaincre que le libéralisme canadien était de la même nature philosophique que le libéralisme européen¹¹⁷.

Mgr Conroy régla d'abord dans le sens de l'archevêché de Québec le problème de l'établissement de la Succursale de l'Université Laval à Montréal, dont nous parlerons au prochain chapitre¹¹⁸.

¹¹⁴ Instructions de la Propagande à Mgr Conroy, citées par Robert RUMILLY, *Mgr Laflèche et son temps*, Montréal, B.D. Simpson, 1945, p. 128-129; Nive VOISINE, « Rome et le Canada : la mission de Mgr Conroy », p. 511-512.

¹¹⁵ Cité par Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières*, p. 11.

¹¹⁶ Brouillon du rapport de Mgr Conroy, dans Perin, « Toppo Ardenti Sacerdotti... », p. 292.

¹¹⁷ Taschereau à Conroy, 18 septembre 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 113-116; à Fabre, AAQ 210A, vol. 32 : 134-135.

¹¹⁸ André LAVALLÉE, *Québec contre Montréal. La querelle universitaire (1876-1891)*, Montréal, PUM, 1974, p. 19-32.

Le délégué apostolique s'attaqua ensuite à la question centrale, l'intervention du clergé dans les élections politiques. Il força les évêques à publier une nouvelle lettre pastorale pour préciser la position de l'Église à l'égard du parti libéral¹¹⁹. Le texte fut paradoxalement rédigé par Mgr Laflèche, mais il reprenait en substance le mandement de Mgr Taschereau publié en 1876. La pastorale réitérait la condamnation du catholicisme libéral, mais sans appliquer cette censure au parti libéral canadien :

« (...) nous avons jugé qu'il était nécessaire de vous prémunir contre les dangers des doctrines catholico-libérales. (...) Malheureusement et contre notre intention, quelques-uns ont cru voir dans ce document [la pastorale de 1875] un abandon de la région des principes pour descendre sur le terrain des personnes et des partis politiques. (...) Il n'existe en effet aucun acte pontifical condamnant un parti politique quelconque; toutes les condamnations émanées jusqu'à présent de cette source vénérable, se rapportent seulement aux catholiques-libéraux et à leurs principes, (...) Nous laissons à la conscience de chacun de juger, sous le regard de Dieu, quels sont les hommes que ces condamnations peuvent atteindre, quel que soit d'ailleurs le parti politique auquel ils appartiennent¹²⁰. »

Mgr Taschereau rédigea ensuite lui-même une circulaire au clergé pour imposer la plus stricte neutralité électorale dans le but d'éviter des représailles de l'État : « (...) il ne faut pas, sans une extrême nécessité, exposer le clergé aux haines et aux vengeances des partis politiques. (...) Le décret du Quatrième Concile vous défend implicitement d'enseigner, en chaire ou ailleurs, qu'il y a péché de voter pour tel candidat, ou pour tel parti politique. À plus forte raison vous est-il défendu d'annoncer que vous refuserez les sacrements pour cette cause. Du haut de la chaire, ne donnez jamais votre opinion personnelle¹²¹. »

La lettre pastorale de 1877 ne contredisait pas formellement celle de 1875, car elle reconnaissait l'existence du catholicisme libéral au Canada, mais elle laissait entendre que les deux partis politiques pouvaient être, l'un comme l'autre, entachés par cette doctrine. Les évêques dénonçaient un danger, mais sans préciser où il se trouvait. D'une certaine manière, la pastorale de 1877 était aussi imprécise que celle de 1875, bien qu'elle différât par le ton. Paradoxalement, la pastorale « ultramontaine » de 1875 avait été rédigée par Mgr Taschereau, et la pastorale « catholique libérale » de 1877 par Mgr Laflèche. Mais l'ambiguïté des deux lettres épiscopales peut expliquer ce paradoxe. Les deux documents semblaient reposer sur des concessions mutuelles: Mgr Taschereau avait accepté de condamner en principe le catholicisme libéral, et Mgr Laflèche avait renoncé à appliquer en pratique la censure au parti libéral. Cette incohérence intellectuelle

¹¹⁹ « Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec », 11 octobre 1877, *MEQ*, vol. 6 : 51-53.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹²¹ « Circulaire des évêques de la province ecclésiastique de Québec au clergé de la dite province », 11 octobre 1877, *MEQ*, vol. 6 : 46-47.

était le prix à payer pour maintenir l'unité de l'épiscopat, une unité d'ailleurs imposée par la présence de Mgr Conroy. Les deux documents ne tranchaient pas vraiment la question de la nature doctrinale du libéralisme canadien. Néanmoins, les libéraux affirmaient sur toutes les tribunes que le délégué apostolique avait disculpé leur parti de l'accusation de libéralisme religieux.

Mgr Conroy régla ensuite l'affaire Casault-Langevin en permettant au juge Casault de conserver sa chaire à l'Université Laval¹²². Taschereau aurait préféré que le délégué apostolique désavouât le mandement de l'évêque de Rimouski, mais Conroy ne voulait pas envenimer la controverse en humiliant Langevin¹²³. Toutefois, l'archevêque eut l'indélicatesse de publier la décision de la Propagande, à l'encontre l'avis de Mgr Conroy¹²⁴. La querelle Taschereau-Langevin semblait avoir pris une tournure nettement personnelle, comme cela arrive souvent lorsqu'une question divise deux anciens amis.

Toutefois, le délégué apostolique donna gain de cause aux ultramontains sur deux questions secondaires. Il s'opposa à la division du diocèse de Trois-Rivières, dont nous parlerons au chapitre 6, et il obligea les sulpiciens à régler les aspects financiers du démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal¹²⁵.

La mission Conroy avait donc entériné les positions de Mgr Taschereau sur la question universitaire et le problème de l'intervention du clergé en politique¹²⁶. Le rapport de forces au sein de l'épiscopat canadien-français était définitivement renversé en faveur de l'archevêque de Québec. Le Saint-Siège préférait clairement la politique de compromis de Mgr Taschereau à la politique d'affrontement de Mgrs Bourget et Laflèche. Rome avait définitivement désavoué l'ultramontanisme canadien-français.



Wilfrid Laurier (1875)
L'étoile montante du parti libéral
Crédit: BAC / PA-25412

LE DISCOURS LAURIER

C'est dans le contexte de la mission Conroy que l'étoile montante du parti libéral au Québec, Wilfrid Laurier, prononça le 26 juin 1877 un célèbre discours sur le libéralisme politique au Club de la Réforme de Québec¹²⁷. Le jeune député de Drummond-Athabaska voulait démontrer que le parti libéral canadien se rattachait au libéralisme réformiste de l'Angleterre plutôt qu'au libéralisme révolutionnaire de l'Europe continentale. Le libéralisme canadien, disait-il, était de nature « politique », et ne devait pas

¹²² Conroy à Taschereau, 13 octobre 1877, ASQ Univ. 120-D. CHASSÉ, *L'affaire Casault-Langevin*, p. 87-129.

¹²³ Taschereau à Conroy, 17 septembre 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 112-113.

¹²⁴ Taschereau à Conroy, 24 octobre 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 157-159.

¹²⁵ VOISINE, *Louis-François Laflèche ...*, p. 272-278.

¹²⁶ Taschereau à Conroy, 5 décembre 1877, AAQ 210A, vol. 32 : 204-206.

¹²⁷ Wilfrid Laurier, *Le libéralisme politique* (26 juin 1877), Montréal, Beauchemin, 1941, 34 p.

être assimilé au libéralisme « doctrinal » condamné par l'Église. Un bon catholique pouvait donc, en conscience, voter pour le parti libéral, contrairement à ce que prétendaient les ultramontains liés au parti conservateur.

Le discours Laurier est considéré comme un « événement fondateur » dans l'histoire du libéralisme au Québec. À l'époque, le journaliste libéral Hector Fabre écrivit : «Ce discours ouvre une ère nouvelle (...); le libéralisme est dégagé de ses aspects farouches, de son caractère antisocial et antireligieux, et il ne garde plus que sa physionomie véritable, celle de l'amour des libertés légitimes et nécessaires (...)»¹²⁸ Selon l'historiographie dominante, Laurier aurait voulu dissocier le parti libéral de son passé anticlérical pour lui permettre d'accéder au pouvoir dans une société profondément catholique¹²⁹. Mais l'historien Marcel Caya présente ce discours sous un autre angle en le rattachant à la lutte interne qui opposait Wilfrid Laurier à Joseph Cauchon pour la direction de l'aile québécoise du parti libéral fédéral¹³⁰. Laurier n'avait pas l'intention de « réconcilier » le libéralisme avec le catholicisme en rejetant la tradition anticléricale de son parti. Il voulait plutôt réaffirmer le credo libéral devant ses partisans pour se démarquer de l'infructueuse « politique d'apaisement » du ministre Cauchon, qui espérait amadouer le clergé par la cajolerie et le favoritisme. Le discours Laurier ne visait donc pas à rapprocher le parti libéral de l'Église, mais, au contraire, à le ramener à sa base idéologique, marquée par un certain anticléricalisme « modéré ».

Wilfrid Laurier (1841-1919) avait été imprégné par les idées libérales de son père Carolus, grand admirateur de Jean-Jacques Rousseau et de Louis-Joseph Papineau¹³¹. Jeune étudiant, Laurier condamnait le pouvoir temporel du pape; il affirmait que les huguenots auraient dû coloniser la Nouvelle-France; et il se vantait de lire tous les philosophes libéraux des XVIII^e et XIX^e siècles. Rodolphe Laflamme, l'avocat de dame Guibord, le fit entrer à l'Institut canadien en 1862. Laurier dirigea ensuite *Le Défricheur*, un journal anticlérical fondé par le vieux rouge Jean-Baptiste-Éric Dorion¹³². *Le Journal des Trois-Rivières* n'hésitait pas à qualifier Laurier de « révolutionnaire impie ». Wilfrid Laurier critiquait pourtant les Rouges de 1848, mais pour leur radicalisme plutôt que pour leur anticléricalisme : « Il ne sert à rien d'exposer des théories magnifiques en

¹²⁸ Hector Fabre, *L'Événement* (1877), cité dans *ibid.*, p. 6-7.

¹²⁹ Mason WADE, *Les Canadiens français de 1760 à nos jours*, tome I (1760-1914), Montréal, Le Cercle du Livre de France, 1963, p. 398-404; Jean-Paul BERNARD, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, PUQ, 1971, p. 319-320; Joseph SCHULL, *Laurier*, Montréal, HMH, 1968, p. 101-115; Réal BÉLANGER, *Wilfrid Laurier. Quand la politique devient passion*, Montréal, PUL-SRC, 1986, p. 106-110; Laurier L. LAPIERRE, *Sir Wilfrid Laurier. Portrait intime*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1997, p. 103-113; Yvan LAMONDE, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, Québec, Fides, 200, p. 377-379.

¹³⁰ Marcel CAYA, *La formation du parti libéral au Québec (1867-1887)*, thèse de Ph.D. (histoire), Université York, 1981, p. 296.

¹³¹ Réal BÉLANGER, « Le libéralisme de Wilfrid Laurier (1841-1919) », dans Yvan LAMONDE, dir. *Combats libéraux au tournant du XX^e siècle*, Montréal, Fides, 1994, p. 39-72.

¹³² Philippe SYLVAIN, « Jean-Baptiste-Éric Dorion », DBC en ligne.

elles-mêmes. Il faut prendre les choses où elles en sont. Un homme de génie peut devancer son siècle, mais les masses doivent remonter degré par degré toute l'étendue de l'échelle sociale. Toute tentative d'imprimer au peuple un mouvement brusque vers le progrès a nécessairement été suivie d'une réaction violente¹³³. » Laurier aimait dire : « Je suis libéral par principe et conservateur par sentiment¹³⁴. » Il était d'abord pragmatique, voire opportuniste. Mais il avait néanmoins une pensée politique qui reposait sur les quatre fondements philosophiques du libéralisme classique : la souveraineté populaire, l'égalité civile, la liberté d'opinion et de religion, la non-intervention économique de l'État¹³⁵.

Devant l'auditoire partisan et enthousiaste du Club de la Réforme, Laurier affirme que le libéralisme et le conservatisme sont deux principes également nécessaires à la société : le premier pour encourager le progrès et le second pour maintenir la stabilité. Ces deux tendances de l'esprit humain, dit-il, s'épanouissent harmonieusement dans le régime parlementaire britannique. Laurier pense que le libéralisme est supérieur au conservatisme parce que toute société doit évoluer. Mais cette évolution doit se faire de manière graduelle et pacifique, suivant le modèle de la réforme électorale anglaise de 1832. D'après lui, les révolutions sanglantes sont causées par l'obstination des conservateurs bien plus que par les exagérations des libéraux. Laurier louange les révolutions anglaise (1689), américaine (1776) et française (1789), de même que les rébellions canadiennes de 1837-1838, tout en déplorant leurs inévitables violences. Il en vient ensuite à l'histoire récente de son parti. Il reproche aux Rouges de 1848 d'avoir prôné des réformes irréalistes comme l'élection des juges, les mandats parlementaires d'un an et l'annexion du Canada aux États-Unis. Cependant, il passe sous silence leurs attaques contre l'Église et il accuse plutôt le clergé de leur avoir livré une « guerre impitoyable ».

Laurier en arrive donc au cœur du sujet, les rapports entre la politique et la religion. Il prétend laisser aux théologiens le soin de définir le « libéralisme catholique », mais il affirme du même souffle que le « libéralisme politique » de son parti ne se rattache pas au libéralisme catholique condamné par l'Église. Laurier soutient que le parti conservateur est tombé sous la coupe des ultramontains, « qui ne comprennent ni leur temps ni leur pays, qui voient les choses d'après ce qui se passe en France, et qui veulent introduire ici des idées dont l'application serait impossible dans notre état de société¹³⁶ ». Le parti ultramontain, dit-il, ose qualifier la liberté de « principe dangereux et subversif », et il fait de l'Église un « étendard politique au risque de provoquer une

¹³³ Wilfrid Laurier, *Le Défricheur*, 24 janvier 1867, cité dans Bélanger, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁴ Cité dans Bélanger, *op. cit.*, p. 58.

¹³⁵ BÉLANGER, p. 43; Rainer KNOPFF, « The Triumph of Liberalism in Canada: Laurier on Representation and Party Government », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 26, n° 2 (été 1991): 73-86.

¹³⁶ Laurier, *Le libéralisme politique*, p. 26.

guerre de religions¹³⁷ ». Certes, Laurier reconnaît aux prêtres le droit de participer aux débats politiques, mais à titre de simples citoyens et non à titre de guides spirituels, et toujours sous réserve de la loi sur l'influence indue. Le clergé, dit-il, doit se soumettre au droit commun :

« Le droit d'intervention [du prêtre] en politique finit à l'endroit où il empièterait sur l'indépendance de l'électeur. (...) Il est donc parfaitement permis de changer l'opinion de l'électeur par le raisonnement (...), mais jamais par l'intimidation. (...) Mais il ne manquera pas de gens qui diront que le clergé a le droit de dicter au peuple quels sont ses devoirs. Je réponds simplement que nous sommes ici sous le gouvernement de la Reine d'Angleterre, sous l'autorité d'une constitution qui nous a été accordée comme un acte de justice; et que, si l'exercice des droits que vous réclamez devait avoir pour effet d'entraver cette constitution et de nous exposer à toutes les conséquences d'un pareil acte, le clergé lui-même n'en voudrait pas. (...) Voyez s'il y a sous le soleil un pays où l'Église catholique soit plus libre et plus privilégiée que celui-ci. Pourquoi donc iriez-vous, par la revendication de droits incompatibles avec notre état de société, exposer ce pays à des agitations dont les conséquences sont impossibles à prévoir¹³⁸? »

Le discours de Wilfrid Laurier prouvait-il que l'Église n'avait rien à craindre du parti libéral canadien? Certes, Laurier se démarquait du ton agressivement anticlérical des vieux rouges. Toutefois, il prônait comme eux l'édification d'une société essentiellement laïque et démocratique. Il parlait du clergé avec respect, mais il voulait l'exclure du débat politique en tant que corps constitué, en tant que porte-parole d'une autorité spirituelle. S'inscrivant dans une logique de séparation de l'Église et de l'État, il entendait soumettre le clergé au droit commun, en l'occurrence à la loi sur l'influence indue. Or le principe de « rentrer l'Église dans le droit commun » était l'une des idées maîtresses du libéralisme européen de ce temps, une idée condamnée par l'Église comme l'écrivait Léon XIII dans l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* (1892) : « En effet, vouloir que l'État se sépare de l'Église, ce serait vouloir, par une conséquence logique, que l'Église fût réduite à la liberté de vivre selon le droit commun à tous les citoyens¹³⁹. »

En fait, le « libéralisme politique » de Wilfrid Laurier ressemblait étrangement au catholicisme libéral. D'ailleurs, Laurier se définissait lui-même comme un « catholique libéral de l'école de Montalembert et de Lacordaire¹⁴⁰ ». Si son libéralisme politique s'était limité à la forme élective de l'État, son discours eût été parfaitement compatible avec la doctrine sociale de l'Église. Mgr Laflèche approuvait également la monarchie parlementaire de type britannique, qui correspondait, d'après lui, au concept thomiste

¹³⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 30-32.

¹³⁹ Léon XIII, « *Au milieu des sollicitudes* » (1892), dans Émile MARMY, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien. Documents*, Fribourg-Paris, 1949, Éditions Saint-Paul, p. 582-583.

¹⁴⁰ *L'Électeur*, 9 et 10 janvier 1894, cité par BÉLANGER, *op. cit.*, p. 59.

de « monarchie tempérée¹⁴¹ ». Mais la pensée de Wilfrid Laurier s'inspirait de la philosophie libérale anglaise du XIX^e siècle qui s'opposait à la doctrine catholique sur plusieurs points : la liberté de conscience, le primat de l'individu, l'égalité civile des religions, la souveraineté populaire, etc. Pour être plus précis, on peut discerner dans la conférence de Québec quatre propositions censurées par le *Syllabus* : la suprématie de l'autorité de l'État (n°39), la primauté du droit commun (n°42), la juridiction des tribunaux civils sur la prédication des prêtres (n°44), la légitimité de certaines révolutions (n°63).

Dans un discours ultérieur, prononcé dans le contexte de la crise scolaire du Manitoba (1896), Wilfrid Laurier avoua que sa conception du « libéralisme politique à l'anglaise » était liée au principe de la neutralité confessionnelle de l'État : « Je suis un libéral de l'école anglaise. (...) Tant que j'occuperai un siège dans cette Chambre, chaque fois qu'il sera de mon devoir de prendre une position sur une question quelconque, cette position je la prendrai non pas au point de vue du catholicisme, non pas au point de vue du protestantisme, mais je la prendrai pour des motifs qui peuvent s'adresser à la conscience de tous les hommes, indépendamment de leur foi, pour des motifs qui peuvent animer tous les hommes aimant la justice, la liberté et la tolérance¹⁴². »

Il nous semble difficile de considérer la conférence de Québec comme un geste de réconciliation entre le parti libéral et l'Église catholique. Wilfrid Laurier y réaffirmait au contraire la plupart des idées qui irritaient les catholiques du XIX^e siècle, ultramontains ou non. Par ailleurs, cette conférence n'apportait rien de nouveau. La fameuse distinction entre le « libéralisme politique » et le « libéralisme doctrinal » appartenait depuis longtemps à la rhétorique libérale. Les journaux ont d'ailleurs peu parlé de cette conférence partisane¹⁴³. Louis-Georges Desjardins a répliqué au nom du parti conservateur, mais pour dissocier le conservatisme canadien des vieux *tories* anglais plutôt que pour associer le parti libéral au libéralisme catholique¹⁴⁴. La correspondance de Mgr Taschereau ne fait aucune allusion au discours de Laurier. Les polémistes ultramontains n'ont pas jugé nécessaire d'y répondre. L'abbé Pelletier en parlera, mais beaucoup plus tard, à l'occasion de la querelle scolaire manitobaine, et en réponse au pamphlet de Laurent-Olivier David, *Le clergé canadien : sa mission, son œuvre* (1896)¹⁴⁵. En fait, la conférence de 1877 ne semble avoir pris du relief qu'après coup, à cause de l'ouvrage de L.-O. David qui fut mis à l'Index par Rome. Elle deviendra ensuite une sorte de « classique » pour le parti libéral, qui la rééditait encore en 1941. Mais à l'époque où il fut prononcé, ce discours semble être passé plutôt inaperçu.

¹⁴¹ Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal, 1866, p. 84-109.

¹⁴² Cité par Laurent-Olivier David, *Le clergé canadien : sa mission, son œuvre*, Montréal, 1896, p. 82-83.

¹⁴³ Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome II, Montréal, Fides, 1972, p. 82-86.

¹⁴⁴ Louis-Georges Desjardins, *M. Laurier devant l'histoire. Les erreurs de son discours et les véritables principes du parti conservateur*, Québec, Le Canadien, 1877, 32 p.

¹⁴⁵ Laurent-Olivier David, *Le clergé canadien : sa mission, son œuvre*, Montréal, 1896, 123 p.

* * *

La mission Conroy marqua un tournant dans la querelle ecclésiastique canadienne-française du XIX^e siècle. Elle fit clairement pencher la balance du côté de Mgr Taschereau. Le Saint-Siège refusait d'assimiler le libéralisme canadien au libéralisme révolutionnaire européen; il imposait au clergé une stricte neutralité électorale; il approuvait d'une manière générale la politique pacificatrice de l'archevêque. Mais les ultramontains ne se considéraient pas encore vaincus. Ils pensaient que la Propagande avait tout simplement été mal informée par les évêques irlandais, les agents du parti libéral et même certains émissaires de l'archevêché de Québec. Le vieux juriste Côme-Sébastien Cherrier avertit le délégué apostolique qu'on n'attendait que son départ pour lui désobéir¹⁴⁶.

Mgr Conroy mourut subitement à Terre-Neuve avant de retourner en Europe, le 28 juin 1878. Le journal libéral de Québec, *L'Événement*, écrivit : « Cette mort est un deuil public et nous touche comme si elle frappait un de nos propres pasteurs¹⁴⁷. » Mais de leur côté, les ultramontains interprétaient la mort du délégué apostolique comme un « châtiment de Dieu ».

¹⁴⁶ Voisine, « Conroy », *DBC* en ligne.

¹⁴⁷ *Ibid.*

CHAPITRE V

LA QUESTION UNIVERSITAIRE

Elzéar-Alexandre Taschereau aimait à se présenter comme un « séminariste avant tout ». Le Séminaire de Québec et l'Université Laval étaient certainement les institutions qui lui tenaient le plus à cœur. Il consacra une grande partie de son épiscopat à défendre son *alma mater* contre le projet de fondation d'une université catholique à Montréal.

Depuis 1862, Mgr Bourget voulait établir dans son diocèse une université catholique francophone pour éviter que la jeunesse canadienne-française ne fréquente l'Université McGill, une institution anglo-protestante. Le Séminaire de Québec avait fondé l'Université Laval en 1852. C'était la première université française et catholique de l'Amérique du Nord. Mais cette institution attirait peu d'étudiants montréalais à cause de la distance géographique. Mgr Taschereau s'opposa vigoureusement à ce projet en disant que la population de la province de Québec n'était pas assez nombreuse pour faire vivre deux universités catholiques. Le Saint-Siège rejeta à plusieurs reprises les requêtes de Mgr Bourget en fonction de cet argument démographique. Mais la rapide croissance de Montréal en tant que métropole économique du Canada affaiblissait la crédibilité des objections de Québec. En 1876, la Propagande ordonna à l'Université Laval d'ouvrir une succursale à Montréal, à la grande déception de Mgr Bourget qui voulait plutôt fonder une université indépendante à caractère ultramontain. L'évêque de Montréal reprochait à l'Université Laval de défendre trop mollement les droits de l'Église, et même d'être plus ou moins « entachée de libéralisme ». Mgr Bourget présenta sa démission pour ne pas « constituer un obstacle » à l'établissement de la Succursale. En réalité, il se considérait désavoué par Rome et il ne voulait pas être forcé d'introduire « l'ennemi » dans son diocèse. Son successeur, Mgr Charles-Édouard Fabre (1876-1891) se rallia aux positions de l'archevêque de Québec. Cependant, il eut de la difficulté à établir la Succursale, car l'École de Médecine et de Chirurgie de Montréal, qui se présentait comme un « bastion ultramontain », refusa de s'intégrer à l'Université Laval jusqu'en 1891. La Succursale de

l'Université Laval à Montréal acquit son autonomie en 1889, et elle deviendra l'Université de Montréal en 1920.

Les causes de la querelle universitaire sont complexes. Le problème reposait à la fois sur une rivalité régionale entre Québec et Montréal, sur l'ambition monopolisatrice de l'Université Laval et sur l'opposition idéologique entre l'ultramontanisme et le catholicisme libéral. L'historiographie présente cette affaire sous divers angles. Léon Pouliot insiste sur l'aspect pédagogique en soulignant que l'Université Laval voulait maintenir de hauts standards académiques en concentrant toutes les ressources à Québec¹. André Lavallée met au jour les enjeux corporatifs et financiers d'une lutte qu'il estime d'ordre régional; mais son étude est centrée sur le problème de l'intégration de l'École de Médecine de Montréal à la Succursale de l'Université Laval, un litige qui avait une portée moins doctrinale². Marcel J. Rheault a réexaminé cette dernière phase de la querelle universitaire pour conclure que l'École de Médecine avait de bonnes raisons de résister aux prétentions monopolisatrices de Laval³. Roberto Perin affirme que la problématique était à l'origine d'ordre institutionnel et régional, mais qu'elle prit une tournure idéologique après 1870 parce que l'Université Laval entendait contrer le militantisme ultramontain pour préserver la paix politico-religieuse⁴. Nive Voisine porte un jugement plus nuancé en soulignant que l'enjeu variait suivant les acteurs : il était plutôt d'ordre institutionnel pour Mgr Taschereau, mais idéologique pour Mgr Bourget⁵. Jean Hamelin souligne les préoccupations budgétaires du Séminaire de Québec⁶, tout en laissant entendre que le problème de la concurrence n'était peut-être qu'un prétexte avancé pour mieux combattre l'ultramontanisme⁷.

En fait, la nature du litige semble évoluer avec le temps. Dans les années 1860, l'Université Laval défendait surtout son monopole académique. Vers 1870, la querelle prit une tournure idéologique, liée au problème de l'intervention du clergé en politique. Après 1880, la résistance de l'École de Médecine se ramènera surtout à une question d'autonomie institutionnelle, avivée par la fierté régionale montréalaise.

À notre avis, le principal enjeu de la question universitaire était d'ordre idéologique. La rivalité régionale entre Québec et Montréal aurait pu, à elle seule, provoquer une querelle universitaire, indépendamment des préoccupations doctrinales, mais la

¹ Léon POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, tome V, Montréal, Beauchemin, 1977, p. 57-58.

² André LAVALLÉE, *Québec contre Montréal, la querelle universitaire (1876-1891)*, Montréal, PUM, 1974, p. 233-234; « La querelle universitaire québécoise (1876-1891) », *RHAF*, vol. 26, n° 1 (juin 1972), p. 80.

³ Marcel J. RHEAULT, *La rivalité universitaire Québec-Montréal, revisitée 150 ans plus tard*, Québec, Septentrion, 2011, 274 p.

⁴ Robert PERIN, *Bourget and the Dream of a Free Church in Quebec (1862-1878)*, thèse de Ph.D. (histoire), Université d'Ottawa, 1975, p. 213-214.

⁵ Nive VOISINE, dir., *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II : *Les XVIII^e et XIX^e siècles*, tome 2 : *Réveil et consolidation (1840-1898)*, Montréal, Boréal, 1991, p. 407-412.

⁶ Jean HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval, les péripéties d'une idée*, Sainte-Foy, PUL, p. 73, 80, 99.

⁷ *Ibid.*, p. 31, 53-54, 65.

lutte eût été probablement moins vive. Les évêques auraient pu calmer les passions régionales et institutionnelles pour trouver un compromis acceptable. Mgr Taschereau était sûrement très attaché au Séminaire de Québec, mais il ne nous semble pas avoir été le genre d'homme à placer les intérêts d'une institution particulière au-dessus du bien commun de l'Église ou de la Patrie. Et il en était de même pour Mgrs Bourget et Laflèche.

LA FONDATION DE L'UNIVERSITÉ LAVAL



L'Université Laval : une institution intégrée au Séminaire de Québec (vers 1900)

[Source : Archives de l'Université Laval \(Wikipédia\)](#)

L'abbé Taschereau comptait parmi les membres fondateurs de l'Université Laval (1852). À la suggestion de Mgr Bourget, le Concile provincial de 1851 avait demandé au Séminaire de Québec d'ouvrir une université⁸. L'évêque de Montréal n'avait pas, à cette époque, les moyens financiers d'établir une université dans son propre diocèse⁹. Le Séminaire de Québec fit de lourdes dépenses pour acquérir des locaux, des instruments scientifiques et une bonne bibliothèque. Il envoya plusieurs prêtres, dont l'abbé Taschereau, parfaire leurs études à Rome. Dès son ouverture (1854), l'Université Laval offrait un niveau d'enseignement comparable aux jeunes universités européennes et américaines.

Toutefois, l'évêque de Montréal et l'archevêque de Québec ne s'entendaient pas sur le caractère de l'université¹⁰. Mgr Bourget la voyait comme une œuvre provinciale sous l'autorité collective de l'épiscopat. Mgr Turgeon la considérait plutôt comme une œuvre diocésaine relevant de la seule autorité de l'archevêque de Québec. Notons qu'à ses débuts, l'Université Laval n'était qu'une annexe du Séminaire de Québec. Les deux institutions partageaient les mêmes professeurs, le même édifice et le même budget. Le supérieur du Séminaire était également recteur de l'Université. L'archevêque de Québec ne voulait évidemment pas placer son Séminaire diocésain sous l'autorité collective des évêques. Par ailleurs, Mgr Turgeon pensait que le Séminaire de Québec inspirait suffisamment confiance au gouvernement pour obtenir une charte royale, mais à condition d'agir seul. L'archevêque soulignait que le gouvernement britannique hésitait à reconnaître l'Université catholique de Dublin, qui relevait justement de l'autorité commune de l'épiscopat irlandais, et il craignait qu'il n'en fût de même au Canada. De plus, on baptisa l'université du nom du fondateur du Séminaire de Québec, Mgr de Laval, pour lui donner un caractère local, au lieu de retenir le nom d'« université catholique de la province de Québec », jugé trop provocateur.

Mgr Bourget se rallia temporairement aux motifs de Mgr Turgeon. Le 8 décembre 1852, la reine Victoria octroya une charte à l'Université Laval. Le document affirmait d'un côté le caractère diocésain de l'Université en faisant de l'archevêque de Québec le visiteur royal *ex officio* de l'institution. Mais d'un autre côté, la charte conférait potentiellement à l'Université Laval un caractère provincial en lui accordant le droit d'affilier des collèges dans toute la province de Québec. Le débat sur la nature diocésaine ou provinciale de l'Université Laval restait donc ouvert.

⁸ Léon POULIOT, « L'enseignement universitaire catholique au Canada français de 1760 à 1860 », *RHAF*, vol. 12, n° 12 (septembre 1958), p. 155-168; *Mgr Bourget et son temps*, tome V, p. 53-94; HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval*, p. 28-33.

⁹ Philippe SYLVAIN, « Les difficiles débuts de l'Université Laval », *Les Cahiers des Dix*, n° 36 (1971), p. 211-234.

¹⁰ Mémoire de l'abbé Taschereau sur la question universitaire (brouillon non terminé), mars-avril 1862, ASQ Univ. 102 B; abbés Thomas-Étienne Hamel et Cyrille Légaré, Mémoire sur l'Université Laval avec pièces justificatives, Québec, Augustin Côté et Cie, 1862, 115 p., ASQ Univ. 102 AL.



La première page de la charte royale signée par la reine Victoria en 1852.

[Source : Université Laval / Au fil du temps](#)

Les débuts de l'Université Laval furent difficiles. En 1864, elle ne comptait encore que 72 étudiants, contre 307 (dont 61 catholiques) pour l'Université McGill. Les collèges classiques hésitaient à s'affilier à Laval par crainte de perdre leur autonomie¹¹. À peine cinq d'entre eux l'avaient fait en 1863. Mais l'Université Laval avait néanmoins rejeté à deux reprises, en 1860 et 1862, la demande d'affiliation de l'École canadienne de Médecine et de Chirurgie de Montréal parce que les standards académiques de l'École étaient inférieurs à ceux de la Faculté de médecine de Laval¹². L'École de Médecine, qui était

¹¹ Abbé Taschereau (supérieur du Séminaire de Québec et recteur de l'Université Laval) à Mgr Baillargeon (administrateur du diocèse de Québec), 1^{er} juin 1859, annexé au Mémoire sur l'Université Laval, 1862, ASQ Univ. 102 AL; Projet de règlement concernant l'affiliation des collèges classiques, 1862, ASQ Univ. 102 BI.

¹² Supérieur du Séminaire de Québec au Président de l'École canadienne de Médecine et de Chirurgie de Montréal, 9 janvier 1861, ASQ Univ. 102 AL; Remarques de l'abbé Taschereau sur la lettre de Mgr de Montréal, 15 mars 1862, ASQ Univ. 102F; Taschereau au président de l'École de Médecine, 20 octobre 1862, ASQ Univ. 102 BI; Observations de Taschereau sur

pourtant catholique, décida alors de s'affilier à l'Université Victoria de Cobourg (Haut-Canada), une institution de confession protestante. L'École de Médecine de Montréal fut dès lors surnommée « École Victoria ». Cette affiliation lui permettait de conférer des diplômes universitaires qui dispensaient ses étudiants de l'examen du Bureau provincial de médecine. Mais le principe de l'affiliation d'une école catholique à une institution protestante déplaisait à Mgr Bourget, qui en tirait argument pour justifier la fondation d'une université catholique à Montréal¹³.

LE PROJET UNIVERSITAIRE DE MONTRÉAL

Mgr Bourget demanda à plusieurs reprises à la Propagande la permission d'ouvrir une université dans son diocèse, mais il essuya toujours des refus. L'Université Laval défendait efficacement son monopole, avec l'appui de l'archevêché de Québec et du gouvernement¹⁴. Les arguments des deux parties ne variaient pas beaucoup d'une requête à l'autre. Le point de vue de Mgr Bourget peut se résumer ainsi¹⁵ :

1. L'Université Laval devait être à l'origine une institution provinciale, mais elle est devenue une institution diocésaine qui prétend exercer un monopole provincial. Pourtant, l'Université pourrait relever de l'autorité commune des évêques sans que cela ne nuise à sa bonne administration. Une réunion annuelle des évêques suffiraient à régler les grandes questions, en laissant la direction quotidienne aux soins du Séminaire de Québec.

2. L'Université Laval a imposé aux collèges et à l'École de Médecine des conditions d'affiliation inacceptables. Les examens de baccalauréat de Laval auraient forcé les collèges à adopter le programme d'études du Séminaire de Québec. Quant à l'École de Médecine, elle ne peut pas concurrencer l'Université McGill en s'alignant sur le *cursus*, plus élevé, de l'Université Laval.

3. La plupart des étudiants de l'Université Laval proviennent du diocèse de Québec. La nouvelle université ne lui enlèverait donc que très peu d'élèves, car la distance entre Québec et Montréal semble être pour la jeunesse canadienne-française de la région de Montréal un obstacle plus considérable que la langue anglaise et la religion protestante de l'université McGill. Par ailleurs, l'émulation entre les deux universités catholiques favoriserait leur développement mutuel.

le Mémoire de l'École de Médecine du 8 décembre 1862, juillet 1863, ASQ Univ. 103 n^{os} 25 et 25A; Thomas-Étienne Hamel, Réponse à un Mémoire présenté à S.G. Mgr de Montréal, juillet 1863, ASQUL 103 n^o 16.

¹³ Mgr Bourget au cardinal Barnabo, 10 septembre 1866, cité par POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, tome V, p. 176-177.

¹⁴ Visite faite à MM. Cartier et Cauchon par MM. Taschereau et Casault à propos du projet d'une université à Montréal, 3 mars 1862, ASQ 101 CW.

¹⁵ Mémoire de Mgr Bourget aux évêques de la province assemblés aux Trois-Rivières, 18 octobre 1864, ASQ Univ. 103 n^o 87; Supplique de Mgr Bourget à S.S. Pie IX, 19 décembre 1864, ASQ Univ. 104 n^o 21; Mémoire à l'appui de la supplique, 18 janvier 1865, ASQ Univ. 104 n^o 26.

4. Le régime du pensionnat, qui est obligatoire à l'Université Laval, a un effet dissuasif, car les jeunes d'âge universitaire n'aiment pas prolonger inutilement la vie de collègue. Ils préféreront s'inscrire à McGill, qui prend les externes. D'ailleurs, les étudiants universitaires sont généralement externes, même à Rome.

5. Il faut ériger à Montréal une institution académique qui rehausse le prestige du catholicisme. L'Église ne peut abandonner la métropole économique du Canada aux protestants de l'Université McGill et aux anticléricaux de l'Institut canadien. Un protestantisme diffus s'infiltré dans l'esprit des catholiques qui fréquentent McGill. La science est intimement liée à la foi. Or les universités non catholiques inculquent subtilement un esprit naturaliste à leurs élèves.

6. Il faut tenir tête à l'Institut canadien, qui projette de fonder à Montréal une université française, laïque et anticléricale. L'avocat Gonzalve Doutre, qui a plaidé l'affaire Guibord, a déjà ouvert dans les locaux de l'Institut canadien une école de droit affiliée à l'Université McGill.

7. Les étudiants en droit et en médecine trouveraient à Montréal plus de bureaux juridiques et d'hôpitaux qu'à Québec.

8. Il faut profiter du fait que l'opinion publique est actuellement favorable à l'Église catholique, car la vague d'anticlérisme qui déferle sur l'Europe pourrait bientôt atteindre le Canada.



L'Université McGill (1865).

[Archives de McGill](#)

Nous pouvons constater que l'aspect idéologique tenait une grande place dans le projet universitaire de Mgr Bourget. L'évêque de Montréal voulait ériger une institution catholique pour contrer l'influence du protestantisme et de l'anticlérisme. Mais Bourget ne parlait pas du catholicisme libéral. Il aurait été malhabile de sa part de défendre son projet en accusant Laval d'hétérodoxie. La Propagande aurait alors perçu la future Université catholique de Montréal comme une source de conflit à l'intérieur du clergé. Or le Saint-Siège n'aime jamais les querelles de clercs.

L'OPPOSITION DE QUÉBEC

C'est généralement l'abbé Taschereau qui exposait à la Propagande les motifs de l'opposition de l'archevêché de Québec et de l'Université Laval au projet de Mgr Bourget. Les raisons invoquées peuvent se résumer ainsi¹⁶ :

1. L'Université Laval est une institution provinciale. La lettre pastorale qui annonçait sa fondation la qualifiait d' « œuvre nationale » et souhaitait qu'elle produise des fruits pour « tout le peuple de la province ecclésiastique de Québec¹⁷ ». Mgr Bourget l'avait d'ailleurs reconnu en écrivant à Mgr Turgeon, le 14 mai 1852 : « La raison qu'il faut s'unir pour donner à une pareille institution toute l'importance qu'elle peut et doit avoir sera toujours péremptoire pour moi. » L'autorité commune de l'épiscopat sur l'Université causerait trop de lourdeurs administratives.

2. Le Séminaire de Québec a dépensé 300 000\$ pour construire trois édifices, rassembler une bibliothèque de 30 000 volumes et former 11 professeurs en Europe. Après un tel investissement, il serait injuste de lui faire concurrence en ouvrant une autre université catholique quelques années plus tard.

3. Mgr Bourget ne fait rien pour orienter la jeunesse étudiante de son diocèse vers Québec. Il devrait sensibiliser davantage les parents sur les dangers moraux et religieux de l'Université McGill, offrir des bourses d'étude pour l'Université Laval et inciter les collèges de la région de Montréal à s'affilier à Laval.

4. Le pensionnat de l'Université Laval est nécessaire, car les grandes villes regorgent de tentations et les externes peuvent facilement devenir la proie des révolutionnaires comme en Europe¹⁸. Or il serait impossible d'avoir un internat à Montréal. À la moindre réprimande, les étudiants quitteraient l'université catholique pour s'inscrire à l'université protestante, qui n'impose, quant à elle, aucune surveillance. Mieux vaut éloigner la jeunesse du milieu protestant en la dirigeant vers Québec.

5. Pour attirer des étudiants, l'université catholique de Montréal devrait être aussi laxiste que l'Université McGill sur les plans académique et moral.

6. La prolifération des universités abaisse la qualité des études.

7. La province de Québec ne compte pas assez d'habitants pour faire vivre deux universités catholiques. Des pays davantage peuplés, comme la Belgique et l'Irlande, ne comptent qu'une seule université catholique.

¹⁶ Mémoire de Mgr Baillargeon à Rome en faveur de l'Université Laval, mai 1862, ASQ Univ. 102 X; T.-É. Hamel et C. Légaré, Mémoire sur l'Université Laval, ASQ Univ. 102 AL; Remarques de Taschereau sur la lettre de Mgr de Montréal, 15 mars 1862, ASQ Univ. 102 F; Mémoire du Séminaire de Québec aux évêques de la province, octobre 1864, ASQ Univ. 103 n° 85; Réponses de l'Université Laval au Mémoire de Mgr Bourget, 11 février 1865, ASQ Univ. 104 n° 30.

¹⁷ Mgr Turgeon, Lettre pastorale annonçant l'érection de l'Université Laval, 8 décembre 1853, MEQ, vol. 4 : 128.

¹⁸ Notons qu'en fait, la plupart des étudiants lavallois demeuraient chez leurs parents ou chez un tuteur puisqu'ils provenaient généralement de la région de Québec. L'Université Laval a finalement fermé son pensionnat en 1892. HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval*, p. 103.

8. L'ouverture d'une université catholique à Montréal obligerait l'Université Laval à fermer ses portes.

9. Cependant, Laval n'entend pas monopoliser l'enseignement universitaire pour toujours. Selon Taschereau, le projet universitaire de Montréal était prématuré. Mais son tour viendrait, car « l'Université Laval ne veut pas devenir le rendez-vous d'une jeunesse trop nombreuse¹⁹ ».

L'Université Laval disposait de l'appui de la majorité des évêques. Le Cinquième Concile de Québec (1873) déclara qu'elle avait une mission provinciale et que la fondation d'une seconde université catholique était présentement inopportune²⁰. Mgrs Bourget et Laflèche exprimèrent leur dissidence dans un mémoire soumis à la Propagande²¹. Mgr Taschereau répondit que l'évêque de Montréal voulait ériger une université à rabais, dépourvue d'unité doctrinale et académique : « On peut constater que son but est que l'accès aux degrés académiques soit facile et que l'Université Laval est jugée trop rigide par lui (...) Les professeurs [de la faculté de théologie] seront les mêmes sulpiciens que l'évêque ne cesse d'accuser de libéralisme, jansénisme, gallicanisme, césarisme et de tout autre crime. (...) Les facultés de droit et de médecine (...) seront indépendantes entre elles et de l'évêque. (...) L'université, selon ce qui est proposé, se maintiendra à quatre facultés indépendantes : chacune d'elle choisira son chemin (...) »²²

Notons que l'Université Laval n'invoquait pas non plus devant la Propagande des arguments d'ordre idéologique. On pouvait dénoncer les dangers de « l'extrémisme ultramontain » au pays, mais on n'en parlait pas beaucoup à Rome. Cette réserve stratégique a pu laisser croire aux historiens que la querelle universitaire n'était pas de nature doctrinale. Mais devant l'opinion publique du Québec, la discussion prenait, au contraire, un ton nettement plus politique, voire théologique.

LES DOCTRINES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

La presse ultramontaine dénonçait souvent le « gallicanisme » et le « libéralisme » de l'Université Laval. D'après *Le Franc-Parleur*, « Laval nous conduit à l'abîme, et il est temps de fonder à Montréal une université franchement catholique²³ ». L'Université Laval n'enseignait sûrement pas d'hérésies, mais son discours se démarquait de l'ultramontanisme sur plusieurs plans, comme les rapports entre la science et la foi, les relations entre l'Église et l'État, la tolérance religieuse et la vision du libéralisme.

¹⁹ Taschereau à Bourget, 4 juin 1859, ASQ Univ. 102 AL; Taschereau à Baillargeon, 5 mars 1862, ASQ 101 CX.

²⁰ Jacques GRISÉ, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, p. 282-283.

²¹ *Ibid.*, p. 283, n. 60.

²² Taschereau à Barnabo, 13 août 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 543-546 (traduit du latin).

²³ Alexis Pelletier (pseud. Luigi), *Le Franc-Parleur*, 30 novembre 1872, ASQUL 107 n° 58A.



Le recteur de Laval,
Thomas-Étienne Hamel :
« Distinguer la science et la foi ».
BAnQ / P560,S2,D1,P501



Le recteur de Laval Michel-Édouard
Méthot :
« la bonne franc-maçonnerie anglaise »
BAnQ / P560,S2,D1,P898

Le recteur de l'Université Laval, l'abbé Thomas-Étienne Hamel, mettait en doute la « rhétorique dépensée à propos des dangers de McGill²⁴ ». D'après lui, les étudiants catholiques n'avaient rien à craindre de l'enseignement scientifique de l'Université McGill. Le bien de la société, disait-il, « ne se trouve ni dans la science seule ni dans la moralité seule, mais dans l'accord des deux²⁵ ». L'abbé Taschereau rejetait également « la doctrine qui n'exige que la foi et la moralité là où la science est aussi nécessaire²⁶ ». Mgr Bourget n'était évidemment pas de cet avis : « S'il importe de tenir des études élevées, il est bien plus important encore de maintenir la foi et les mœurs²⁷. »

En accord avec le principe d'une certaine autonomie de la science par rapport à la foi, l'Université Laval acceptait d'engager des professeurs protestants et francs-maçons, au grand scandale des ultramontains²⁸. À Laval, on relativisait la menace maçonnique. Ainsi, l'abbé Michel-Édouard Méthot, qui fut recteur de l'Université (1866-1869 et 1880-1883) et vice-recteur de la Succursale (1878-1880), demandait à Thomas-Étienne Hamel de « faire comprendre à Rome qu'ici, cette franc-maçonnerie anglaise n'a pas le mauvais caractère dont elle est entachée dans certains pays de l'Europe, que c'est plutôt une société amicale et de bienveillance²⁹ ». Sur ce point, l'Université Laval se démarquait non seulement du discours ultramontain, mais également de la position officielle de l'Église qui condamnait à cette époque toutes les sociétés secrètes, sans retenir la distinction, typiquement catholique libérale, entre la « bonne » franc-maçonnerie anglaise et la « mauvaise » franc-maçonnerie continentale³⁰.

²⁴ T.-É. Hamel, Réponses à un Mémoire présenté à S.G. Mgr de Montréal, juillet 1863, ASQ Univ. 103 n°16.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Taschereau, Observations sur un Mémoire en date du 8 décembre 1862 présenté à Mgr de Montréal, juillet 1863, ASQ Univ. 103 n° 25 et 25A.

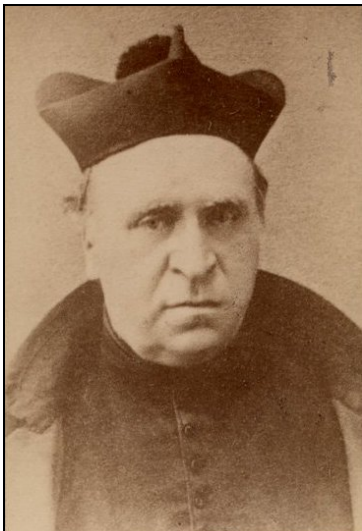
²⁷ Mémoire de Mgr Bourget présenté aux évêques de la province assemblés aux Trois-Rivières, 18 octobre 1864, ASQ Univ. 103 n° 87, p. 28.

²⁸ Abbé J.-O. Prince à Mgr Laflèche, 1^{er} mai 1872, AAQ 50 CN-II : 118; *Le Nouveau-Monde*, 6 février 1873, ASQUL 108 n° 3.

²⁹ Méthot à Hamel, 23 janvier 1873, ASQUL 107 n° 95.

³⁰ Édouard Hamon, s.j. (pseud. Jean d'Erbrée), *La franc-maçonnerie dans la province de Québec en 1883*, p. 79-80; Léon XIII, *Humanum genus* (sur la franc-maçonnerie), 20 avril 1884.

Mgr Taschereau expliqua à la Propagande que trois professeurs de médecine, d'origine anglo-protestante, avaient effectivement adhéré à la franc-maçonnerie, mais que deux d'entre eux avaient ensuite quitté cette société et qu'il espérait que le troisième en fît bientôt de même³¹. L'archevêque prit leur défense en disant qu'ils étaient de bonnes mœurs, qu'ils avaient rendu de grands services à l'Université, qu'ils invitaient leurs patients catholiques à recevoir les derniers sacrements, et qu'ils n'avaient jamais attaqué l'Église de l'aveu même des journaux ultramontains. Taschereau ajoutait que leur renvoi serait perçu comme une provocation par l'opinion publique anglo-protestante, que l'on avait intérêt à ménager dans le contexte de la querelle scolaire du Nouveau-Brunswick et de la crise des Métis du Manitoba. « Votre Éminence, écrit-il, sait les catholiques, bien que plus nombreux dans la province de Québec, sont minoritaires dans tout le Canada et que, par conséquent, on doit agir prudemment³². » D'autant plus, que ces éminents professeurs risquaient de se joindre au *Morrin College*, une institution qui était reconnue pour son hostilité envers l'Église catholique et qui envisageait de fonder une université protestante à Québec³³.



Le jésuite Antoine-Nicolas Braun
Un juriste ultramontain expulsé
de Laval. BAnQ / P560,S2,D1,P1271

Par ailleurs, le jésuite Antoine-Nicolas Braun et le juriste laïque Auguste-Eugène Aubry, qui se rattachaient à l'école ultramontaine, accusaient le professeur de droit Jacques Crémazie d'enseigner la théorie gallicane de Robert-Joseph Pothier (1699-1772) selon laquelle le sacrement de mariage devait se conformer aux lois civiles en vigueur pour être valide³⁴. Le Concile de Trente avait condamné cette thèse, et les ouvrages de Pothier étaient à l'Index.

Mgr Taschereau a défendu le professeur Crémazie en précisant que ce dernier connaissait et condamnait les erreurs de Pothier, mais qu'il devait tout de même les enseigner puisqu'elles faisaient partie du droit canadien depuis le XVIII^e siècle³⁵. Les hommes de lois, disait-il, ne peuvent ignorer l'état du droit, même lorsqu'il est contraire à l'enseignement de l'Église.

³¹ Taschereau à Simeoni (Propagande), 11 avril 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 789-792 (en latin).

³² *Ibid.*, p. 791 (traduit du latin).

³³ <http://www.morrin.org/pages/site.php#3>

³⁴ Antoine-Nicolas Braun, s.j., *Instructions dogmatiques sur le mariage chrétien*, Québec, Léger-Brousseau, 1866, 193 p.; Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, G. Desilets et frères, 1882, p. 152-161; Philippe SYLVAIN, « Auguste-Eugène Aubry (1819-1899) », *Les Cahiers des Dix*, n° 35 (1970), p. 191-226.

³⁵ Taschereau à Laflèche, 1^{er} décembre 1870, ASQUL 106 n° 23 (publié dans le *Journal des Trois-Rivières*, 28 novembre et 22 décembre 1870); T.-É. Hamel au Père Braun, 10 mars 1871, ASQUL 106 n° 45; Crémazie à Taschereau, s.d., ASQ Univ.106 n° 47 (reproduite dans « Réponse du secrétaire de l'Université Laval au *Journal des Trois-Rivières* », 14 mars 1871); Braun à Hamel, 16 mars 1871, ASQUL 106 n° 48; Mgr Taschereau, *Remarques sur le Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada (Rome 1882)*, Québec, 1882, p. 78-83.



Le professeur Jacques Crémazie
Accusé de gallicanisme juridique
[Source : Les classiques des sciences sociales](#)

Selon le témoignage des étudiants, le professeur Crémazie n'exposait jamais la doctrine de Pothier sans mise en garde. Mgrs Bourget et Laflèche acceptèrent les explications de l'archevêque de Québec³⁶. Mais l'Université Laval jugea nécessaire de réfuter ses détracteurs en déclarant que le contrat civil de mariage était subordonné au sacrement, que l'État ne pouvait pas établir des empêchements dirimants et que l'Église était le seul juge des causes matrimoniales³⁷.

En 1871, le professeur de droit François Langelier se porta candidat libéral dans une élection partielle à l'Assemblée législative, ce qui semblait étayer les accusations de « libéralisme » portées contre l'Université Laval³⁸. Langelier avait remplacé le professeur Aubry, qui avait été chassé de la Faculté de droit en 1865 à cause de ses idées gaumistes et de ses attaques contre Jacques Crémazie³⁹. C'est lui qui plaidera plus tard les fameux procès pour « influence spirituelle indue ». En principe, l'Université Laval entendait rester au-dessus des partis politiques. Elle interdisait à ses étudiants de participer à toute activité électorale sous peine d'expulsion⁴⁰. Le recteur Hamel considérait que les professeurs d'université avaient un devoir de réserve comparable à celui des juges⁴¹; mais il ne prit aucune sanction contre François Langelier. Hamel expliqua au premier ministre conservateur, Pierre-Olivier Chauveau, que l'Université Laval ne pouvait pas interdire à ses professeurs de faire de la politique, car elle n'était pas en mesure de leur assurer un revenu suffisant⁴². L'argument paraît spécieux. Quoi qu'il en soit, les libéraux se réjouissaient de la neutralité bienveillante de l'Université Laval à leur égard, voyant en Mgr Taschereau « un homme juste qui n'a jamais favorisé un parti plutôt qu'un autre⁴³ ».

La tête de Turc des ultramontains était l'abbé Benjamin Pâquet (1832-1900), qui fut doyen de la Faculté de théologie (1871-1900) et recteur de l'Université Laval (1889-1893)⁴⁴. L'abbé Pâquet manifesta dès sa jeunesse de la sympathie pour l'école de pensée

³⁶ Laflèche à Taschereau, 22 mars 1871, AAQ 33 CR-I : 134 et 22 mai 1871, ASQUL 106 : 56; Taschereau à l'archevêché de Québec, 20 mars 1871, ASQUL 106 : 54.

³⁷ Réponses de l'Université Laval aux évêques de la province ecclésiastique de Québec, 26 mai 1873, ASQ Univ. 108 n° 52.

³⁸ LaRocque à Taschereau, 1^{er} juillet 1871, AAQ 30 CP-I : 125.

³⁹ SYLVAIN, « Aubry », *op. cit.*

⁴⁰ Hamel à Taschereau, juin 1871, ASQUL 106 n° 76.

⁴¹ Hamel à Langelier, 3 juin 1871, ASQUL 106 n° 74.

⁴² Hamel à Chauveau, 22 novembre 1871, ASQUL 106 n° 84.

⁴³ Charles Langelier, *Souvenirs politiques (1878-1890)*, vol. I, Québec, Dussault et Proulx, 1909, p. 31. L'auteur était le frère de François Langelier.

⁴⁴ Sonia CHASSÉ, *Benjamin Pâquet, adversaire des ultramontains*, mémoire de M.A. (histoire), Université Laval, 1989, 111 p.; « Benjamin Pâquet », DBC en ligne.



catholique libérale⁴⁵. Il admirait Montalembert et Dupanloup, mais détestait Veillot. Il résida quelque temps chez le comte de Falloux et il prononça en 1864 une conférence sur le Canada lors du congrès catholique libéral de Malines, en Belgique⁴⁶. L'abbé Pâquet décriait l'Ancien Régime et il n'hésitait pas à critiquer le gouvernement des États pontificaux. Il opposait la « bonne » Révolution anglaise de 1689, de nature strictement politique, à la « mauvaise » Révolution française de 1789, de nature plus religieuse.

En 1872, l'abbé Pâquet prononça à l'Université Laval une série de conférences sur le libéralisme qui furent ensuite publiées⁴⁷. C'est l'un des rares exposés doctrinaux qui émane de Québec sur les relations entre l'Église et la société civile. Le recteur Hamel déclara officiellement que l'ouvrage de l'abbé Pâquet reflétait l'enseignement de l'Université Laval sur la question du libéralisme⁴⁸, et il prononça le *nihil obstat* à titre de supérieur du Séminaire de Québec⁴⁹. Mgr Taschereau honora le conférencier de sa présence et accorda l'*imprimatur* à titre de Visiteur de l'Université Laval⁵⁰. L'opuscule de l'abbé Pâquet fut loué par le journal romain des jésuites, la *Civiltà cattolica*, et il fut réédité en 1877 par la Propagande avec un bref de félicitations du pape Pie IX⁵¹. L'Université Laval recevait ainsi les plus hautes garanties d'orthodoxie doctrinale, au grand dam des ultramontains.

Au début, l'exposé de l'abbé Pâquet s'inscrit dans la vision ultramontaine du monde. Il affirme que la vérité vient de Rome. Il oppose la juste notion catholique de la liberté, soit la possibilité physique et morale de se mouvoir dans l'ordre du bien, à la fausse notion libérale, soit le droit moral de faire ce que l'on veut. « La vraie liberté, dit-il, celle qui fait de l'homme une image de Dieu, c'est la liberté réglée, dominée, sanctifiée, réalisée par la loi morale⁵². » Pâquet condamne la liberté de cultes qui repose sur le « germe d'anarchie de l'indifférentisme religieux », et il reproche aux gouvernements libéraux d'Espagne, du Mexique et de la Nouvelle-Grenade (ancien nom de la Colombie)

⁴⁵ Pierre SAVARD, « Le journal de l'abbé Benjamin Pâquet, étudiant à Rome (1863-1866) », *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1980, p. 47-72.

⁴⁶ Discours de B. Pâquet au Congrès de Malines, août 1864, ASQUL 103 n° 73.

⁴⁷ Benjamin Pâquet, *Le libéralisme, leçons données à l'Université Laval*, Québec, Imprimerie du Canadien, 1872, 103 p.

⁴⁸ Recteur Hamel, Réponses de Laval à NN. SS. l'archevêque et les évêques de la province ecclésiastique de Québec, 26 mai 1873, ASQUL 108 n° 52.

⁴⁹ Pâquet, *Le libéralisme*, p. 5.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Benjamin Pâquet, *Le libéralisme, leçons données à l'Université Laval*, Rome, Imprimerie polyglotte de la S.C. de la Propagande, 1877, 190 p.

⁵² Pâquet, *Le libéralisme*, 1872, p. 15.

d'avoir inscrit dans leurs constitutions le principe de la neutralité confessionnelle de l'État. La liberté politique, dit-il, accorde au peuple le droit de choisir son gouvernement, mais pas celui de contester toute hiérarchie sociale.

Toutefois, Benjamin Pâquet s'écarte ensuite subtilement du discours ultramontain. Il fait une distinction, typiquement catholique libérale, entre la « tolérance religieuse ou dogmatique », qui revient à croire que toutes les religions peuvent conduire au salut, et la « tolérance civile des cultes », qui se limite à reconnaître aux sujets d'un État la liberté de pratiquer publiquement la religion de leur choix. L'Église, dit-il, ne peut jamais souscrire à la tolérance religieuse ou dogmatique puisqu'elle est l'unique arche de salut. Mais en certaines circonstances, elle peut, et même doit, approuver la tolérance civile des cultes dissidents. Tout dépend des conditions politiques et religieuses propres à la société en question. Les pays qui sont unanimement catholiques comme l'Espagne, l'Italie et le Mexique, devraient proscrire les cultes dissidents. Mais la tolérance civile est de rigueur dans les pays divisés religieusement comme le Canada, le Royaume-Uni ou les États-Unis. Cependant, l'abbé Pâquet précise que la liberté de cultes ne doit pas reposer sur l'indifférentisme religieux, mais sur les besoins de la paix publique. Il s'agit d'une liberté politique, et non théologique, d'une tolérance *de facto* et non *de jure*.

Benjamin Pâquet érige ensuite en règle universelle ce qu'il présentait d'abord comme une simple exception imposée par les circonstances. Dans son esprit, le devoir de prudence politique se métamorphose en devoir de charité chrétienne, applicable en tout temps et en tout lieu : « Mais s'agit-il de la tolérance civile ou politique (...) alors l'Église, sans égard à la diversité des symboles religieux, pratique cette tolérance qui n'est que justice et charité, et la prescrit à tous les degrés de l'échelle sociale, depuis le prince jusqu'au dernier des mendiants. (...) L'Église est intolérante dogmatiquement, mais non civilement (...) Est-ce que l'Église, par hasard, fait violence aux hérétiques qui sont sortis de son sein? Sommes-nous donc au moyen-âge⁵³? »

Par ailleurs, l'abbé Pâquet semble s'inspirer de la rhétorique de Mgr Dupanloup pour atténuer l'opposition entre le monde moderne et l'esprit du *Syllabus*⁵⁴ : « Le Siège apostolique est le protecteur de la liberté des peuples puisqu'il enseigne et défend la grande et vraie politique [fondée sur le droit et la morale] (...) Ici encore, Messieurs, l'Église n'a pas besoin de se réconcilier [avec ce qui est bon dans le monde moderne]; elle n'est point l'ennemi du progrès matériel bien entendu⁵⁵. »

⁵³ *Ibid.*, p. 56-57.

⁵⁴ Mgr Félix Dupanloup, *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, Charles Douniol, 1865, p. 104-105.

⁵⁵ Pâquet, *Le libéralisme*, p. 89-91.

Finalement, l'abbé Pâquet déclare que l'Université Laval ne s'attache à aucune « bannière purement politique ». Il invite les catholiques à ne pas agiter l'opinion publique et à suivre docilement les évêques, et surtout « l'illustre prélat préposé au gouvernement de ce diocèse et de cette province ecclésiastique », soit Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau.

Les ultramontains n'ignoraient pas que l'Église pouvait exceptionnellement tolérer les cultes dissidents pour éviter un plus grand mal comme la guerre civile⁵⁶. L'Édit de Nantes (1598) illustre ce principe. Pour rétablir la paix intérieure, le roi Henri IV avait concédé la liberté de culte aux protestants dans certaines villes et régions de son royaume. Mais l'Église n'entendait pas élever cette tolérance religieuse ponctuelle au rang de principe universel, et encore moins en faire un devoir de charité chrétienne. Dès qu'il se sentit assez fort pour le faire, Louis XIV révoqua l'Édit de Nantes (1685) et rétablit le catholicisme comme unique religion du royaume, avec les félicitations du pape Innocent XI, qui critiqua seulement l'usage excessif de la force contre les protestants. Au temps du *Syllabus*, l'intolérance religieuse était de règle dans l'Église catholique. C'est pourquoi l'ultramontain Alexis Pelletier reprochait à l'abbé Pâquet d'enseigner une « théologie du compromis qui restreignait volontairement la portée de l'erreur libérale pour éviter le combat⁵⁷ ».

L'ouvrage de l'abbé Pâquet fut néanmoins approuvé par Rome, mais de manière ambiguë. La *Civiltà cattolica* louangea les passages ultramontains, en évitant de commenter les raisonnements plus discutables, comme l'obligation de défendre la liberté de cultes en certains pays ou l'accord entre l'Église et « ce qu'il y a de bon dans la modernité ». Pie IX avouait ne pas avoir lu l'ouvrage. Son bref dénonçait « le libéralisme modéré et catholique qui répand l'esprit de conciliation avec les ennemis de l'Église », en ajoutant : « Nous souhaitons que tout ce qui se trouve dans votre enseignement oral et écrit sur ce sujet, et conforme à la doctrine du Saint-Siège, éloigne un grand nombre des embûches de cette erreur [libérale]⁵⁸. » Curieuse formulation. Le pape ne disait pas que le discours de l'abbé Pâquet « était » conforme à la doctrine du Saint-Siège, mais qu'il « souhaitait » qu'il en fût ainsi. Or l'abbé Pâquet ne voulait-il pas justement concilier le catholicisme avec un certain libéralisme modéré? En fait, le bref de « félicitations » du Saint-Père à l'abbé Pâquet rappelait le style alambiqué de la lettre de Pie IX à Dupanloup au sujet de son commentaire du *Syllabus* (1865).

Mgr Taschereau partageait-il les idées de Benjamin Pâquet sur le libéralisme? Difficile à dire. L'archevêque abordait la question des rapports entre l'Église et l'État d'une manière plus laconique et plus concrète. Le catholicisme libéral de Benjamin Pâquet était peut-être plus avancé ou plus doctrinal que celui de Mgr Taschereau. Ce

⁵⁶ Alexis Pelletier, *Observations critiques sur l'opuscule de Benjamin Pâquet sur le libéralisme*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1872, p. 10.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 7 et 14.

⁵⁸ Pâquet, *Le libéralisme*, 1877, p. 8.

dernier restait prudemment sur le terrain de la praxis. Mais l'archevêque de Québec défendit toujours le personnel et l'enseignement de l'Université Laval⁵⁹. Il confia même à l'abbé Pâquet la mission de le représenter officiellement à Rome⁶⁰. Pâquet était peut-être plus « libéral » que Taschereau, mais n'oublions pas que le catholicisme libéral est un continuum qui comporte bien des nuances. Selon Mgr Laflèche, Wilfrid Laurier aurait dit en privé : « Si nous pouvions avoir un évêque libéral [comme Benjamin Pâquet] (...) Monsieur l'Archevêque [Taschereau] nous rend certainement service (...), il n'est pas l'homme qu'il nous faut pour un triomphe complet, il est trop girouette⁶¹. »

Attaquée de toutes parts, l'Université Laval en vint à demander elle-même aux évêques d'ouvrir une enquête sur son orthodoxie doctrinale⁶². Mgr Taschereau demanda, au nom de l'épiscopat, quel était l'enseignement de Laval sur les rapports entre l'Église et l'État, le droit matrimonial, le scientisme et le libéralisme⁶³. Le questionnaire avait été rédigé par Mgr Laflèche.

Les réponses officielles de l'institution se conformaient à l'esprit du *Syllabus*⁶⁴. L'Université Laval affirmait que l'Église était une société parfaite, indépendante de l'État; que la puissance spirituelle devait l'emporter sur la puissance temporelle en cas de conflit; et que l'Église était seule juge des causes matrimoniales. La Faculté de médecine affirmait n'avoir jamais enseigné de doctrine matérialiste et elle déclarait approuver la position du Collège romain sur la pratique à suivre lorsque l'accouchement menaçait la vie de la mère. Au sujet du libéralisme, l'Université renvoyait les évêques aux conférences du doyen Benjamin Pâquet. Par ailleurs, le recteur Hamel profitait de cette correspondance pour suggérer aux évêques d'établir un Conseil de Haute Surveillance de la foi et des mœurs de l'Université, sous la présidence de l'archevêque de Québec.

Le Concile provincial de 1873 approuva l'orthodoxie doctrinale de l'Université Laval⁶⁵. Les ultramontains n'arrivaient pas à prouver que cette institution enseignait des doctrines formellement condamnées par l'Église. Mais il ne faut pas en conclure que le catholicisme libéral était inexistant à l'Université Laval. Le catholicisme libéral est une praxis plutôt qu'une doctrine. C'est une tournure d'esprit qui repose sur des restrictions ou des ambiguïtés de langage plutôt que sur des affirmations positives. Il peut généralement éviter les censures doctrinales par la dialectique de la thèse et de l'hypothèse. Il

⁵⁹ Mgr Taschereau, *Remarques sur le mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada (Rome 1882)*, Québec, 1882, p. 60-65.

⁶⁰ Taschereau à Franchi (Propagande), 8 septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 561 (en latin); à Simeoni (Propagande), 26 juin 1888, AAQ 210A, vol. 36 : 111 (en latin).

⁶¹ J.-O. Prince à Laflèche (copie à Taschereau), 17 juillet 1876, AAQ QSM-II : 118b.

⁶² Hamel aux évêques de la province ecclésiastique de Québec, 20 mai 1873, AAQ 53 CD-I : 95.

⁶³ Taschereau à l'Université Laval, entre les 20 et 26 mai 1873, AAQ 53 CD-I : 115.

⁶⁴ Réponses de Laval à NN. SS. l'archevêque et les évêques de la province ecclésiastique de Québec, 26 mai 1873, ASQUL 108 n° 52.

⁶⁵ GRISÉ, *Les conciles provinciaux de Québec*, p. 276.

est normal que Mgr Taschereau et les autres évêques « modérés » aient apposé un sceau d'orthodoxie à l'Université Laval. Étant eux-mêmes plus ou moins catholiques libéraux, ils ne pouvaient faire autrement que de s'auto-juger « orthodoxes ».

Les ultramontains restaient pourtant persuadés du caractère pernicieux de l'enseignement de l'Université Laval. Mgr Laflèche soutenait que les politiciens et les juristes formés dans cette institution tendaient toujours à justifier les empiètements du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel. Il notait que le journal anticlérical *Le Pays* faisait constamment l'éloge de « l'Université Laval qui comprend tout ce qu'il y a d'inoffensif dans les tendances du libéralisme canadien, et prévoit les dangers d'une polémique religieuse à outrance⁶⁶ ».

LA SUCCURSALE

En 1872, Mgr Bourget redemanda à la Propagande la permission de fonder une université à Montréal. La rapide croissance de la métropole du Canada semblait justifier le projet⁶⁷. Rome venait d'accorder aux diocèses de Kingston et d'Ottawa, pourtant moins peuplés que celui de Montréal, la permission d'ouvrir des universités... (Une université dans chaque diocèse)⁶⁸. Mais le litige prenait une tournure de plus en plus idéologique. Mgr Bourget voulait « établir à Montréal une autre université qui puisse tenir en bride celle de Laval (...) [et constituer] un puissant rempart contre les erreurs du temps⁶⁹ ». Il voulait la nommer « Université-Pie » pour bien montrer qu'elle s'inscrirait dans l'esprit du *Syllabus*⁷⁰.



Le Collège Sainte-Marie de Montréal vers 1860

Source : [Association des anciens élèves du Collège Sainte-Marie](#)

La Propagande semblait maintenant plus réceptive aux arguments de Montréal. Mgr Bourget demanda aux jésuites de présenter une requête à la Législature provinciale pour que le Collège Sainte-Marie (Montréal) obtienne le droit de conférer des grades universitaires. Les jésuites avaient alors la réputation d'être les plus implacables adversaires du libéralisme. C'était sans doute vrai

⁶⁶ *Le Pays*, cité dans le Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières à l'appui de la supplique de Mgr de Montréal, 9 octobre 1872, ASQUL 108 n° 35.

⁶⁷ Supplique des avocats et des médecins montréalais au Saint-Siège pour l'établissement d'une université catholique à Montréal, 9 octobre 1872, ASQUL no 35; Mgr Guigues (Ottawa) à Taschereau, 7 novembre 1872, AAQ 321 CN-I : 144.

⁶⁸ Père Lopinto, s.j. (supérieur du Collège Sainte-Marie) à Hamel, 9 novembre 1872, ASQUL 107 n° 30.

⁶⁹ Bourget à Desautels (Rome), 2 août 1872, cité par LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 15.

⁷⁰ *Ibid.*

pour ceux du Collège Sainte-Marie, mais les jésuites du diocèse de Québec étaient plus proches des positions de l'archevêque. En fait, la Compagnie de Jésus était, comme l'ensemble du clergé de ce temps, divisée en deux tendances, ultramontaine et catholique libérale.

La requête du Collège Sainte-Marie fut bien accueillie par le gouvernement, mais l'Université Laval prétendit que les députés catholiques ne pouvaient pas l'appuyer en conscience, car le Saint-Siège s'était déjà prononcé contre la fondation d'une université à Montréal. Mgr Bourget répondit que la décision de la Propagande n'interdisait pas de rouvrir la question⁷¹. Mgr Taschereau demanda au préfet de la Propagande si les décrets de 1862 et 1865 étaient révoqués, et si les jésuites pouvaient présenter leur requête à la Législature⁷². Le cardinal Barnabo répondit aux deux questions par la négative. Mgr Bourget demanda alors aux jésuites de suspendre leur requête⁷³.

L'opposition de Québec devenait elle-même plus idéologique. L'Université Laval ne défendait plus seulement son monopole institutionnel, mais également son monopole du discours politico-religieux. Le recteur Hamel craignait que l'intransigeance des ultramontains ne soulève l'hostilité des anglo-protestants et ne fasse perdre à l'Église les droits patiemment acquis depuis la Conquête⁷⁴. Il était convaincu que l'université montréalaise deviendrait un foyer de propagande ultramontaine qui combattrait Laval, diviserait les catholiques et perturberait la paix religieuse du pays : « On aura alors camp contre camp et autel contre autel. (...) [L'Université de Montréal] sera essentiellement politique, faisant du Droit public et du Droit canon, non avec l'autorité infaillible de l'Église, mais avec une autorité privée et contestée, et cependant ardente. (...) Quel bien la Religion et la Patrie tireront-elles de discussions publiques dans lesquelles les divergences épiscopales se laisseront probablement voir sous le voile d'enseignements universitaires dissemblables⁷⁵. »



En 1874, le nouveau préfet de la Propagande, le cardinal Alessandro Franchi, proposa un compromis⁷⁶. Montréal pourrait avoir son université, mais en adoptant les mêmes règlements académiques que Laval pour ne pas concurrencer l'institution québécoise. Les deux établissements seraient placés sous l'autorité

⁷¹ Bourget à Taschereau, 21 novembre 1872, AAQ 26 CP-II : 167. Cette lettre fut publiée dans les journaux, voir *MEM*, tome 8, p. 426-430.

⁷² Taschereau à Barnabo, 27 novembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 405.

⁷³ Bourget à Taschereau, 29 novembre 1872, AAQ 26 CP-II : 170.

⁷⁴ Remarques du recteur Hamel, 23 mai 1873, AAQ 53 DC-I : 110.

⁷⁵ Hamel, Réponses aux questions posées par NN. SS. les évêques de la province de Québec touchant une université à Montréal, octobre 1874, AAQ 53 CD, vol. I : 120 (p. 12-13).

⁷⁶ POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, tome V, p. 233-250.

commune des évêques, et le Séminaire de Québec serait dédommagé par l'épiscopat des éventuelles pertes financières⁷⁷. Mgr Bourget approuva le projet du cardinal Franchi, mais Mgr Taschereau le repoussa⁷⁸.



Mgr Ignace Bourget (1882) - Le « saint » évêque de Montréal à la retraite
Crédit: Notman & Sandham / Bibliothèque et Archives Canada / C-015876

L'archevêque reprenait la plupart des arguments déjà avancés. D'après lui, la solution proposée contredisait la Charte royale de 1852, qui plaçait l'Université Laval sous la seule autorité du diocèse de Québec. Il ne pouvait accepter que l'assemblée des évêques nomme le recteur de Laval, car celui-ci était également supérieur du Séminaire de Québec. En pratique, la direction commune des deux institutions serait impossible à cause de la distance qui séparait les deux villes et de la rivalité qui émergerait nécessairement entre les deux maisons. L'épiscopat, disait-il, n'avait pas les moyens de dédommager le Séminaire de Québec, qui avait dépensé plus de 500 000\$ pour soutenir l'Université Laval. Montréal enlèverait à Québec le quart de ses étudiants, elle abaisserait le niveau des études pour concurrencer McGill, et elle obligerait finalement Laval à fermer ses portes. Mgr Taschereau rappelait à la Propagande que la province de Québec ne comptait qu'un million de

catholiques, ce qui était insuffisant pour faire vivre deux universités. L'archevêque se disait exaspéré par l'attitude de Mgr Bourget : « Est-ce qu'il faut écouter maintenant celui qui a considéré pour rien la parole d'arbitre donnée en 1862 et en 1865 [par la Propagande], (...) mais qui, au contraire, permit aux journaux qui protégeaient sa thèse de répandre des calomnies contre l'Université Laval et d'accabler d'injures l'Archevêque et les autres évêques⁷⁹? »

L'abbé Benjamin Pâquet, qui représentait Mgr Taschereau à Rome, réussit habilement à faire croire à la Propagande que le gouvernement provincial s'opposait au projet de Mgr Bourget⁸⁰. Il insista sur le fait qu'une université dirigée par des jésuites risquait d'être mal vue dans un pays majoritairement anglo-protestant. Notons que les jésuites n'avaient pas nécessairement une bonne réputation à la Propagande⁸¹.

⁷⁷ Taschereau à Franchi, 13 novembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 27-28 (en latin).

⁷⁸ Bourget à Taschereau, octobre 1874, AAQ 26 CP-II : 234; Taschereau à Franchi, 13 novembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 27-36 (en latin).

⁷⁹ *Ibid.* : 30 (traduit du latin).

⁸⁰ CHASSÉ, *Benjamin Pâquet*, p. 85-86.

⁸¹ POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, vol. V, p. 252-260.

L'opposition de Mgr Taschereau amena le cardinal Franchi à retirer sa proposition et à renvoyer l'affaire à un comité de cardinaux. En 1876, la Propagande décida de maintenir le monopole provincial de l'Université Laval, mais en lui ordonnant d'ouvrir à Montréal une succursale, aux frais du diocèse de Montréal⁸². L'épiscopat obtenait un droit de regard sur l'enseignement et la discipline, mais la direction effective de la Succursale relevait du Conseil de l'Université Laval. La Succursale devait adopter les mêmes règlements académiques que la maison-mère pour éviter une ruineuse compétition entre les deux institutions. Les écoles de droit et de médecine de Montréal, de même que tous les collèges de la province, devaient s'affilier à Laval. La Propagande demandait également aux journaux catholiques de ne plus discuter de la question universitaire. Dans une correspondance privée, le cardinal Franchi invitait Mgr Bourget à « se montrer désormais mieux disposé et bienveillant envers l'Université Laval (...) qui a bien mérité de l'Église et du Canada⁸³. »

Mgr Bourget se considérait désavoué par Rome. Il présenta sa démission, le 28 avril 1876, pour ne pas faire obstacle à l'application du décret et pour faciliter le retour de l'harmonie au sein de l'épiscopat⁸⁴. Le chef de l'ultramontanisme canadien-français était épuisé par l'âge, la maladie et une longue vie de combats. Le Saint-Père lui accorda le titre honorifique d'archevêque de Marcianopolis *in partibus infidelium*. Mgr Bourget passera les neuf dernières années de sa vie à la résidence Saint-Janvier du Sault-au-Récollet, sur le bord de la rivière des Prairies, au nord de l'île de Montréal. Il vécut dans les souffrances physiques, le silence, la prière et les œuvres de charité, acquérant ainsi une réputation de sainteté⁸⁵.

Mgr Taschereau reconnaissait les mérites du vaincu : « Aux regrets unanimes et sincères que va exciter cette nouvelle dans le diocèse de Montréal, se joindront sans aucun doute ceux de tous les catholiques de ce pays, qui ont été à même de connaître tout ce qu'il y a eu de grand et de beau dans votre long et fécond épiscopat de trente-six années. Je ne suis pas le dernier à partager ce sentiment⁸⁶. » L'archevêque se réjouissait néanmoins que la Propagande ait finalement donné raison à Québec en retenant l'idée d'une Succursale de l'Université Laval à Montréal, une solution que Mgr Taschereau avait proposée dès 1870⁸⁷.

⁸² Lettre du cardinal Franchi transmettant à Mgr l'archevêque de Québec la décision de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 1^{er} février 1876 (9 mars 1876), dans *Questions sur la Succursale de l'Université Laval à Montréal avec appendices*, publié par ordre de l'Université Laval, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1881, p. 21-24.

⁸³ Cité par POULIOT, *Mgr Bourget et son temps*, vol. V, p. 271.

⁸⁴ Bourget à Taschereau, 6 avril 1876, AAQ 26 CP-12 : 53; POULIOT, p. 273-275.

⁸⁵ Adrien Leblond de Brumath, *Monseigneur Ignace Bourget, archevêque de Martianopolis (ancien évêque de Montréal)*, Montréal, Cadieux et Derome, 1885, 110 p.

⁸⁶ Taschereau à Bourget, 15 septembre 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 571-572.

⁸⁷ Taschereau à Moreau, 4 avril 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 452-453; Notes de Taschereau concernant l'établissement d'une Faculté de Droit à Montréal, septembre 1870, ASQUL 106 n^o 10; Taschereau à Bourget, 7 octobre 1870, ASQUL 106 n^o 12; à Hamel, 23 novembre 1872, AAQ 210A, vol. 30 : 401.

En 1876, le Saint-Père érigea canoniquement l'Université Laval et accorda au préfet de la Propagande le titre de Protecteur de l'institution⁸⁸. Cet honneur semblait confirmer l'orthodoxie doctrinale de l'Université Laval. Les ultramontains avaient définitivement perdu la partie. L'abbé Pâquet félicitait l'Université Laval d'avoir « sauvé le Canada en résistant à ce mouvement de vertige [l'ultramontanisme] qui a tourné tant de têtes⁸⁹ ».

L'ÉVICTION DES ULTRAMONTAINS

La querelle universitaire était loin d'être terminée, car les ultramontains ne s'avouaient pas encore vaincus, malgré la démission de Mgr Bourget. Ils espéraient prendre le contrôle de la Succursale pour en faire plus tard une université indépendante. Suivant le projet de la Propagande, l'Université Laval à Montréal (ULM) devait établir quatre facultés à partir des ressources existantes dans le diocèse⁹⁰. La faculté de théologie-philosophie serait confiée aux sulpiciens du Collège de Montréal, qui étaient déjà proches de Mgr Taschereau. Mais la faculté des arts serait dirigée par les jésuites du Collège Sainte-Marie; l'École de Médecine de Montréal, plutôt ultramontaine, deviendrait la faculté de médecine; et la faculté de droit partirait de l'embryonnaire école de droit du Collège Sainte-Marie, composée de juristes résolument ultramontains : François-Xavier-Anselme Trudel, Siméon Pagnuelo et le Père Antoine-Nicolas Braun. Trois des quatre facultés auraient donc été de tendance ultramontaine. Mais le recteur de l'Université Laval, l'abbé Thomas-Étienne Hamel, exclura systématiquement les ultramontains de la Succursale : « Les classes instruites de Montréal et Québec, disait-il, doivent être formées dans la même institution pour terminer les conflits⁹¹. » La sélection du corps professoral se fera donc en fonction des affinités idéologiques plutôt que de la compétence académique.

Les ultramontains ne pouvaient guère compter sur l'appui du nouvel évêque de Montréal, Mgr Édouard-Charles Fabre (1827-1894)⁹². Ce dernier s'était inscrit dans le sillage idéologique de Mgr Bourget après avoir rejeté le libéralisme radical de son père, Édouard-Raymond Fabre, qui avait tenu dans les années 1830 une librairie liée au Parti Patriote. Cependant, Mgr Fabre n'avait ni la forte personnalité ni la combattivité de son

⁸⁸ Mgr Taschereau, Mandement promulguant la bulle *Inter varias sollicitudines* qui érige canoniquement l'Université Laval, 13 septembre 1876, MEQ, vol. 6 : 429-447; Taschereau à Franchi (Protecteur de l'Université Laval), 16 septembre 1876, AAQ 210 A, vol. 31 : 572-574.

⁸⁹ Pâquet à Bolduc, 27 août 1876, ASQUL 114 n° 71.

⁹⁰ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 19-20 et 25-26.

⁹¹ Hamel à Taschereau, 8 août 1881, AAQ 53 CD-I : 163 (p. 57-63).

⁹² Brian YOUNG, « Édouard-Charles Fabre », *DBC* en ligne; Gérard Parizeau, *La chronique des Fabre*, 2^{ème} partie: Édouard-Charles Fabre, premier archevêque de Montréal (1827-1896), Montréal, Fides, 1978, p. 37-112.



Mgr Édouard-Charles Fabre
(Montréal) : le ralliement à
l'archevêque de Québec
Crédit: Bibaud, M. / Bibliothèque
et Archives Canada / PA-074110

prédécesseur⁹³. Mgr Taschereau avait d'ailleurs recommandé au Saint-Siège, en 1873, de le nommer évêque coadjuteur de Montréal avec future succession dans l'espoir que son « tempérament pacifique » puisse mettre fin aux querelles épiscopales⁹⁴. Mgr Bourget avait alors reproché à son métropolitain de s'être ingéré dans les affaires internes du diocèse de Montréal⁹⁵. Mgr Fabre était probablement ultramontain par ses idées, mais il se rallia à la politique modérée de l'archevêque de Québec après la mission apostolique de Mgr George Conroy (1877-1878). C'était un prélat discipliné qui suivait la ligne de conduite dictée par le Saint-Siège. Mgr Fabre semble s'être laissé dominer par Mgr Taschereau au début de son épiscopat, mais il réussira ensuite à dégager le diocèse de Montréal de l'emprise de l'archevêché de Québec et de l'Université Laval. Il était sans doute moins faible qu'il ne le paraissait.

En 1878, le recteur Hamel ouvrit la Faculté de droit de l'ULM sans tenir compte de l'École de droit du Collège Sainte-Marie. Il n'invita aucun juriste ultramontain à se joindre au corps professoral. La Faculté recruta ses professeurs parmi les modérés des deux partis politiques : les libéraux Côme-Séraphin Cherrier (doyen) et Louis-Amable Jetté; les conservateurs Pierre-Olivier Chauveau, Joseph-Adolphe Chapleau, Joseph-Aldéric Ouimet, Thomas-Jean-Jacques Loranger, Alexandre

Lacoste, et le juge Samuel C. Monk⁹⁶. Notons qu'à cette époque, les professeurs de droit n'enseignaient qu'à temps partiel, et pour le prestige plutôt que la rémunération. Ils poursuivaient en même temps leur carrière juridique ou politique.

Pour se conformer au décret de la Propagande, l'abbé Hamel avait proposé aux jésuites de mettre sur pied la Faculté des arts de la Succursale. Mais le recteur posa des conditions qui forcèrent les jésuites à refuser l'offre. Le supérieur du Collège Sainte-Marie

⁹³ Jean-Louis ROY, « Édouard-Raymond Fabre », *DBC* en ligne; François ALARY, « Vocation et vision du monde au XIX^e siècle. Le cas de Mgr Édouard-Charles Fabre (1839-1846) », *SCHEC* (1993), p. 43-64; *La vocation sacerdotale au Québec au milieu du XIX^e siècle : Le cas de Mgr Édouard-Charles Fabre, premier archevêque de Montréal (1827-1896)*, mémoire de M.A. (histoire), Université de Montréal, 1991, 193 p.

⁹⁴ Jean-Pierre JOLIN, *Mgr Édouard-Charles Fabre et le diocèse de Montréal, la question d'un coadjuteur à l'évêque de Montréal (1872-1873) et la question de l'érection de Montréal en archevêché (1879-1887) : aperçu des relations inter-épiscopales*, mémoire de M.A. (histoire), Université McGill, 1972, p. 18-23 et 36-37; Nive VOISINE, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II, tome 2, p. 217-219.

⁹⁵ Bourget à Taschereau, 19 mai 1872, AAQ 26 CP-11 : 137.

⁹⁶ T.-A. Chandonnet, *Université Laval à Montréal. Ouverture des cours académiques (1879-1880)*, Chapleau et Lavigne, Montréal, 1880, p. 31.

aurait été doyen *ex officio* de la Faculté, mais en restant sous l'autorité du Conseil universitaire de l'Université Laval, qui se réservait un droit de veto dans le choix des professeurs⁹⁷. Hamel précisa que les jésuites ne devaient pas proposer comme professeurs « des noms qui seraient antipathiques à l'Université Laval⁹⁸ ». Il visait sans doute le Père Braun, qui avait accusé Jacques Crémazie de gallicanisme juridique. Les jésuites conclurent que l'ULM devait admettre la primauté du droit civil sur le droit canon, ou du moins s'abstenir d'aborder cette question litigieuse⁹⁹. Mais le principal problème, c'est que la règle de la Compagnie de Jésus interdisait à ses membres d'obéir à une autorité extérieure à leur société¹⁰⁰. Les jésuites ne pouvaient donc pas se placer sous l'autorité du Conseil universitaire de l'Université Laval, qui dépendait lui-même de l'archevêché de Québec¹⁰¹. Le Collège Sainte-Marie se vit dans l'obligation de refuser la direction de la Faculté des arts de l'ULM. Le jésuite Firmin Vignon écrivit que le recteur Hamel avait réussi un « coup de maître » en évinçant les jésuites de la Succursale, tout en laissant croire à Mgr Fabre que les jésuites s'étaient exclus eux-mêmes. D'après lui, « l'existence de la franc-maçonnerie au cœur même de l'Université Laval (...) explique suffisamment les véritables causes de l'antipathie pour les jésuites de Montréal dans la Succursale de l'Université Laval¹⁰² ».

En revanche, l'Université Laval s'était montrée beaucoup plus souple avec les sulpiciens¹⁰³. La Faculté de théologie, qui leur fut confiée, n'était pas une simple annexe de la faculté correspondante de Québec, comme pour les Facultés de droit et des arts¹⁰⁴. C'était une faculté autonome qui nommait ses professeurs et attribuait ses diplômes sous l'autorité exclusive du Séminaire de Saint-Sulpice et de l'évêque de Montréal. Pourquoi le recteur Hamel accorda-t-il facilement aux sulpiciens ce qu'il avait refusé aux jésuites, soit un statut de faculté autonome affiliée à Laval? Les sulpiciens n'étaient pourtant pas moins attachés à l'indépendance de leur congrégation que les jésuites. Le facteur idéologique explique sans doute cette règle des « deux poids, deux mesures ». L'Université Laval pouvait mieux vivre avec le gallicanisme des sulpiciens qu'avec l'ultramontanisme des jésuites. Les Messieurs de Saint-Sulpice feront pourtant certaines difficultés à Laval, comme nous le verrons plus loin, mais pas des difficultés d'ordre idéologique.

⁹⁷ Firmin Vignon, s.j., *Lavallis Succursalis, par II : Les Jésuites et la Succursale Laval à Montréal*, Montréal, 1883-1884, p. 137-194; LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 24-32.

⁹⁸ Hamel à Fabre, 9 février 1878, cité par Vignon, *ibid.*, p. 147.

⁹⁹ Vignon, *ibid.*, p. 161-163.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰¹ HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval*, p. 95-99.

¹⁰² Vignon, *op. cit.*, p. 187.

¹⁰³ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 32-35.

¹⁰⁴ Brigitte CAULIER, Nive VOISINE, Raymond BRODEUR, *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie de l'Université Laval (1852-2002)*, Québec, PUL, 2002, p. 14.



Mgr Joseph-Thomas Duhamel
(Ottawa)

Credit: James Ashfield / Bibliothèque
et Archives Canada / C-051654

En 1878, l'évêque d'Ottawa demanda à Rome la permission d'élever son collège diocésain au rang d'université. Mgr Taschereau s'opposa au projet avec des arguments semblables à ceux qu'il avait déjà avancés contre Montréal : possibilité pour les jeunes de l'Outaouais d'aller étudier à Québec ou à Montréal, risque d'abaisser le niveau des études par la multiplication des universités, défense du monopole de Laval, nombre insuffisant de catholiques¹⁰⁵, etc. Mais cette fois, l'archevêque ajoutait un argument idéologique en dénonçant « ces hommes [les ultramontains] qui espèrent trouver à Ottawa le moyen de détruire et d'empêcher ce que le Délégué Apostolique [Mgr Conroy] a construit avec tant de labeur¹⁰⁶ », soit le principe de la neutralité politique du clergé. Il faut noter que l'évêque d'Ottawa, Mgr Joseph-Thomas Duhamel (1841-1909), se rattachait au

camp ultramontain¹⁰⁷. Mgr Taschereau liait donc la défense des intérêts institutionnels de l'Université Laval aux querelles doctrinales qui divisaient le clergé canadien-français.

LAVAL ET VICTORIA

Le conflit qui opposa l'Université Laval à l'École de Médecine et de Chirurgie de Montréal, surnommée « École Victoria », était, quant à lui, plutôt d'ordre institutionnel et régional; mais il se rattachait aussi d'une certaine manière à la querelle politico-religieuse. C'était à l'origine un problème interne au diocèse de Montréal. Mgrs Taschereau et Laflèche s'en mêleront néanmoins, le premier pour défendre les intérêts de l'Université Laval et le second pour assurer l'avenir du militantisme ultramontain.

L'École Victoria voulait s'affilier à l'ULM à titre de Faculté de médecine autonome, sous la seule autorité de l'évêque de Montréal. Mais le recteur Hamel lui fit comprendre qu'elle devrait se soumettre à l'autorité du Conseil universitaire de Laval¹⁰⁸. Les dirigeants de l'École conclurent que Laval voulait, en pratique, détruire leur institution pour fonder une nouvelle faculté de médecine, à l'encontre de l'esprit du décret de la Propagande de 1876 et des contrats passés avec Mgr Fabre et le recteur Hamel en 1877¹⁰⁹. L'École Victoria continua donc à donner ses cours, malgré l'ouverture de la Faculté de médecine de l'ULM (1879). La direction de cette faculté fut confiée à un jeune

¹⁰⁵ Taschereau à Simeoni, 23 janvier 1879, AAQ 210A, vol. 32 : 518-523.

¹⁰⁶ Taschereau à Simeoni, 9 janvier 1879, AAQ 210A, vol. 32 : 508 (traduit du latin).

¹⁰⁷ Roberto PERIN et Gayle M. COMEAU-VASILOPOULOS, « Joseph-Thomas Duhamel », DBC en ligne.

¹⁰⁸ École Victoria, *Mémoire établissant l'injustice et l'illégalité du maintien de l'Université Laval à Montréal*, 1881, p. 16-18.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 64.

dissident de l'École Victoria, le Dr Jean-Philippe Rottot, qui entendait « se soumettre au Saint-Siège et dépasser les vaines querelles de clochers entre Québec et Montréal¹¹⁰ ». De 1879 à 1891, il y eut donc à Montréal deux établissements catholiques de formation médicale qui se faisaient inutilement concurrence.

La loi exigeait qu'une école de médecine eût accès à un hôpital d'au moins cinquante lits pour former ses étudiants. Les Religieuses Hospitalières de Saint-Joseph dirigeaient le seul hôpital catholique de cette taille à Montréal, l'Hôtel-Dieu. Les professeurs et les étudiants de l'École Victoria desservaient cet hôpital depuis plus de vingt-cinq ans avec une compétence reconnue par tous. Les Sœurs de l'Hôtel-Dieu voulaient maintenir leur association avec l'École Victoria par esprit de justice, mais aussi parce qu'elles craignaient d'être éventuellement poursuivies pour bris de contrat et de perdre la somme de 25 000\$ qu'elles avaient prêtée à l'École de Médecine pour la construction de son édifice¹¹¹. Les religieuses refusèrent l'accès de leur établissement aux professeurs et aux étudiants de la Faculté de médecine de l'ULM. La Succursale dut recourir à une institution protestante, le *Montreal General Hospital*, pour dispenser ses cours cliniques, alors qu'elle reprochait justement à l'École Victoria d'être affiliée à une université protestante. Pour résoudre ce problème, l'ULM devra fonder à grands frais l'Hôpital Notre-Dame en 1880, avec l'aide financière des Sœurs grises, des sulpiciens et, surtout, du Séminaire de Québec¹¹².



L'Hôtel-Dieu de Montréal (1875) Source: Canadian illustrated news. Montreal, Burland Lithographic Co. [etc.] 28 v. ill. 40 cm. Vol. XI, no. 17 (April 24, 1875). -- ISSN 0383-0322. -- P. 260 © Domaine public nlc-12053

¹¹⁰ Discours du Dr Rottot dans T.-A. Chandonnet, *Université Laval à Montréal. Ouverture des cours académiques (1879-1880)*, Montréal, Chapleau et Lavigne, 1880, p. 8.

¹¹¹ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 54-63.

¹¹² RHEAUTL, *La rivalité universitaire Québec-Montréal*, p. 124-126.

Taschereau encourageait Fabre à casser la résistance de l'École Victoria et des Sœurs de l'Hôtel-Dieu, en l'assurant du soutien de Rome¹¹³. L'insoumission de l'École Victoria, disait-il, « prouve le peu de respect que ces soi-disant défenseurs de la religion ont pour l'épiscopat [et laisse croire] qu'ils formeront des élèves à leur image¹¹⁴ ». Mais l'évêque de Montréal ne pouvait pas régler ce problème par un simple coup de force. Son clergé restait largement ultramontain et son diocèse était lourdement endetté à cause des nombreuses réalisations de son prédécesseur. Mgr Fabre devait donc ménager le chapitre, les communautés religieuses et les laïcs influents de son diocèse. En outre, le sentiment « montréaliste » jouait en faveur de l'École Victoria plutôt que des « Québécois » de la Succursale.

L'École Victoria prétendait que la Charte royale de 1852 donnait à l'Université Laval le droit d'affilier des écoles existantes partout dans la province, mais non de créer de nouvelles facultés en dehors de la ville de Québec¹¹⁵. Pour éviter toute contestation judiciaire, l'Université Laval demanda à la Législature provinciale d'amender sa Charte constitutive pour lui reconnaître clairement le droit d'établir des chaires d'enseignement dans toute la province¹¹⁶. Le « Bill de Laval » (1881) souleva une vive controverse entre les ultramontains et les catholiques libéraux¹¹⁷.

Selon Mgr Laflèche, l'établissement de l'ULM ne respectait ni l'esprit ni la lettre du décret romain de 1876 et de la Charte royale de 1852¹¹⁸. La véritable cause du problème, pensait-il, venait du libéralisme de l'Université Laval¹¹⁹. Le Dr Elzéar Paquin, un ancien zouave pontifical, dénonçait « l'influence satanique de Laval » et proposait, au nom des « doctrines romaines du saint évêque Bourget » de fonder une université catholique ... laïque¹²⁰. Mais le discours exalté du Dr Paquin sur le complot de « la Cité du Mal contre la Cité du Bien » n'était guère crédible. Mgr Bourget fit une intervention plus sérieuse. Rompant le silence de sa retraite, il écrivit dans les journaux que le bill de Laval

¹¹³ Taschereau à Fabre, 4 avril 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 33-34; 28 avril 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 289-290.

¹¹⁴ Taschereau à Fabre, 8 mai 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 294.

¹¹⁵ École Victoria, *Mémoire établissant l'injustice...*, p. 88-102.

¹¹⁶ *Questions sur la Succursale de l'Université Laval à Montréal avec appendices, publié par ordre de l'Université Laval*, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1881, 44 p.

¹¹⁷ Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome III, Montréal, Bernard Valiquette, 1941, p. 71-81; LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 71-78.

¹¹⁸ Mgr Laflèche, *Observations de l'évêque des Trois-Rivières sur l'inexécution du décret du 1^{er} février 1876 concernant la Succursale Laval à Montréal, à Son Éminence Jean cardinal Simeoni, préfet, et aux Éminentissimes Cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagande (1881)*, dans Arthur SAVAÈTE, *Voix canadiennes : Vers l'abîme*, tome III, Paris, Éditions Arthur Savaète, vers 1911, p. 150-169. Les 11 volumes de l'ouvrage de Savaète sont essentiellement une compilation de documents d'époque. Ils doivent être considérés comme une source plutôt qu'une étude historique. Arthur Savaète était un libraire catholique français de tendance ultramontaine.

¹¹⁹ Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières*, p. 58.

¹²⁰ Dr Elzéar Paquin, *La Cité du Mal contre la Cité du Bien ou le droit de la force contre la force du droit, à propos de la question universitaire*, Montréal, 1881, 94 p.; *La conscience catholique outragée et les droits de l'intelligence violés par les deux principaux défenseurs de l'Université Laval, Sa Grâce Mgr Taschereau, archevêque de Québec, et Sa Grandeur Mgr Fabre, évêque de Montréal. Ouvrage réservé pour le public canadien et Notre Très Saint-Père le Pape*, Montréal 1882, 23 p.

était un sujet de libre discussion. Il contredisait ouvertement Mgr Fabre, qui avait déclaré que les députés catholiques devaient, en conscience, soutenir l'ULM par obéissance au Saint-Siège¹²¹. L'École Victoria se fit représenter devant le comité des bills privés de l'Assemblée législative par Siméon Pagnuelo et F.-X.-A. Trudel. Les célèbres avocats ultramontains y dénoncèrent « le joug de l'Université Laval sur Montréal¹²² ».

Mgr Taschereau répondit par un argument d'autorité : Rome avait parlé et Montréal n'avait qu'à obéir¹²³. L'archevêque condamnait « l'esprit de révolte » des adversaires de Laval¹²⁴. Il censura les pamphlets d'Elzéar Paquin¹²⁵. Il demanda à Mgr Bourget ce qu'il aurait dit si l'on avait qualifié la question du démembrement de la paroisse Notre-Dame de Montréal de « question purement civile et de libre discussion », et il lui reprocha d'insuffler aux laïques un sentiment de rébellion contre l'autorité ecclésiastique¹²⁶. Selon Taschereau, la Succursale était canoniquement légale, car elle avait été érigée à la demande du Saint-Siège et avec la collaboration, explicite ou tacite, de tous les évêques de la province¹²⁷. Le droit civil devait donc se soumettre au droit canon. Mgr Taschereau employait paradoxalement un argument ultramontain pour embarrasser les adversaires de l'Université Laval.

De son côté, le recteur Hamel affirma devant le comité parlementaire que le litige découlait seulement du refus de l'École de Médecine de s'aligner sur les standards académiques plus élevés de l'Université Laval¹²⁸. Il fit également une leçon d'ultramontanisme aux ultramontains en rappelant que dans une matière mixte comme l'éducation, l'État devait se soumettre à l'Église. Or tous les évêques de la province, à l'exception de Mgr Laflèche, soutenaient le bill de Laval¹²⁹. L'Université disposait aussi de solides appuis parmi les laïcs influents¹³⁰.

¹²¹ Lettre de Mgr l'évêque de Montréal aux journaux catholiques de son diocèse (29 avril 1881) et Lettre de Mgr Bourget contredisant la lettre de Mgr de Montréal (6 mai 1881), dans *Questions sur la Succursale de l'Université Laval à Montréal...*, p. 36 et 38-39.

¹²² SAVAËTE, *Vers l'abîme*, tome IV, p. 175.

¹²³ Taschereau à Laflèche, 26 mars 1881, 1^{er} avril 1881, 7 avril 1881 et 22 avril 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 265-266, 269-270, 274-275 et 284.

¹²⁴ Taschereau à Laflèche, 5 mai 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 291.

¹²⁵ Mgr Taschereau, Ordonnance pour défendre la lecture d'une brochure contre l'Université Laval, 13 mars 1882, MEQ, vol. 6 : 312-314.

¹²⁶ Taschereau à Bourget, 20 mai 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 318.

¹²⁷ Taschereau à Simeoni, 24 octobre 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 697-702 (en latin).

¹²⁸ SAVAËTE, *Vers l'abîme*, tome IV, p. 247-248.

¹²⁹ Requête de NN. SS. les archevêque et évêques de la province de Québec aux trois branches de la Législature provinciale, s.d.; et Lettre de Mgr Laflèche exprimant son dissentiment d'avec ses collègues, 4 mai 1881, dans *Questions sur la Succursale...*, p. 34-35 et 37.

¹³⁰ Requête des citoyens (sénateurs, députés, ministres, militaires, etc.) en faveur de l'Université Laval, dans Taschereau à Simeoni, 10 septembre 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 401-402 (en latin).



Joseph-Adolphe Chapleau (PC)
Premier ministre du Québec
(1879-1882)
Credit: James Ashfield /
bibliothèque et Archives Canad
a / a210095

Mgr Taschereau sollicite l'appui des parlementaires¹³¹. Le premier ministre du Québec, Joseph-Adolphe Chapleau, choisit de soumettre le bill de Laval à un vote libre pour ne pas diviser le parti conservateur, qui comptait plusieurs ultramontains. Mais il appuya l'Université au nom du « caractère absolu des décrets de l'Église catholique¹³² ». Il semblait curieux de voir ce conservateur modéré, qui aimait prendre ses distances par rapport à l'Église et qui avait notoirement épousé une protestante, faire soudainement figure d'ultramontain pour défendre l'Université... catholique libérale.

Le projet d'amendement de la Charte royale de l'Université Laval fut finalement adopté à l'Assemblée législative par 31 voix (10 conservateurs et 21 libéraux) contre 20 (18 conservateurs et 2 libéraux)¹³³. L'Université Laval avait remporté la victoire grâce aux députés libéraux, ce qui pouvait accréditer les accusations de « libéralisme » portée contre elle. Mais le clivage parlementaire était peut-être plus régional qu'idéologique. L'École Victoria était sans doute plus appréciée pour les services qu'elle avait rendus à la médecine dans la région de Montréal que pour ses sympathies ultramontaines.

Le sénateur Trudel essaya de faire désavouer la loi provinciale par le Parlement fédéral, comme cela se faisait souvent dans les premières décennies de la Confédération, mais sans succès¹³⁴. Il fit appel à Rome, mais tout aussi inutilement¹³⁵. La Propagande réitéra son appui à l'ULM¹³⁶. Mgr Laflèche sortit de ses gonds et déclara ouvertement que trois des cinq professeurs de la Faculté de théologie de l'Université Laval étaient des « coryphées du libéralisme », mais sans les nommer¹³⁷. Il visait probablement les abbés Benjamin Pâquet, Louis-Honoré Pâquet et Louis-Nazaire Bégin. L'archevêque de Québec somma son collègue de Trois-Rivières de prouver ses dires devant le Comité de Haute Surveillance de l'Université

¹³¹ Taschereau à Chapleau (premier ministre) et Boucherville (conseiller législatif), 14 juin 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 337; à P. Boucher de la Bruyère, Joseph Gaspard Laviolette, P.E. Dostaler (conseillers législatifs), 18 juin 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 334-335.

¹³² *Discours prononcé par l'honorable J.-A. Chapleau, Premier Ministre de la Province de Québec (Canada) au sujet du projet de loi demandé par l'Université Laval*, 1881, p. 4.

¹³³ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 77-78.

¹³⁴ Racine à Simeoni, 7 septembre 1881, AAQ 53 CD-I : 163.

¹³⁵ Mémoire de F.-X.-A. Trudel (avocat et procureur de l'École de Médecine et de Chirurgie de Montréal) présenté à Rome le 10 janvier 1882, dans SAVAÈTE, *Vers l'abîme*, tome V, p. 1-21.

¹³⁶ Documents émanés du Saint-Siège sur la conduite du clergé dans la politique, l'influence indue et l'Université Laval, 13 septembre 1881, MEQ, vol. 6 : 267-274.

¹³⁷ Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières...*, p. 171.

Laval¹³⁸. Mgr Laflèche refusa de plaider devant une instance où Mgr Taschereau était à la fois juge, en tant que président du Conseil avec droit de veto, et partie, en tant que chancelier de l'Université Laval; il préférait porter l'affaire à Rome¹³⁹. Mais l'évêque de Trois-Rivières ne présenta aucune preuve supplémentaire à la Propagande, qui conclut que « les susdites accusations, étant vagues et dépourvues de toute preuve, sont considérées comme n'étant d'aucune valeur¹⁴⁰ ».

LA CONDAMNATION DE L'ÉCOLE VICTORIA

En 1883, le cardinal Simeoni ordonna directement aux catholiques de la province de Québec de soutenir l'Université Laval et sa Succursale¹⁴¹. Mgrs Laflèche (Trois-Rivières), Duhamel (Ottawa) et Langevin (Rimouski) publièrent le décret sans commentaire; tandis que Mgrs Taschereau (Québec), Fabre (Montréal), Moreau (Saint-Hyacinthe), Antoine Racine (Sherbrooke) et Dominique Racine (Chicoutimi) y joignirent des mandements qui insistaient sur « la sainte obéissance catholique ». Le clivage épiscopal était net. Le Saint-Père renforça ensuite de sa propre autorité l'ordre de la Propagande¹⁴². Mgr Fabre décida alors de briser la résistance de l'École de Médecine et des Sœurs de l'Hôtel-Dieu, comme le suggérait de manière pressante Mgr Taschereau¹⁴³.

À la demande de Mgr Fabre, le clergé du diocèse de Montréal présenta au Saint-Siège une adresse de soumission, qui fut même signée par Mgr Bourget¹⁴⁴. Ce document rétablissait l'autorité de l'ordinaire. L'évêque de Montréal menaça ensuite l'École de Médecine et les Sœurs de l'Hôtel-Dieu d'une condamnation publique. Les religieuses acceptèrent de rompre leurs liens avec l'École Victoria à condition que le diocèse assume les éventuelles pertes financières¹⁴⁵. Mgr Fabre loua leur « noble soumission¹⁴⁶ ». Mais l'École Victoria en appela aux évêques de la province, et songeait même à recourir aux tribunaux civils¹⁴⁷.

¹³⁸ Taschereau à Laflèche, 16 juillet et 11 octobre 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 624 et 690.

¹³⁹ Taschereau à Laflèche, 25 juillet et 20 octobre 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 623 et 694-695; à Méthot, 9 octobre 1882, AAQ UL-I : 197; à A. Racine, 23 octobre 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 703-704.

¹⁴⁰ Taschereau aux évêques de la province, 3 février 1883, ASQ-Université 137, B-D.

¹⁴¹ Décret du cardinal Simeoni, 27 février 1883, MEQ, vol. 6 : 354-356.

¹⁴² « Mandement promulguant un décret du Souverain Pontife relatif à l'Université Laval », 19 mars 1883, MEQ, vol. 6 : 349-353.

¹⁴³ Taschereau à Fabre, 24 mars 1883, 11 avril 1883, 25 avril 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 75-76, 105-107 et 122-123.

¹⁴⁴ Adresse du clergé au Souverain Pontife, 27 mai 1883, *Mandements de Mgr Fabre (1876-1896)*, vol. I : 450.

¹⁴⁵ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 138 et 143.

¹⁴⁶ Mandements de Mgr Fabre, 27 juillet 1883, vol. I : 457.

¹⁴⁷ SAVAÈTE, *Vers l'abîme*, tome V, p. 78-83.

Les évêques renvoyèrent la requête de l'École à un comité formé de trois partisans de Laval : Mgrs Taschereau, Moreau (Saint-Hyacinthe) et Lorrain (vicaire apostolique de Pontiac)¹⁴⁸. Le comité déclara que l'École de Médecine était rebelle au Saint-Siège, que ses professeurs et ses étudiants n'étaient plus admissibles aux sacrements, et que les Sœurs de l'Hôtel-Dieu étaient libres de toute obligation contractuelle envers elle¹⁴⁹. En mars 1883, les religieuses avaient convenu avec l'École Victoria qu'elles seraient libérées de toute obligation envers cette institution dans le cas où celle-ci en venait à être déclarée rebelle à la Sainte Église par les autorités ecclésiastiques¹⁵⁰. Mgr Fabre avait intérêt à ce qu'il en soit ainsi afin de protéger les Sœurs de l'Hôtel-Dieu contre d'éventuelles poursuites civiles de la part de l'École Victoria. La décision du comité fut entérinée par tout l'épiscopat, mais en l'absence de Mgr Laflèche qui se trouvait alors à Rome. La condamnation de l'École de Médecine fut publiée le 27 juillet 1883¹⁵¹. L'École en appela au Saint-Siège et la Propagande ordonna à Mgr Fabre de suspendre la sanction en attendant la prochaine enquête apostolique¹⁵².

LA MISSION SMEULDERS



Le bénédictin dom Henri Smeulders
Un commissaire apostolique
pro-ultramontain
Crédit: Canada. Patent and Copyright
Office / BAC / C-0522225

Le Saint-Siège a confié à dom Henri Smeulders la mission d'étudier trois problèmes : l'établissement de la Succursale, la division du diocèse de Trois-Rivières et la question des biens des jésuites (nous traiterons des deux derniers problèmes dans les chapitres suivants). Le mandat du commissaire apostolique se limitait à la province de Québec et à ces trois affaires, contrairement à la mission Conroy qui s'étendait à l'ensemble des rapports entre l'Église et l'État à la grandeur du Canada. La mission Smeulders s'étendra du 11 septembre 1883 au 29 décembre 1884. La Propagande lui avait demandé de régler ces litiges dans le sens de Mgr Taschereau. Mais dom Smeulders pencha plutôt du côté de Mgr Laflèche, sans toutefois aller jusqu'à qualifier de « libéraux » l'archevêque de Québec ou l'Université Laval¹⁵³.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 107-126.

¹⁴⁹ Taschereau au Dr d'Orsonnens (président de l'École de Médecine), 25 juin 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 169-170.

¹⁵⁰ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 143.

¹⁵¹ Mandements de Mgr Fabre, vol. I : 453-460.

¹⁵² Circulaire au clergé, 13 décembre 1883, *Mandements de Mgr Fabre*, vol. I : 485-487.

¹⁵³ Roberto PERIN, *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale (1870-1903)*, Montréal, Boréal, 1993, p. 101-107.

Sur la question universitaire, Mgr Fabre proposa au commissaire une solution qui sera finalement retenue par le Saint-Siège¹⁵⁴. L'évêque de Montréal serait vice-chancelier *ex officio* de l'ULM et aurait le pouvoir de nommer tous les professeurs. Le vice-recteur de l'ULM serait choisi parmi le clergé du diocèse de Montréal. Les professeurs de l'École Victoria seraient intégrés à la Faculté de médecine de la Succursale à titre individuel, et non à titre de corporation. Cependant, ils conserveraient tous leurs privilèges antérieurs et ils continueraient à dispenser leurs cours dans leur édifice. Le diocèse de Montréal serait élevé au rang d'archevêché pour se dégager de l'arrogante prédominance des « Messieurs de Québec », suivant l'expression nettement péjorative de Mgr Fabre. En d'autres mots, l'évêque de Montréal voulait que l'ULM soit autonome et qu'elle relève de l'ordinaire, comme toute université catholique, plutôt que d'une autorité extra-diocésaine.

De son côté, Mgr Taschereau se préoccupait surtout du financement de l'Université Laval. Dom Smeulders voulait instituer une quête annuelle, appelée « denier de l'université catholique », comme cela se faisait en Belgique pour l'Université de Louvain¹⁵⁵. Mais Taschereau craignait que cette souscription volontaire ne soit insuffisante à cause de « l'hostilité avouée de quelques évêques et de leur clergé envers Laval¹⁵⁶ ». Il préférait que le Saint-Siège impose aux diocèses une contribution obligatoire. Smeulders rejeta cette proposition. Taschereau répondit qu'il se verrait dans l'obligation de fermer l'Université Laval si elle n'était pas assurée de recevoir un soutien financier fixe¹⁵⁷.

Par ailleurs, Mgr Taschereau s'opposait à la création d'une province ecclésiastique de Montréal pour éviter « une guerre de province à province » sur des questions communes, notamment le rôle du clergé en politique¹⁵⁸. « Que deviendra alors, disait-il, la race franco-canadienne ainsi divisée en deux camps régulièrement organisés l'un contre l'autre (...) On voudra aussi avoir une université à part et mettre à néant ce que le S. Siècle a tant de fois jugé et maintenu¹⁵⁹. »

¹⁵⁴ LAVALLÉE, *La question universitaire*, p. 160-161.

¹⁵⁵ Taschereau à Smeulders, 17 mars 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 382-383.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Taschereau à Smeulders, 20 et 25 mars 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 384 et 388.

¹⁵⁸ Taschereau à Fabre, 6 juillet 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 356; à Duhamel, 31 août 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 380-381.

¹⁵⁹ Taschereau à A. Racine, 17 avril 1879, AAQ 210A, vol. 32 : 576.



Le grand-vicaire Cyrille Légaré
À la défense de la franc-maçonnerie

[Source : BAnQ](#)

La querelle Laval-Victoria mettait surtout aux prises des intérêts corporatifs et régionaux. Mais la mission Smeulders se déroulait dans le contexte des tensions politico-religieuses¹⁶⁰. À Noël 1883, le grand-vicaire Cyrille Légaré prononça à la cathédrale de Québec un sermon qui minimisait les dangers de la franc-maçonnerie au Canada et qui invitait les fidèles à suivre « les évêques qui ont la sagesse de ne pas épouser les opinions exagérées », et notamment l'archevêque, « notre maître en doctrine et notre modèle en vertu¹⁶¹ ». Pendant ce temps, le Père jésuite Anicet Ponche comparait Québec à Babylone et Montréal à Jérusalem dans une retraite prêchée aux Trois-

Rivières¹⁶². Un autre jésuite, Édouard Hamon, écrivait que la franc-maçonnerie anglaise était aussi redoutable que celle d'Europe continentale¹⁶³. Et l'abbé Alexis Pelletier revenait à la charge en dénonçant de nouveau le libéralisme de l'archevêché de Québec et de l'Université Laval¹⁶⁴. Mgrs Taschereau et Fabre interdirent aux catholiques de posséder la brochure de l'abbé Pelletier sous peine de *suspens a divinis* pour les prêtres et de faute grave réservée pour les fidèles¹⁶⁵.

Dom Smeulders recommanda finalement d'affilier l'École Victoria à l'ULM à titre de corporation autonome¹⁶⁶. Il désavoua également Mgr Taschereau sur la division du diocèse de Trois-Rivières et sur le règlement des biens des jésuites. Les opinions de Mgr Laflèche l'avaient emporté dans l'esprit du commissaire apostolique. Taschereau s'embarqua précipitamment pour Rome et obtint le rappel de dom Smeulders, au grand soulagement de l'Université Laval et à la satisfaction des journaux libéraux et protestants¹⁶⁷. Le Saint-Siège viendra au secours financier de l'Université Laval en lui permettant de recueillir

¹⁶⁰ RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome IV, p. 157-224.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 122-123.

¹⁶² Taschereau à Cazeau (supérieur du Collège Sainte-Marie), 10 novembre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 266-268.

¹⁶³ Édouard Hamon (pseudonyme Jean d'Erbrée), *La franc-maçonnerie dans la province de Québec en 1883*, p. 43-47.

¹⁶⁴ Alexis Pelletier, *La source du mal de l'époque au Canada (1883)*, dans SAVAËTE, *Vers l'abîme*, tome III, p. 43-71.

¹⁶⁵ Circulaire au clergé : condamnation de la brochure *La source du mal au Canada, par un catholique*, 20 janvier 1884, *Mandements de Mgr Fabre*, vol. I : 507-510; Circulaire au clergé : condamnation de la brochure *La source du mal au Canada, par un catholique*, 2 février 1884, MEQ, vol. 6 : 391-392; Pierre Hébert, *Censure et littérature au Québec. Le livre crucifié (1625-1919)*, Montréal, Fides, 1997, p. 106-115. **Suspens a divinis** : Interdiction à un prêtre de faire tout ministère public à la suite d'un délit ecclésiastique prévu par le droit canon. **Faute grave réservée** : Péchés mortels, généralement de nature publique, qui ne peuvent pas être pardonnés par un simple prêtre en confession, mais qui sont « réservés » au pouvoir d'absolution de l'évêque ou d'un prêtre délégué par l'évêque à cet effet.

¹⁶⁶ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 169.

¹⁶⁷ Taschereau à Simeoni, 21 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 422-423 (en latin); Taschereau, « Circulaire au clergé », 21 avril 1884, MEQ, vol. 6 : 402; RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome IV, p. 197-203; LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 188-190.

pendant cinq ans une partie des honoraires des messes payées dans la province, mais célébrées à l'extérieur de la province¹⁶⁸.

Mgr Taschereau avait encore remporté la victoire, mais pas sur toute la ligne. Le Saint-Siège laissa l'École de Médecine et les Sœurs de l'Hôtel-Dieu dans le « statu quo »¹⁶⁹. L'École affirmait que Rome avait reconnu son droit à l'existence tandis que Mgrs Taschereau et Fabre soutenaient que le Saint-Siège avait maintenu la condamnation épiscopale de 1883. Or l'École Victoria avançait un argument de poids en sa faveur : la Propagande la qualifiait d'« institution catholique », au mécontentement de Mgr Taschereau¹⁷⁰. La situation était confuse. Malgré tout, l'École Victoria attirait encore plus d'étudiants que la Faculté de médecine de l'ULM : 150 contre 50 en 1884, et 225 contre 65 en 1889¹⁷¹.

L'AUTONOMIE DE LA SUCCURSALE

En définitive, le Saint-Siège avait retenu la solution proposée par Mgr Fabre, qui était au fond la plus logique. Le diocèse de Montréal fut d'abord élevé au rang d'archevêché en 1886¹⁷². Mgr Taschereau s'était encore opposé à cette mesure, mais il avait dû se rallier à la majorité des évêques qui approuvaient le projet¹⁷³. Rome annonça en même temps que Mgr Taschereau serait fait cardinal¹⁷⁴. On lui attribuait ce titre, plutôt honorifique, pour mieux lui faire accepter sa perte d'influence sur la moitié des diocèses du Québec. C'est souvent la manière romaine de procéder. La constitution apostolique *Jamdudum* (1889) régla ensuite la question universitaire¹⁷⁵. Le Saint-Siège maintenait en principe le monopole de l'Université Laval, mais il accordait en pratique à la Succursale une large autonomie en la plaçant sous l'autorité de l'archevêque de Montréal¹⁷⁶.

Mgr Fabre avait habilement atteint ses objectifs en faisant reculer le puissant archevêque de Québec. Il était peut-être plus fort qu'il ne le paraissait. Mais rappelons-nous que la géographie a ses droits, et que la solution proposée par l'évêque de Montréal correspondait mieux aux réalités géographiques du Québec. Rappelons qu'en

¹⁶⁸ Simeoni à Smeulders, 23 août 1884, dans *Mandements de Mgr Fabre*, vol. II : 47-48.

¹⁶⁹ Décision du Saint-Siège sur la question universitaire, 14 septembre 1884, *Mandements de Mgr Fabre*, vol. II : 29-32.

¹⁷⁰ Taschereau à Simeoni, 18 décembre 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 539-540.

¹⁷¹ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 186 et 230.

¹⁷² Mandement de Mgr l'archevêque de Montréal annonçant l'érection du siège de Montréal en archevêché, 25 juin 1886, *Mandements de Mgr Fabre*, vol. II : 217-223.

¹⁷³ JOLIN, *Mgr Édouard-Charles Fabre et le diocèse de Montréal*..., p. 59-67.

¹⁷⁴ Cyrille Légaré (vicaire-général), Circulaire au clergé pour annoncer l'élévation de l'archevêque à la dignité de cardinal, 7 juin 1886, *MEQ*, vol. 6 : 584.

¹⁷⁵ Publication de la Constitution *Jamdudum*, 17 juin 1889, *Mandements de Mgr Fabre*, vol. II : 452-469.

¹⁷⁶ HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval*, p. 84-88.

1871, Mgr Taschereau s'était opposé à la création de l'archevêché de Saint-Boniface (Manitoba) en disant que les territoires de l'Ouest canadien devaient se rattacher à la province ecclésiastique de Québec. La volonté de pouvoir des « Messieurs de Québec » ne semblait pas avoir de limites. Mais le Saint-Siège voyait les choses d'une manière plus objective.

Par ailleurs, la Propagande ordonna à Mgr Fabre de s'entendre avec l'École de Médecine¹⁷⁷. On signa à l'automne 1889 un accord qui fut sanctionné par une loi provinciale en décembre 1890¹⁷⁸. L'École Victoria devenait la Faculté de médecine de l'ULM, tout en gardant son identité corporative¹⁷⁹. Victoria avait finalement remporté la guerre d'usure contre Laval. Son enseignement de qualité, sa bonne réputation morale et son identification au régionalisme montréalais avaient joué en sa faveur. L'École de Médecine était trop bien implantée pour être rayée d'un trait de plume, fût-elle romaine. Mais cette institution profita surtout de la volonté d'émancipation du diocèse de Montréal à l'égard du siège métropolitain de Québec.

En 1891, le vice-recteur de la Succursale, l'abbé Jean-Baptiste Proulx, demanda à la Législature d'incorporer civilement les administrateurs de l'Université Laval à Montréal¹⁸⁰. Mgr Taschereau considérait, avec raison, que cette incorporation créait une université indépendante, sans le nom¹⁸¹. Cependant, le Saint-Siège et le gouvernement provincial ne tinrent pas compte de ses objections. Le cardinal-archevêque n'avait plus autant d'influence. Il déclara « obéir à Rome les yeux fermés et sans discuter », mais il était plutôt mauvais perdant¹⁸². D'un ton frustré, il avisa le Saint-Siège qu'il garderait désormais le silence sur toutes les questions qui ne toucheraient pas directement son diocèse¹⁸³.

Toutefois, la défaite institutionnelle de l'Université Laval ne constituait pas une victoire idéologique pour les ultramontains, car l'ULM était définitivement contrôlée par des catholiques libéraux. Mgr Fabre, vice-chancelier *ex officio*, s'était rallié à la politique de pacification religieuse de Mgr Taschereau. Le vice-recteur Proulx était proche du parti libéral¹⁸⁴. En 1896, le premier ministre Wilfrid Laurier délèguera l'abbé Proulx à Rome pour défendre la politique scolaire de son gouvernement au Manitoba. Les sulpiciens dirigeaient la Faculté de théologie et la Faculté des arts, qui avait échappé aux jésuites; des juristes modérés des deux partis politiques enseignaient à la Faculté de

¹⁷⁷ Simeoni à Fabre, 12 juin 1890, *Mandements de Mgr Fabre*, vol. II : 624-625.

¹⁷⁸ Taschereau à Simeoni, 27 octobre 1889, AAQ 210A, vol. 36 : 289.

¹⁷⁹ LAVALLÉE, *La querelle universitaire*, p. 231.

¹⁸⁰ Jean-Baptiste Proulx, *Ma justification pour avoir fait triompher civilement les décrets romains au Canada*, Montréal, C.O. Beauchemin et fils, 1891, 348 p.

¹⁸¹ Taschereau à Proulx, 15 octobre 1891, AAQ 210A, vol. 36 : 484.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Taschereau à Mgr Marcello Massarenti (Rome), 8 janvier 1891, AAQ 210A, vol. 36 : 419-420.

¹⁸⁴ Gilles DORION, « Jean-Baptiste Proulx », DBC en ligne.

droit; et la Faculté de médecine ne se préoccupait guère des questions politico-religieuses. Les ultramontains restaient toujours exclus de l'ULM, que ce soit sous l'autorité du Conseil universitaire de Laval ou sous l'autorité de l'archevêché de Montréal. Le Saint-Siège n'aurait-il accordé à Montréal une université autonome qu'après avoir eu l'assurance qu'elle ne deviendrait pas un foyer de militantisme ultramontain?



Photographie de l'immeuble central de l'Université Laval à Montréal (1895-1942), situé sur la rue St-Denis à Montréal (Québec) Université de Montréal - Division des archives - D00361FP02203

LA REVUE DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

L'autorité et la censure étaient les armes de prédilection de Mgr Taschereau dans sa lutte doctrinale contre l'ultramontanisme. En 1886, le polémiste ultramontain français, Mgr Justin Fèvre, relança les accusations de ses amis canadiens contre le « gallicanisme de Saint-Sulpice et le libéralisme de l'Université Laval » dans la continuation de *l'Histoire de l'Église* de l'abbé Joseph-Épiphane Darras¹⁸⁵. Mgr Taschereau suggéra au Saint-Siège de réduire cet auteur au silence pour « mettre les écrivains sur leurs gardes¹⁸⁶ ». Mais la

¹⁸⁵ *Histoire de l'Église depuis la Création jusqu'au XII^e siècle par l'abbé J.-E. Darras, jusqu'au pontificat de Clément VII par l'abbé J. Barielle, terminée par Mgr Justin Fèvre*, vol. 42, Paris, Louis Vivès, 1888, p. 652-653.

¹⁸⁶ Taschereau à Colin (supérieur de Saint-Sulpice), 20 septembre 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 339-340.

censure n'est généralement pas le moyen le plus efficace pour combattre une idéologie. L'archevêque encouragea donc l'Université Laval à publier une revue pour « donner une direction plus élevée, plus sereine et plus calme au courant d'idées de notre société canadienne¹⁸⁷ ». Cette publication, baptisée *Canada français*, paraîtra de 1888 à 1891, soit durant les quatre dernières années de l'épiscopat actif du cardinal Taschereau, et elle reparaitra de nouveau entre 1918 et 1946. La revue de l'Université Laval défendait une vision plutôt catholique libérale des rapports entre l'Église et le monde moderne.

L'abbé Michel-Édouard Méthot louange « l'approche diplomatique » du pape Léon XIII (1878-1903) qui « amènera les peuples à se jeter dans les bras de l'Église pour repousser la franc-maçonnerie et le socialisme¹⁸⁸ ». D'après lui, l'Église doit combattre le « libéralisme latin », qui proclame la liberté de cultes et la séparation des deux puissances; mais elle peut s'accommoder du « libéralisme anglo-saxon », qui lui demande seulement d'admettre « la prudence du siècle, le progrès social et les libertés modernes ». Méthot soutient que l'Église peut même tolérer une certaine liberté de cultes, « à condition de ne rien céder sur les principes¹⁸⁹ ». L'auteur reprend à son compte la fameuse distinction entre la thèse et l'hypothèse. Il présente en modèle « le grand et sublime idéal de l'État véritablement chrétien », mais en ajoutant qu'il faut souvent se rabattre sur « la politique du moindre mal, à notre époque si troublée, dans des sociétés plus ou moins égarées par les mauvais principes¹⁹⁰ ». L'abbé Méthot envisage pourtant l'avenir avec optimisme. Il croit que la puissance des armes modernes convaincra bientôt les peuples de renoncer à la guerre pour « éviter une destruction mutuelle », et qu'il faudra alors consacrer les savants « bienfaiteurs de l'humanité¹⁹¹ ». Or rappelons que Michel-Édouard Méthot (1826-1892) avait été recteur de l'Université Laval (1866-1869, 1880-1883, 1886-1887) et vice-recteur de la Succursale (1878-1880)¹⁹².

De son côté, le sulpicien Paul de Foville suggère aux catholiques de s'allier aux protestants sincères, « dont on doit honorer la droiture et le zèle pour la vérité », dans un « mouvement de défense de l'ordre social chrétien¹⁹³ ».

¹⁸⁷ Taschereau à Hamel (*Le Canada français*), 3 janvier 1888, AAQ 210A, vol. 36 : 9-10.

¹⁸⁸ Michel-Édouard Méthot, « Le jubilé de Sa Sainteté Léon XIII », *Canada français*, vol. 1 (1888), p. 13-42.

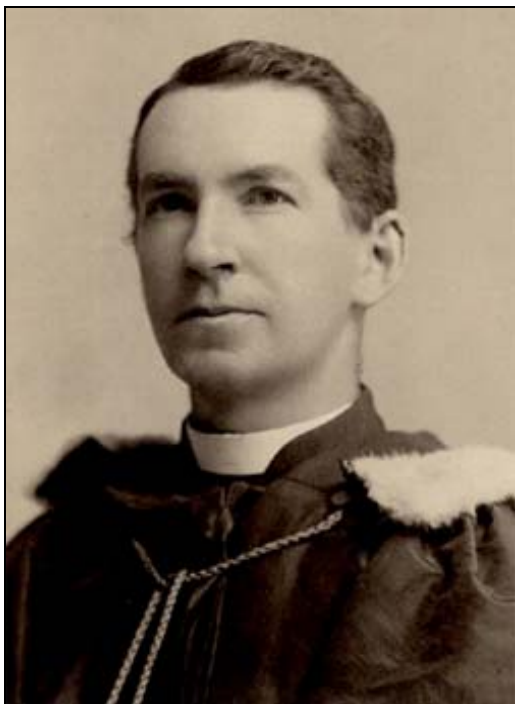
¹⁸⁹ Michel-Édouard Méthot, « Les dernières encycliques de S.S. Léon XIII », *Canada français*, vol. 2 (1889), p. 46-59.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹¹ Michel-Édouard Méthot, « Quelques paradoxes : la science tuera la guerre », *Canada français*, vol. 3 (1890), p. 156-161.

¹⁹² Claude Galarneau, « Michel-Édouard Méthot », *DBC* en ligne.

¹⁹³ Paul de Foville, « Rôle de la Faculté des Arts dans l'Université catholique », *Canada français*, vol. 1 (1888), p. 79-91.



Le théologien Louis-Adolphe Pâquet (1900)
Source : Bibliothèque et Archives nationales
du Québec P560,S2,D1,P1003

Le jeune abbé Louis-Adolphe Pâquet, qui sera surnommé plus tard « notre théologien national », entend dissocier le régime parlementaire du principe de la souveraineté populaire¹⁹⁴. L'auteur explique la fameuse distinction de Léon XIII entre la source et le titulaire de l'autorité publique. Le suffrage populaire, dit-il, peut désigner la « personne » qui exerce l'autorité publique (président ou premier ministre); mais c'est Dieu, et non le peuple, qui lui confère l'autorité. Selon lui, dans une monarchie parlementaire de type britannique, le gouvernement responsable ne doit pas s'entendre au sens d'une administration dont le peuple serait juge et maître, mais simplement d'une administration contrôlée par la législature : « Autre chose est le peuple, nous dit Pâquet, autre chose sont les élus du peuple¹⁹⁵. »

À notre avis, la distinction de Louis-Adolphe Pâquet pouvait se défendre sur le plan théorique, mais un peuple qui peut renverser ou reconduire ses dirigeants politiques à tous les cinq ans en viendra inéluctablement à se considérer comme la source de l'autorité. En démocratie, les élus ne se considèrent-ils pas comme les mandataires du peuple? L'abbé Pâquet s'appuyait essentiellement sur l'encyclique de Léon XIII, *Immortale Dei* (1885). Le raisonnement de Léon XIII s'inspirait sans doute de l'élection du pape. Les cardinaux choisissent par voie électorale la personne du Saint-Père, sans pour autant se considérer comme la source de l'autorité dans l'Église. Le Sacré Collège désigne le titulaire du siège pontifical, mais c'est Jésus-Christ qui confère l'autorité à son vicaire terrestre. Le gouvernement de l'Église ne repose pas sur une quelconque souveraineté populaire ou aristocratique. C'est une monarchie élective de droit divin. Mais le raisonnement de Léon XIII peut-il s'appliquer au régime parlementaire britannique? Le Souverain Pontife est élu à vie et le Parlement pour cinq ans. La papauté est une monarchie absolue et l'Angleterre une monarchie parlementaire. En réalité, le droit constitutionnel anglais n'admet pas la distinction catholique entre le titulaire et la source de l'autorité. Le pouvoir suprême, c'est le Parlement qui incarne la volonté du « peuple anglais », ou plutôt des « communes anglaises », devant laquelle le roi et l'Église (anglicane) doivent s'incliner. La théorie anglaise de la suprématie du Parlement n'est finalement pas différente de la théorie française de la souveraineté populaire, bien qu'elle puisse

¹⁹⁴ Louis-Adolphe Pâquet, « Léon XIII et la souveraineté populaire », *Canada français*, vol. 3 (1890), p. 454-468.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 467.

s'exprimer en d'autres mots¹⁹⁶. Une maxime classique du droit constitutionnel anglais ne dit-elle pas que « le Parlement peut tout faire sauf de changer un homme en femme »? La distinction de l'abbé Pâquet entre le « peuple » et les « élus du peuple » était subtile, mais spécieuse. Elle visait à concilier l'Église et la démocratie en estompant l'opposition fondamentale entre l'origine humaine ou l'origine divine de l'autorité sociale.

Cependant, nous trouvons aussi dans le *Canada français* des idées qui se rattachaient à l'école de pensée ultramontaine. Ainsi, Alfred-Duclos Decelles condamne la démocratie américaine¹⁹⁷; Adolphe-Basile Routhier insiste sur l'union de l'Église et de la Patrie¹⁹⁸; Claudio Jannet oppose l'ordre social chrétien au capitalisme et au socialisme¹⁹⁹. La revue n'était pas monolithique. Mais il faut noter que les collaborateurs de tendance ultramontaine étaient moins liés à l'Université Laval que ceux de tendance catholique libérale. Le discours dominant du *Canada français* peut être qualifié de catholique libéral, notamment par sa vision positive de la liberté religieuse, du libéralisme anglo-saxon, de la démocratie parlementaire, des progrès de la science, et même des frères séparés protestants.

* * *

Les enjeux de la question universitaire étaient multiples et complexes, à la fois d'ordre institutionnel, régional et idéologique. Au départ, l'Université Laval pouvait avoir des motifs raisonnables de craindre la concurrence de Montréal. Mais la croissance de la métropole canadienne justifiait la fondation d'une seconde université catholique, comme l'admettra finalement le Saint-Siège. Le problème du partage de la clientèle étudiante n'était pas aussi grave que le prétendait Mgr Taschereau. En 1876-1877, soit un an avant l'ouverture de la Succursale, l'Université Laval comptait 220 étudiants, dont seulement 20 provenaient des diocèses de Montréal, Saint-Hyacinthe, Trois-Rivières et Ottawa²⁰⁰. La perte de 20 étudiants ne risquait pas de ruiner Laval. L'avenir prouvera d'ailleurs que la province de Québec pouvait soutenir deux universités catholiques puisque Laval n'a jamais fermé ses portes, malgré les fréquentes menaces de l'archevêque de Québec.

¹⁹⁶ Peter Morris, « Naissance du libéralisme politique : le modèle anglais (XVI^e-XIX^e siècles) », dans Serge Bernstein, dir., *La démocratie libérale*, Paris, PUF, 1998, p. 67; André Tremblay, *Précis de droit constitutionnel*, Montréal, Thémis, 1982, p. 57-58.

¹⁹⁷ Alfred-Duclos Decelles, « Notre avenir », *Canada français*, vol. 1 (1888), p. 261-273.

¹⁹⁸ Adolphe-Basile Routhier, « à S.S. Léon XIII », *Canada français*, vol. 1 (1888), p. 341.

¹⁹⁹ Claudio Jannet, « Le socialisme d'État et la réforme sociale », *Canada français*, vol. 3 (1890), p. 542-555 et 659-673.

²⁰⁰ Rapport annuel du recteur de Laval, 8 octobre 1878, AAQ 53 CD-1 : 129a.

La Propagande reconnut le bien-fondé du projet universitaire de Mgr Bourget en 1874. Mais pourquoi Taschereau tenait-il tant à ce que l'université montréalaise soit une Succursale de Laval plutôt qu'une institution indépendante? Cela ne changeait rien au nombre d'étudiants que Montréal pouvait enlever à Québec. Et il n'y avait aucun avantage du point de vue financier. Le Séminaire de Québec soutenait déjà Laval à bout de bras, et il devait en plus assumer les frais de la Succursale. En pratique, le diocèse de Montréal était trop endetté pour financer l'établissement de l'ULM, et c'est le Séminaire de Québec qui supportera au départ la plus grande partie des coûts. Certes, le statut d'Université provinciale permettait à Laval de solliciter l'appui financier de tous les diocèses; mais le jeu en valait-il la chandelle? Et pourquoi le recteur Hamel refusa-t-il de s'entendre avec le Collège Sainte-Marie et l'École Victoria, deux institutions relativement riches et déjà bien implantées? Son manque de souplesse forcera même le Séminaire de Québec à financer la fondation de l'Hôpital Notre-Dame de Montréal pour offrir un lieu de formation aux étudiants de la Faculté de médecine de l'ULM. Du point de vue strictement financier, les Québécois n'auraient-ils pas mieux fait de laisser les Montréalais se débrouiller avec leur projet universitaire, dès lors qu'ils ne pouvaient plus l'empêcher?

C'est ici que des facteurs d'ordre institutionnel et idéologique ont pu jouer. Le monopole provincial de l'Université Laval permettait à la « camarilla de Québec », pour reprendre l'expression de dom Smeulders, d'exercer une influence déterminante sur le clergé canadien-français²⁰¹. « Laval fait les évêques », disait-on à l'époque. Taschereau et Hamel n'auraient-ils cherché qu'à protéger la filière lavalloise? Nous ne pensons pas que leurs intentions étaient aussi mesquines. La querelle universitaire n'était évidemment pas de nature purement doctrinale. On ne saurait sous-estimer dans cette affaire le rôle des intérêts corporatifs et des passions régionales. Mais cette querelle n'aurait probablement pas divisé à ce point le clergé canadien-français pendant un quart de siècle si elle n'avait pas comporté un enjeu plus fondamental, soit l'orientation doctrinale d'une maison d'enseignement supérieur dans le contexte du conflit idéologique entre le catholicisme et le libéralisme.

L'Université Laval n'enseignait sûrement pas d'hérésies, mais elle propageait un esprit fort éloigné de l'intransigeance ultramontaine. Laval n'entendait pas livrer une guerre à outrance aux « idées modernes ». Elle adhérait en principe au *Syllabus*, mais elle cherchait en pratique à éviter une confrontation systématique entre l'Église catholique et la société libérale. L'Université Laval défendait la tolérance civile des cultes dissidents, le libéralisme à l'anglaise, l'autonomie de la science par rapport à la foi, et la neutralité politique du clergé. Nul doute que « l'Université-Pie » de Mgr Bourget aurait tenu un autre langage. Et l'on comprend que Mgr Taschereau ait craint qu'une telle institution ne vienne contester sa politique de pacification religieuse.

²⁰¹ PERIN, *Rome et le Canada*, p. 104.

CHAPITRE VI

LES ULTRAMONTAINS CONTRE ROME

La mission Conroy (1877-1878) avait montré que Rome approuvait la vision du libéralisme canadien de Mgr Taschereau et la politique de pacification religieuse qui en découlait. Désormais, le Saint-Siège ne changera plus de ligne de conduite, malgré quelques variations ponctuelles. Les ultramontains se retrouvaient dans une situation paradoxale : défendre les « doctrines romaines » contre les directives romaines.

Mgr Louis-François Laflèche prit la tête du camp ultramontain après la démission de Mgr Bourget (1876). L'évêque de Trois-Rivières croyait, ou feignait de croire, que le Saint-Siège s'était laissé berner par les agents du parti libéral, de l'Université Laval et de l'archevêché de Québec. Il mènera contre Mgr Taschereau un combat d'arrière-garde pendant une quinzaine d'années. Fort de l'appui de la majorité de l'épiscopat, du soutien de Rome et de la sympathie des gouvernements fédéral et provincial, l'archevêque de Québec tenait le haut du pavé. Mgrs Charles-Édouard Fabre (Montréal), Louis-Zéphirin Moreau (Saint-Hyacinthe), Antoine Racine (Sherbrooke), Dominique Racine (Chicoutimi) et Elphège Gravel (Nicolet) se ralliaient habituellement aux positions de Mgr Taschereau; tandis que Mgr Laflèche pouvait encore compter sur l'appui de Mgrs Joseph-Thomas Duhamel (Ottawa), Jean Langevin (Rimouski) et du lointain archevêque de Saint-Boniface (Manitoba), Alexandre-Antonin Taché.

LA NATURE DU LIBÉRALISME CANADIEN

Un groupe de prêtres ultramontains adressa un mémoire à la Propagande pour dénoncer l'œuvre de Mgr Conroy et les sympathies libérales de Mgr Taschereau¹. Le mémoire suggérait de tenir des synodes diocésains pour que le bas-clergé, plus imprégné

¹ À son Éminence le Cardinal Préfet et aux autres Ems. Cardinaux de la S. Congrégation de la Propagande (non signé), 19 mars 1878, AAQ ICN, Nonciature apostolique, vol. A, 10 p.

d'ultramontanisme, puisse tenir en bride les évêques de tendance libérale. Les ultramontains proposaient donc paradoxalement de combattre le libéralisme par une certaine démocratisation de l'Église.

Dans sa réponse, Mgr Taschereau minimise l'importance de « ces soi-disant partisans des doctrines romaines qui se laissent emporter par l'esprit de révolte² ». La presse ultramontaine, dit-il, est plus insolente envers l'autorité épiscopale que la presse libérale. L'archevêque se moque de ces « prétendus maîtres de la science romaine » qui furent si souvent désavoués par Rome. Il félicite l'Université Laval de ne pas recruter ses professeurs dans « le parti soi-disant dévoué aux doctrines romaines [qui] a déjà donné assez de preuves de ses idées erronées ». Selon Taschereau, la principale erreur de l'école ultramontaine est de ne pas saisir le double sens du mot libéral : « Il y a un libéralisme condamnable et condamné, opposé à la doctrine catholique; il y a des partis politiques qui, par hasard, s'appellent libéraux; le mémoire veut faire croire que ces partis sont essentiellement entachés du libéralisme condamné (...)»³ »

L'archevêque de Québec soutient qu'il n'y a pas véritablement d'anticléricalisme au Canada français. Dès 1850, dit-il, le parti libéral était formé « d'hommes bien disposés et même très religieux », ne comptant qu'une « très petite bande de jeunes impies⁴ ». La presse anticléricale est disparue après la mise en garde du Quatrième Concile provincial (1868). Les Pères du Cinquième Concile (1873) ont déclaré que le libéralisme catholique était peu répandu dans la province de Québec. L'archevêque précise que le parti libéral canadien, qui forme le gouvernement fédéral depuis 1874, ne se rattache pas au libéralisme doctrinal condamné par l'Église. Il affirme que le gouvernement Mackenzie n'a pris aucune mesure contre le clergé. Mgr Taschereau ne considère donc plus la loi sur l'influence spirituelle indue comme une restriction des droits de l'Église. Il va même jusqu'à approuver cette règle : « Le parti libéral n'appelle pas influence indue toute influence du clergé dans les élections et en politique; mais il prétend, avec raison, que les lois électorales, faites par le parti conservateur, ou au moins avec son consentement, qualifient ainsi certains actes, certaines paroles du clergé comme des laïques, car la loi ne fait aucune distinction⁵. »

Notons que Mgr Taschereau présentait la situation d'une manière subtile pour donner à la Propagande l'impression que les deux partis politiques étaient équivalents du point de vue religieux. Il est bien vrai que l'opposition conservatrice à la Chambre des Communes avait voté en faveur de l'article de la loi électorale sur l'influence indue, et que le gouvernement conservateur de la province de Québec avait ensuite fait adopter un texte identique par l'Assemblée législative. Mais l'initiative de la loi sur l'influence

² Remarques de l'Archevêque de Québec, 25 mai 1878, AAQ 1CN, Nonciature apostolique, vol. A, 34 p.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 10-11.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

indue revenait néanmoins au parti libéral; et les libéraux furent les seuls à demander aux tribunaux d'étendre la notion d'influence indue au domaine spirituel. Les conservateurs n'ont jamais cherché à censurer les prêtres durant les campagnes électorales.



John A. Macdonald

Crédit: Bibliothèque et Archives Canada / C-0065131

Selon Mgr Taschereau, le parti conservateur ne saurait être qualifié de « parti catholique », car son chef, John A. Macdonald, est un franc-maçon notoire. L'Ordre d'Orange, dont Macdonald était membre, était effectivement lié à la franc-maçonnerie⁶. Mais l'archevêque omet stratégiquement de faire une distinction entre les ailes québécoise et ontarienne du parti conservateur. Les ultramontains soutenaient le « parti bleu » du Québec, et non le « parti tory » de l'Ontario. Ils gardaient en quelque sorte une vision politique pré-confédérative. On ne pouvait donc pas associer les conservateurs du Québec aux ligues orangistes de l'Ontario. Mais Taschereau cherchait à discréditer le parti conservateur aux yeux de Rome. Il rappelait notamment les scandales financiers qui l'avaient éclaboussé. Il soulignait que le Code civil du Bas-Canada, qui était « entaché de gallicanisme » aux dires des ultramontains, avait été adopté par un gouvernement conservateur.

Finalement, l'archevêque de Québec réfutait la thèse ultramontaine sur le fondement constitutionnel de la liberté de l'Église catholique au Canada, et sur le statut particulier de la province de Québec au sein de la Confédération. L'Église, disait-il, doit faire preuve d'une grande prudence dans les conditions politiques de ce pays :

« De quelque nom qu'on les appelle, le sort des droits de [l'Église] ou des faveurs [concedées par les protestants] dépendra beaucoup de notre prudence; nous en verrons bientôt la fin si notre grand pays renfermait un trop grand nombre de ces esprits inquiets [les ultramontains] qui ne tiennent nul compte des circonstances dans

⁶ **Ordre d'Orange** : Société fraternelle protestante fondée en Irlande en 1795 pour combattre les Irlandais catholiques. Les loges orangistes adoptaient un rituel et un fonctionnement plus ou moins secret de style maçonnique. Établies dans le Haut-Canada en 1830, les loges orangistes disposaient d'une certaine influence électorale. Elles avaient tendance à englober les Irlandais et les Canadiens français dans une même réprobation du « papisme ». *Encyclopédie canadienne* en ligne.

lesquelles, bon gré mal gré, notre province se trouve. Il semble ignorer que nous faisons partie d'un Royaume et d'une Confédération où l'élément protestant domine, et l'histoire nous dit combien il est peu permis de compter sur sa justice pour la conservation de nos faveurs ou même de nos droits. C'est grâce à la prudence, jointe à la fermeté de Mgr Briand, après la conquête de 1759, et plus tard de Mgr Plessis en 1810, que nous n'avons pas été dépouillés. Si ces évêques et leurs successeurs avaient suivi la marche que veulent leur tracer les auteurs du mémoire, l'histoire aurait de bien lamentables succès à raconter⁷. »

Mgr Taschereau concluait que l'Église canadienne était davantage menacée par l'ultramontanisme que par le libéralisme, car « le vrai danger pour l'influence du clergé se trouve dans son ingérence excessive dans les choses politiques⁸. »

LA DISCIPLINE DU DIOCÈSE DE QUÉBEC

En 1879, Mgr Taschereau publia la *Discipline du diocèse de Québec*, un recueil de résumés ou d'extraits de plusieurs documents épiscopaux⁹. L'ouvrage traitait surtout d'affaires strictement religieuses, mais il abordait au passage des sujets de nature politique. Il reflète bien l'attitude pacificatrice de l'archevêque sur les rapports entre l'Église et l'État, notamment sur l'épineuse question électorale. On y retrouve entre les lignes la dialectique de la thèse et l'hypothèse : une affirmation doctrinale claire suivie d'une application modérée et pragmatique.

La *Discipline* condamne d'abord fermement le libéralisme catholique, qui entend « asservir l'Église à l'État, et réaliser une alliance monstrueuse entre la vérité et l'erreur¹⁰ ». L'ouvrage affirme que « par la nature même des choses, la société civile se trouve indirectement, mais véritablement subordonnée » à la société religieuse, et que l'Église est seule juge de ce qui convient à sa mission spirituelle¹¹. En conséquence, le tribunal ecclésiastique est « seul compétent à juger la doctrine et les actes du prêtre¹². »

Mais la *Discipline* justifie ensuite en pratique la loi sur l'influence spirituelle induite, qui violait pourtant le principe de l'immunité ecclésiastique devant les tribunaux civils. Le texte résume laconiquement l'arrêt de la Cour Suprême du Canada, en ajoutant dans une simple note de bas de page que « les évêques de la province ont protesté contre l'interprétation trop absolue donnée à la loi électorale dans ce jugement¹³ ». La *Discipline*

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹ Mgr E.-A. Taschereau, *Discipline du diocèse de Québec*, Québec, P.-G. Delisle, 1879, 252 p.

¹⁰ *Ibid.*, p. 127 (pastorale collective du 22 septembre 1875).

¹¹ *Ibid.*, p. 127-128 (mandement diocésain du 16 juin 1876).

¹² *Ibid.*, p. 111 (pastorale collective du 22 septembre 1875).

¹³ *Ibid.*, p. 117-118, n. (a).

affirme ensuite que la décision de la Cour Suprême va finalement dans le même sens que les directives épiscopales sur les élections, ce qui laisse entendre que les autorités civiles et ecclésiastiques sont, au fond, d'accord pour interdire aux prêtres de se prononcer sur la valeur des partis politiques :

« Le décret du Quatrième Concile vous [les prêtres] défend implicitement d'enseigner en chaire, ou ailleurs, qu'il y a péché à voter pour tel candidat, ou pour tel parti politique. À plus forte raison vous est-il défendu d'annoncer que vous refuserez les sacrements pour cette cause. (...) Des lois très sévères et très sages ont été faites pour assurer la liberté et la pureté des élections, observez-les fidèlement (...) [La Cour Suprême] déclare qu'un ecclésiastique n'a pas le droit, dans la chaire ou hors de la chaire, en menaçant de dommage temporel ou spirituel, de gêner la liberté d'un voteur [sic] (...)»¹⁴ »

Suivons la logique de Mgr Taschereau. Celui-ci admet que le clergé aura le droit d'intervenir dans les campagnes électorales lorsque « des circonstances exceptionnelles exigeront que nous [le clergé] élevions la voix, avec autorité, pour vous signaler quelque danger pour votre foi¹⁵ ». Mais il considère que de telles circonstances n'existent pas présentement : « En cela, nous suivons l'exemple du Saint-Siège, qui, en condamnant les erreurs du libéralisme catholique, s'est abstenu de signaler les personnes ou les partis politiques¹⁶. » Dans cette perspective, le clergé peut se soumettre à la règle de l'influence spirituelle induite sans que cela ne viole le principe de l'immunité ecclésiastique, puisque les autorités civile et religieuse commandent, en définitive, la même chose, soit la neutralité électorale des prêtres. En fait, l'archevêque tendait à restreindre les immunités ecclésiastiques aux seuls cas où une action en justice était intentée contre un religieux et où l'objet en litige était de nature strictement spirituelle.

De toute manière, Mgr Taschereau invitait les catholiques à se montrer réaliste en tolérant une situation imparfaite : « L'Église, tout en maintenant dans son code le principe des immunités absolues, fait cependant la part des circonstances où se trouvent ses enfants et ministres dans différents pays, et tolère ce qu'elle ne pourrait corriger sans les exposer à des inconvénients sérieux¹⁷. » Pour appuyer son argument, l'archevêque rappelle que le pape Benoît XIV (1740-1758) conseillait aux évêques « de s'opposer aux nouvelles usurpations du pouvoir civil sur les immunités ecclésiastiques, mais de ne pas entreprendre de corriger des abus déjà existants, lorsqu'il est évident que ce serait inutile ou imprudent¹⁸ ».

¹⁴ *Ibid.*, p. 75, 87 et 118.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87 (mandement diocésain du 25 mai 1876).

¹⁶ *Ibid.*, p. 80 (pastorale collective du 11 octobre 1877).

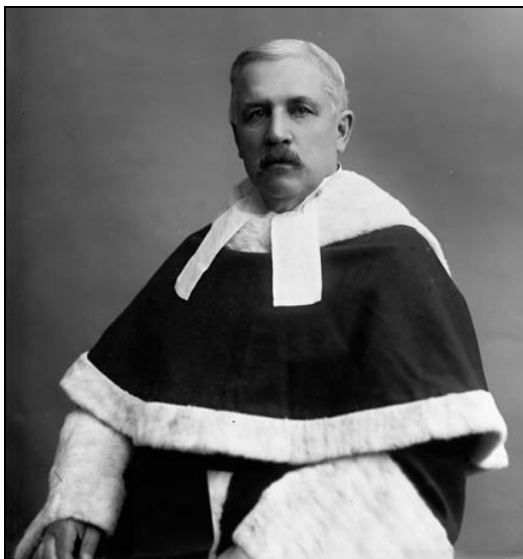
¹⁷ *Ibid.*, p. 112-113.

¹⁸ *Ibid.*, p.

Ainsi, Mgr Taschereau affirmait le principe de la suprématie de l'Église sur l'État; mais il acceptait en pratique de soumettre le clergé au droit commun, du moins en matière électorale. Cela ne revenait-il pas à invoquer, d'une certaine manière, la distinction, typiquement catholique libérale, entre la thèse et l'hypothèse, pour accepter, en définitive, de « rentrer l'Église dans le droit commun », comme le réclamaient tous les libéraux du XIX^e siècle, qu'ils soient de tendance modérée ou radicale?

Paradoxalement, Laflèche félicita Taschereau pour son ouvrage sur la *Discipline du diocèse de Québec*, sans rien dire des passages qui pouvaient pourtant heurter la conception ultramontaine des rapports entre l'Église et l'État¹⁹.

LE BILL GIROUARD



Désiré Girouard
Crédit: Topley Studio / BAC / PA-027699

Le droit matrimonial canadien interdisait l'union entre un homme et la sœur de sa défunte épouse. Cette prohibition était en accord avec les règles de l'Église anglicane; mais elle s'opposait à celles de l'Église catholique, qui pouvait accorder une dispense en pareil cas. En 1879, le député conservateur Désiré Girouard présenta à la Chambre des Communes un projet de loi pour aligner le droit civil sur le droit canon dans les cas des mariages célébrés par les prêtres catholiques.

Les évêques suivirent attentivement le débat. Mgr Taschereau aurait aimé que le bill Girouard soit plus étendu, en permettant d'accorder également une dispense ecclésiastique pour le mariage entre un homme et la veuve de son frère²⁰. Selon Girouard,

les députés protestants considéreraient probablement qu'un tel amendement allait trop loin, et ils risquaient de rejeter l'ensemble du projet de loi. Mgr Taschereau abondait dans son sens, et il demanda au député de présenter un projet de loi qui ne correspondait pas entièrement au droit de l'Église, mais qui avait plus de chance d'être adopté. Mgr Laflèche était plus revendicateur. Il voulait que la loi déclare simplement que le mariage devait se conformer aux règles de la religion des époux, qu'ils soient catholiques ou protestants²¹.

¹⁹ Laflèche à Taschereau, 20 décembre 1879, AAQ 33 CR-2 : 21.

²⁰ Taschereau à Fabre, 20 mai 1879, AAQ 210A, vol. 32 : 600-601.

²¹ Laflèche à Taschereau, 20 mars 1880, AAQ 33 CR-II : 24.

L'archevêque de Québec exposa ses raisons à la Propagande²². S'appuyant sur l'opinion juridique du ministre Hector Langevin, Mgr Taschereau pensait que le Parlement fédéral devait d'abord légaliser le mariage entre beaux-frères et belles-sœurs, et que la Législature provinciale pourrait ensuite réglementer les dispenses ecclésiastiques. En vertu de la Constitution de 1867, les conditions de fond du mariage sont de juridiction fédérale (art. 91.26 AANB), et les conditions de formes sont de juridiction provinciale (art. 92.12 AANB). Or Langevin et Taschereau assimilaient la dispense canonique à une condition de forme. L'archevêque pensait que la députation protestante fédérale n'accepterait jamais de reconnaître la validité civile d'une dispense de l'Église catholique, mais il préférait se contenter d'un gain plus modeste que de maintenir le statu quo. Il rappelait que le cardinal Henry Manning, archevêque de Westminster (Londres), avait approuvé une loi semblable pour l'Angleterre.

De son côté, Mgr Laflèche craignait que le bill Girouard n'ouvre éventuellement la porte à la notion de mariage purement civil. Il aurait voulu que l'État reconnaisse la pleine autorité de l'Église sur le mariage. Mgr Taschereau estimait ses craintes infondées et ses réclamations excessives²³. Le mariage religieux, disait-il, est le seul type de mariage reconnu légalement dans la province de Québec; et rien n'indique que cela soit appelé à changer dans l'avenir. Mgr Laflèche consulta néanmoins la Propagande, qui répondit qu'un député catholique ne pouvait, en conscience, appuyer une loi matrimoniale contraire au droit canon²⁴.

La Propagande suggéra à l'épiscopat québécois de procéder par un amendement au Code civil du Bas-Canada²⁵. Mais les articles en question étaient de juridiction fédérale depuis 1867 (art. 91.26 AANB). Le projet de loi devait donc être soumis au Parlement fédéral, même s'il touchait des dispositions du Code civil, ce qui risquait de provoquer un affrontement avec la majorité protestante²⁶.

En accord avec tous les évêques de sa province et avec l'archevêque de Toronto, Mgr Lynch, l'archevêque de Québec proposa un libellé moins litigieux : « Les lois qui prohibent le mariage entre les beaux-frères et les belles-sœurs, et entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu, sont abrogées²⁷. » La Législature provinciale pourrait ensuite compléter la réforme en précisant dans le Code civil que les empêchements au mariage étaient soumis aux règles de la religion des époux²⁸.

²² Taschereau à Simeoni, 12 août 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 97-101 (en latin).

²³ Taschereau à Laflèche, 1^{er} avril 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 29-30.

²⁴ Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, Imprimerie G. Désilet et frères, 1882, p. 165.

²⁵ Taschereau aux évêques de la province, 2 janvier 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 208-209.

²⁶ Taschereau à Laflèche, 4 avril 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 31-32.

²⁷ Taschereau à Lynch et aux évêques de la province, 2 janvier 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 208-209.

²⁸ Taschereau aux évêques de la province, 18 janvier 1881, AAQ 210A, vol. 32 : 218.

Mais Désiré Girouard craignait que les députés protestant ne refusent de lever l'interdiction des mariages entre oncle et nièce, tante et neveu²⁹. Il préférait retirer son projet de loi ou du moins le restreindre aux mariages entre beaux-frères et belles-sœurs, pour « laisser refroidir le fanatisme protestant³⁰ ». Mgr Taschereau lui suggéra de présenter tout de même son projet de loi, quitte à ce que les députés protestants en réduisent la portée par un amendement : « Personne ne pourrait nous reprocher d'avoir indirectement consenti à laisser subsister un état de choses que nous regardons comme nuisible³¹. » Girouard n'approuvait pas cette tactique³². L'archevêque lui demanda néanmoins, au nom de tout l'épiscopat, d'aller de l'avant³³. Le bill Girouard fut finalement adopté par le Parlement au début de 1882, mais après que les députés protestants l'aient restreint, comme prévu, aux mariages entre beaux-frères et belles-sœurs.

Par la suite, Mgr Laflèche accusa l'archevêque de Québec d'avoir mollement défendu les droits de l'Église dans l'affaire du bill Girouard³⁴. D'après lui, ce n'était pas l'hostilité anglo-protestante, mais la prudence excessive de Mgr Taschereau qui bloquait les revendications de l'Église. Ce dernier répondit qu'il avait toujours agi avec l'accord de ses suffragants, y compris celui de Mgr Laflèche³⁵. L'archevêque affirmait que son collègue de Trois-Rivières surestimait l'influence de la députation catholique à Ottawa.

En fait, Taschereau et Laflèche ne divergeaient que sur une question théorique, à savoir si le bill Girouard pouvait éventuellement ouvrir la porte à la notion de mariage purement civil. Sur le plan pratique, les deux prélats s'accordaient pour soutenir le projet de loi. Selon Taschereau, un Parlement protestant ne pourrait jamais reconnaître la pleine autorité de l'Église catholique sur le droit matrimonial, et les faits semblent lui avoir donné raison. Il se contentait d'un résultat plus mince, mais plus certain.

Notons que la reconnaissance des dispenses ecclésiastiques par l'autorité civile était un problème plutôt théorique. En pratique, les prêtres exigeaient une telle dispense, lorsqu'elle était requise, avant de célébrer un mariage à l'Église catholique. Un prêtre ne risquait donc pas d'être obligé par l'autorité civile de célébrer un mariage à l'encontre du droit canon. Mais l'affaire du bill Girouard montre surtout l'irréductible opposition entre l'approche dogmatique des ultramontains et l'attitude pragmatique des catholiques libéraux.

²⁹ Taschereau à Laflèche, 30 janvier 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 228-229.

³⁰ Duhamel à Taschereau, 14 février 1881, AAQ 321 CN-I : 234.

³¹ Taschereau aux évêques de la province, 22 novembre 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 468.

³² Taschereau à Langevin, 14 décembre 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 486-487.

³³ Taschereau à Girouard, 26 décembre 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 501.

³⁴ Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières...*, p. 164-165.

³⁵ Mgr E.-A. Taschereau, *Remarques sur le mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Québec, 1882, p. 85-86.

QUELQUES SOLUTIONS PRATIQUES

Le pragmatisme de Mgr Taschereau s'est manifesté dans d'autres dossiers. L'archevêque profita de la relative accalmie politico-religieuse des années 1880 pour réclamer discrètement des droits que les ultramontains avaient revendiqués bruyamment, mais sans succès, dans les années 1870. À l'occasion de la refonte des statuts de la province de Québec, l'archevêque réclama quelques amendements législatifs en faveur de l'Église. À tous les dix ans, des fonctionnaires corrigent l'ensemble des textes de loi pour éliminer les redites et les contradictions, et les statuts refondus sont ensuite adoptés à l'unanimité par le législateur. La refonte des statuts est une procédure administrative qui passe généralement inaperçue, et qui ne soulève aucun débat politique. L'archevêque proposa diverses mesures pour faciliter la reconnaissance civile des paroisses et la construction des édifices religieux³⁶. Il demanda une loi d'interprétation qui accorderait aux paroisses purement canoniques les mêmes droits et privilèges que les missions (division territoriale ecclésiastique qui précède l'érection formelle d'une paroisse)³⁷. Le gouvernement provincial acquiesça sans difficulté, mais ces mesures n'avaient pas une grande portée.

Mgr Taschereau se moquait parfois des ultramontains en disant qu'ils élevaient des questions contingentes au rang des principes les plus solennels, comme dans l'affaire d'un contrat entre le gouvernement provincial et les Sœurs de la Providence : « La question se réduit au fond à savoir si les pilules seront ordonnées par des médecins choisis et payés par le gouvernement ou par ceux de la communauté. On a fait de cela une question d'immunité ecclésiastique³⁸ ! » L'archevêque pensait que la revendication intégrale des droits de l'Église agacerait le gouvernement actuel, plutôt bienveillant envers la religion, et qu'elle ne servirait à rien le jour où un parti anticlérical accèderait au pouvoir. Mgr Taschereau tenait compte en toute circonstance de l'hégémonie politique anglo-protestante au Canada, même dans le cadre d'un débat sur un règlement municipal de Québec qui entendait taxer les biens de l'Église, ce que l'archevêque semblait prêt à accepter, toujours sous prétexte de « réalisme » :

« Les ennemis diront que les évêques et même le Saint-Siège ont reconnu au gouvernement civil le droit de taxer les biens ecclésiastiques en refusant des avantages offerts à l'Église. Quand on ne peut pas obtenir ce que l'on désire, il vaut mieux se contenter de ce qui est possible. Les lois de notre province sont sujettes à être anéanties par

³⁶ Taschereau à T.-J. Loranger (commissaire pour la codification des statuts du Québec), 11 novembre 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 155-156.

³⁷ Taschereau à L.-O. Taillon (procureur-général), 3 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 400-401.

³⁸ Taschereau à D. Racine, 14 octobre 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 355.

le gouvernement fédéral et par le gouvernement anglais, de sorte que nous sommes exposés à tout perdre si nous voulons aller trop loin³⁹.»

Notons que Mgr Taschereau faisait ici allusion au pouvoir de désaveu des lois provinciales par les gouvernements fédéral et impérial, un pouvoir qui était souvent utilisé au début de la Confédération, mais qui est ensuite tombé en désuétude. Dans le contexte de l'époque, l'analyse de l'archevêque de Québec pouvait se défendre. Mais elle reposait néanmoins sur une attitude défensive qui horripilait les ultramontains.

LA LOI ÉLECTORALE

La politique de pacification de Mgr Taschereau n'avait pas réussi à freiner l'anti-libéralisme des ultramontains, ni l'anticléricalisme des libéraux radicaux. Un troisième procès pour influence spirituelle indue fut intenté avec succès dans le comté de Berthier après les élections provinciales de 1878⁴⁰. On alla jusqu'à interroger des témoins sur le contenu de leurs confessions. Mgr Taschereau avouait que les audiences de ce procès avaient montré « un mépris scandaleux pour les règles de l'Église et la personne de ses ministres⁴¹ ». Les évêques rédigèrent un mandement collectif pour dénoncer cette atteinte aux immunités ecclésiastiques⁴².

Mgr Laflèche voulait aller plus loin. Il publia une brochure pour réclamer un amendement à la loi électorale en vue de soustraire les ministres du culte, catholiques ou protestants, à la règle de l'influence spirituelle indue⁴³. L'argumentation du chef de file de l'ultramontanisme se rapprochait curieusement du discours catholique libéral. L'évêque de Trois-Rivières écrivait que « les véritables amis de la liberté religieuse et civile » devaient s'inquiéter du procès de Berthier. Il admettait que la séparation de l'Église et de l'État était aujourd'hui un fait accompli, et que la loi devait procurer une égale protection à toutes les confessions religieuses. Mais la séparation, dit-il, n'implique pas l'athéisme, car l'État doit tenir compte de la loi de Dieu et de la loi naturelle. Mgr Laflèche s'appuyait sur le traité de droit public de l'Église du chanoine Ferdinand Moulart, un auteur belge pourtant classé parmi les catholiques libéraux⁴⁴. En fait, Mgr Laflèche condamne

³⁹ Taschereau à Simeoni, 31 juillet 1890, AAQ 210A, vol. 36 : 366-367.

⁴⁰ Cour Supérieure, *Contestation de l'élection de Berthier (mai 1878) : enquête des pétitionnaires tenue à Berthier sous la présidence de l'Hon. Juge Olivier en mars et avril 1880, sténographiée par M. D. Philokowsky*, MM. Germain et Brousseau (avocats des pétitionnaires), 1880, 406 p.

⁴¹ Taschereau aux évêques de la province, 8 mai 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 58-59.

⁴² Lettre pastorale des évêques de la province ecclésiastique de Québec sur le respect dû à la Parole de Dieu et au Sacrement de Pénitence, 1^{er} juin 1880, MEQ, vol. 6 : 208-214.

⁴³ Mgr Laflèche, *L'influence spirituelle indue devant la liberté religieuse et civile*, Trois-Rivières, Journal des Trois-Rivières, 1881, 114 p. La brochure était anonyme, mais l'on découvrit rapidement l'identité de l'auteur.

⁴⁴ Ferdinand J. Moulart, *L'Église et l'État ou les deux puissances dans leur origine, leurs rapports, leurs droits et leurs limites*, Louvain, Charles Peeters, 1879, 608 p.

paradoxalement les procès pour influence spirituelle indue au nom de la liberté de cultes :

« Or loin d'avoir été faites pour contrarier ces croyances [religieuses], les constitutions que l'on appelle libérales ont précisément pour but de laisser à chaque citoyen le droit de suivre, à cet égard, les injonctions de sa conscience, c'est pour cela qu'elles garantissent la liberté des différents cultes. (...) En sorte que la puissance politique, pour être aujourd'hui constitutionnellement indifférente à l'égard de toutes les religions, est en réalité subordonnée à toutes. Ce n'est plus seulement au Pape qu'elle doit compte de ses actes, mais encore aux chefs hiérarchiques de toutes les sectes religieuses existantes dans la nation⁴⁵. »

Mais Laflèche revient ensuite au discours ultramontain en affirmant que les prêtres catholiques bénéficient des immunités ecclésiastiques implicitement contenues dans le principe du « libre exercice de la religion catholique romaine », reconnu par le Traité de Cession de 1763. L'immunité ecclésiastique, dit-il, est de droit divin; et l'Église peut excommunier ceux qui y portent atteinte⁴⁶. Les juges qui ont assimilé les directives spirituelles des prêtres à de l'influence indue admettent le faux principe de la suprématie de l'État sur l'Église. Selon Mgr Laflèche, le fait qu'un prêtre déclare qu'il soit péché de voter pour tel parti politique ne brime pas la liberté de l'électeur, puisque « la liberté consiste à pouvoir faire librement la volonté de Dieu, et non à faire ce que l'on veut⁴⁷ ».

Notons que l'évêque de Trois-Rivières ne s'était pas subitement transmuté en catholique libéral. Sa brochure s'adressait aux parlementaires catholiques et elle leur suggérait simplement d'avancer un raisonnement qui pouvait s'accorder aux principes d'une constitution libérale. Mais ne se plaçait-il pas ainsi sur le terrain de l'hypothèse, à la manière des catholiques libéraux? On imagine la réaction des polémistes ultramontains si de tels propos s'étaient retrouvés sous la plume de Mgr Taschereau. Mais à l'époque, personne ne semble avoir souligné l'incohérence doctrinale de Mgr Laflèche. Cela nous montre encore une fois que la distinction entre l'ultramontanisme et le catholicisme libéral ne reposait souvent que sur de subtiles nuances.

Mgr Taschereau reprocha à son collègue d'étendre injustement le dogme de l'infaillibilité pontificale aux décisions judiciaires du pape, mais il ne s'engagea pas plus dans le débat théologique⁴⁸. L'archevêque s'interrogeait plutôt sur l'opportunité de présenter à la Législature provinciale un projet d'amendement à la loi électorale. D'après lui, le problème de l'influence indue ne découlait pas de l'anticléricalisme des libéraux,

⁴⁵ Moulart, *ibid.*, p. 218, cité par Laflèche, *L'influence spirituelle indue...*, p. 15-16.

⁴⁶ Laflèche, *ibid.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁸ Taschereau à Laflèche, 23 janvier et 4 février 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 220-221 et 235-236.

mais de « ces chers curés qui ont oublié à ce point ce qui leur avait été clairement ordonné dans notre circulaire du 11 octobre 1877, et dans nos conciles⁴⁹ ».



Mgr Léon-Zéphirin Moreau
Bibliothèque et Archives nationales
du Québec P560,S2,D1,P921

L'épiscopat était divisé⁵⁰. Mgrs Laflèche, Fabre, Langevin, Moreau et Duhamel souhaitaient que les députés amis de l'Église présentent à l'Assemblée législative du Québec un projet d'amendement à la loi électorale. Mgrs Taschereau et les deux Racine préféraient attendre de meilleures conditions. D'après l'archevêque, la division de l'épiscopat prouvait à elle seule que le temps n'était pas propice. Il redoutait même les conséquences d'un succès : « Un ministre a dit à quelqu'un qui me l'a répété : "Si les évêques demandent unanimement cette mesure, elle passera probablement, mais nous leur en laisserons toute la responsabilité pour l'avenir." (...) Pensons bien à ces conséquences de peur que nous ou nos successeurs n'ayons un jour à regretter d'avoir empiré le mal en voulant le guérir⁵¹. »

En fait, Mgr Taschereau ne jugeait pas nécessaire d'amender la loi électorale puisque les règles définies par la jurisprudence s'accordaient en pratique avec les normes fixées par le Saint-Siège : « Notre circulaire du 11 octobre 1877, fidèle écho des instructions du S. Siège, tend à rendre impossibles les plaintes pour influence indue spirituelle, et, par conséquent, inutile la modification d'une loi bonne par ailleurs⁵². »

Le premier ministre du Québec, le conservateur modéré Joseph-Adolphe Chapleau, ne voulait pas présenter un projet de loi qui risquait d'irriter les anglo-protestants⁵³. Il craignait qu'une querelle de religions et de races ne mette en péril les progrès politiques et économiques accomplis par les Canadiens français depuis la Confédération. Chapleau affirmait qu'il en appellerait à Rome si les évêques lui ordonnaient de présenter cet amendement. Le premier ministre écrivit même à Léon XIII pour lui demander de tempérer l'ardeur de Mgr Laflèche, car « dans une société mixte comme notre société politique du Canada, la moindre étincelle peut produire un désastre⁵⁴ ». Le premier ministre du Canada, John A. Macdonald, était du même avis. Il qualifiait de « *trouble makers* » les extrémistes religieux comme F.-X.-A. Trudel, du côté catholique, ou William

⁴⁹ Taschereau aux évêques de la province, 23 janvier 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 220-221.

⁵⁰ Taschereau aux évêques de la province, 2 février 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 231-233.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Chapleau à Laflèche, 26 avril 1881, AAQ 60 CP, Gouvernement (Québec), vol. I : 12a.

⁵⁴ Chapleau à Léon XIII, s.d., AAQ 53 CD-I : 163 (68-76).

Dawson, du côté protestant. Macdonald félicitait les évêques qui cherchaient, comme Taschereau, à éviter que la question de l'influence spirituelle indue ne soit débattue au Parlement⁵⁵.

Plusieurs évêques changèrent d'avis à la suite des commentaires de Chapleau et Macdonald. Mgrs Fabre, Duhamel et Moreau se rallièrent à la position de Mgr Taschereau⁵⁶. L'archevêque informa le premier ministre de la province que la requête d'amendement à la loi électorale, contenue dans le mandement collectif du 26 mars 1877, restait en vigueur, mais que les évêques avaient convenu à deux reprises (juin 1880 et février 1881) de ne pas insister sur cette demande pour l'instant⁵⁷. Mgr Taschereau justifiait son attentisme en citant une lettre de Léon XIII aux évêques de Belgique, qui semblait, disait-il, avoir été écrite pour le Canada⁵⁸ : « [Le Saint-Père dit que l'Église] maintient et défend dans leur intégrité les doctrines sacrées et les principes du droit (...), [mais] elle est contrainte de tolérer quelquefois des maux qu'il serait presque impossible d'empêcher, sans s'exposer à des calamités et à des troubles plus funestes encore⁵⁹. »

La Propagande ordonna aux évêques de ne plus agiter, pour l'instant, la question de l'influence spirituelle indue, et aux prêtres de ne plus intervenir dans les campagnes électorales⁶⁰. Le document dévoilait une partie des instructions secrètes du Saint-Office à Mgr Conroy : « Il faudra ajouter que l'Église, en condamnant le libéralisme, n'entend pas frapper tous et chacun des partis politiques qui, par hasard, s'appellent libéraux (...) Il faudra enfin exhorter les évêques à observer par rapport aux affaires politiques la plus grande réserve, eu égard particulièrement au danger qu'il y a de provoquer à une guerre violente contre l'Église les protestants déjà inquiets et irrités contre le clergé sous prétexte d'ingérence indue dans les élections politiques⁶¹. » Mgr Taschereau demanda aux journaux catholiques de publier sans commentaire ce document romain qui approuvait encore une fois sa politique⁶². En définitive, la Propagande retenait l'analyse de l'archevêque qui rendait les ultramontains responsables des tensions politico-religieuses au Canada.

En résumé, Mgr Taschereau jugeait inutile d'abroger la règle de l'influence spirituelle indue parce que le Saint-Siège imposait au clergé les mêmes restrictions que la loi civile. Il reconnaissait aux prêtres le droit de se prononcer publiquement sur les affaires

⁵⁵ Chapleau à Hamel, AAQ 53 CD-I : 163 (166).

⁵⁶ Fabre à Taschereau, 22 avril 1881, AAQ 26 CP-12 : 142; Duhamel à Taschereau, 22 avril 1881, AAQ 321 CN-I : 237; Moreau à Taschereau, 5 février 1882, AAQ 30 CP-II : 93.

⁵⁷ Taschereau aux évêques de la province, 21 avril 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 283.

⁵⁸ Taschereau à Laflèche, 6 septembre 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 396-397.

⁵⁹ « Léon XIII aux évêques de Belgique », 3 août 1881, cité par Mgr Taschereau, *Remarques sur le mémoire de l'évêque des Trois-Rivières...*, p. 55.

⁶⁰ Taschereau, Circulaire au clergé sur la conduite dans la politique, 7 octobre 1881, MEQ, vol. 6 : 264-276.

⁶¹ *Ibid.*, p. 271.

⁶² Taschereau aux Rédacteurs de journaux catholiques, 10 octobre 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 427-429.

politiques qui touchaient aux intérêts religieux; mais il ne pensait pas que c'était présentement nécessaire à cause des bonnes dispositions des deux partis politiques envers l'Église. Mais l'archevêque ne tenait pas compte du fait que la règle de l'influence spirituelle indue ne visait pas à exclure le clergé de l'arène électorale dans les seules conditions présentes. Cette règle devait s'appliquer en tout temps et en toutes circonstances, en vertu du principe de la séparation de l'Église et de l'État. Or qu'advient-il le jour où un mouvement anticlérical menacerait véritablement l'Église, comme cela se voyait déjà en Europe? La règle de l'influence spirituelle indue continuerait à museler le clergé. Mgr Taschereau ne semblait pas pouvoir s'imaginer que les « bonnes dispositions » de la classe politique puissent un jour changer.

LES REMARQUES DE L'ARCHEVÊQUE

En 1882, Mgr Laflèche adressa à la Propagande un mémoire qui accusait ouvertement Mgr Taschereau de libéralisme catholique⁶³. L'archevêque de Québec répondit par un contre-mémoire qui exposait sa vision des problèmes politico-religieux canadiens⁶⁴.

Mgr Taschereau affirme que les libéraux canadiens-français ont renoncé à leur anticléricalisme vers 1870 sous l'influence bénéfique de Louis-Amable Jetté, un bon catholique qui avait représenté la fabrique Notre-Dame au procès Guibord⁶⁵. Depuis ce temps, l'Église n'avait rien à reprocher au parti libéral, à l'exception des quelques articles de journaux publiés contre le Programme catholique (1871) ou sur le discours Huntingdon (1875). Taschereau ajoute que le discours Huntingdon fut « désavoué » par le gouvernement; alors qu'il s'était dit, à l'époque, insatisfait des explications d'Alexander Mackenzie et de Joseph Cauchon. L'archevêque rappelle que le Cinquième Concile provincial (1873) a déclaré que le libéralisme catholique était en perte de vitesse. Quant au parti conservateur, n'est-il pas lui-même entaché de libéralisme et de gallicanisme puisque la plupart des lois qui violent les droits de l'Église, aux yeux des ultramontains, ont été adoptées par des gouvernements conservateurs?

Taschereau pense que Laflèche surestime la force de l'Église catholique au Canada. L'Église bénéficie d'une liberté enviable, progressivement acquise depuis la Conquête par la prudente politique des évêques de Québec; mais ses droits ne sont pas reconnus par la constitution et l'hostilité anglo-protestante peut ressurgir à tout moment comme le prouve l'agitation de la *Defence Association of Civil Rights*, à la suite de la publication du Programme catholique.

⁶³ Mgr Laflèche, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, Imprimerie G. Désilets et frères, 1882, 212 p.

⁶⁴ Mgr Taschereau, *Remarques sur le mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada (Rome)*, Québec, 1882, 88 p.

⁶⁵ Sylvio NORMAND, « Louis-Amable Jetté », DBC en ligne, 2000.

L'archevêque justifie ensuite ses prises de positions dans les différents litiges qui l'ont opposé aux ultramontains. Il affirme qu'il n'a jamais condamné les idées du Programme catholique, mais qu'il a seulement jugé sa publication inopportune. Il prétend que son mandement du 25 mai 1876 ne contredisait pas la pastorale collective du 22 mai 1875 puisque cette dernière ne condamnait que les principes du libéralisme catholique, sans accoler cette étiquette à aucun parti politique en particulier. Mgr Laflèche avait d'ailleurs lui-même admis, dans une lettre du 26 mai 1876, qu'il serait imprudent de condamner nominalement le parti libéral canadien. Et la pastorale collective du 11 octobre 1877, rédigée par Mgr Laflèche sous l'égide de Mgr Conroy, confirma la justesse du mandement diocésain de 1876. Selon Taschereau la « prétendue bonne presse » ultramontaine inculque au clergé un esprit de révolte par son manque de respect envers l'archevêque, l'Université Laval et la Propagande.



Laurent-Olivier David
Bibliothèque et Archives Canada,
C 015879

L'auteur des *Remarques* admet le caractère scandaleux des procès pour influence spirituelle indue, mais il soutient que la responsabilité en revient aux prêtres qui refusent de se conformer aux directives politiques de l'épiscopat et du Saint-Siège. « Après une telle conduite de la part des curés qui avaient affreusement abusé de la chaire et du confessionnal, écrit Taschereau, il n'était guère possible aux évêques de demander la modification de la loi électorale⁶⁶. » Par ailleurs, les tribunaux ecclésiastiques auraient été « impuissants à réparer le tort causé à un candidat qui a perdu son élection par la faute des curés⁶⁷. » Mgr Taschereau se montre de plus en plus sévère à l'égard des « abus politiques du clergé ». Contrairement à Mgr Laflèche, il admet l'authenticité des témoignages publiés par le parti libéral dans l'opuscule *La Contestation de l'élection de Berthier*⁶⁸. En outre, l'archevêque reprend à son compte l'argument du journaliste

libéral Laurent-Olivier David sur l'incapacité d'un tribunal ecclésiastique à invalider une élection entachée d'influence spirituelle indue. Au temps de l'affaire de Charlevoix (1875), Mgr Taschereau avait pourtant écrit au candidat défait, Pierre-Alexis Tremblay, qu'il devait porter sa plainte contre les curés à l'évêque plutôt qu'au juge civil.

Mgr Taschereau compare les accusations d'hétérodoxie portées contre l'Université Laval aux calomnies de Voltaire contre les jésuites. Mgr Laflèche, dit-il, a refusé de soumettre ses accusations de libéralisme au Conseil de Haute Surveillance, institué pour

⁶⁶ Taschereau, *Remarques...*, p. 46.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 37.

juger la doctrine de l'Université, ce qui prouve la futilité de ses allégations. Les conférences de l'abbé Benjamin Pâquet sur le libéralisme ont été louées par la *Civiltà cattolica* et publiées par l'Imprimerie de la Propagande. En réalité, affirme Taschereau, les ultramontains reprochent surtout à l'Université Laval de ne pas s'inféoder au parti conservateur. Quant aux problèmes de la Succursale, ils découlent de l'insoumission de l'École de Médecine qui est encouragée par *Le Journal des Trois-Rivières*, l'organe officieux de Mgr Laflèche.

Mgr Taschereau conclut que « le grand danger dans notre province est le zèle imprudent de ceux qui, sous prétexte de défendre le clergé, le compromettent, le discréditent et donnent l'exemple de la révolte et du mépris envers les évêques et le Saint-Siège⁶⁹ ». L'ignorance théologique serait à la source du problème : « Ce sont les propres écrits de certains journaux soi-disant catholiques, rédigés ou dirigés par des prêtres, qui ont donné à Rome une petite idée de la science de notre clergé⁷⁰. » L'archevêque de Québec termine par une considération générale sur les rapports entre les deux puissances : « D'après le *Syllabus* (prop. 55), il doit y avoir alliance entre l'Église et l'État. Il faut donc qu'il y ait de part et d'autre des concessions, certaines reconnaissances de droits et de bons offices mutuels qui manifestent et cimentent cette alliance, tout en laissant intacte la distinction et l'indépendance essentielles de ces deux pouvoirs, chacun dans sa sphère⁷¹. » Nous voyons que Mgr Taschereau interprétait le principe de l'alliance du trône et de l'autel dans le sens catholique libéral de l'autonomie et de la collaboration des deux puissances, plutôt que dans le sens ultramontain de la suprématie de l'Église sur l'État.

Le style polémique du *Mémoire* de l'évêque de Trois-Rivières et des *Remarques* de l'archevêque de Québec nuisait à l'argumentation de part et d'autre. Les deux prélats s'attaquaient souvent à coups de citations tronquées, de nuances escamotées et de procès d'intention. Les considérations pratiques brouillaient les questions de principes. Mais il s'en dégage néanmoins deux visions nettement opposées des rapports entre la société religieuse et la société civile. En accord avec l'esprit du *Syllabus*, Mgr Laflèche défie ouvertement le libéralisme; tandis que Mgr Taschereau cherche, en accord avec la Propagande, à établir au Canada un *modus vivendi* entre l'Église catholique et un État libéral de type britannique. L'archevêque de Québec semble partager certaines idées maîtresses du catholicisme libéral de la seconde moitié du XIX^e siècle comme :

- L'autonomie mutuelle et la collaboration pratique de l'Église et de l'État (n^o 84)⁷².
- La distinction entre le libéralisme politique et le libéralisme religieux (n^{os} 9 à 15).
- Le pragmatisme et la prudence politique (n^{os} 24 et 44).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁷¹ *Ibid.*, p. 75.

⁷² Nous indiquons entre parenthèses la numérotation des *Remarques* de Mgr Taschereau.

- L'argument d'autorité (n^{os} 82 et 86).
- Le mépris pour la marginalité et l'inculture théologique des ultramontains (n^{os} 1 et 72).

LA DIVISION DU DIOCÈSE DE TROIS-RIVIÈRES

Mgr Taschereau déploya beaucoup d'efforts pour que le Saint-Siège divise le diocèse de Trois-Rivières en érigeant un nouvel évêché à Nicolet, malgré l'opposition de Mgr Laflèche⁷³. La croissance démographique du diocèse de Trois-Rivières pouvait justifier la partition. Mais l'archevêque cherchait surtout à humilier son rival pour l'inciter à démissionner.

À cette époque, le diocèse de Trois-Rivières s'étendait sur les deux rives du Saint-Laurent. En 1859, Mgr Thomas Cooke fonda le Collège de Trois-Rivières. Cette institution, située sur la rive nord du fleuve, concurrençait le Séminaire de Nicolet, situé sur la rive sud et fondé en 1823. Mgr Laflèche érigea le Collège de Trois-Rivières en séminaire diocésain en 1874. Les Nicolétains craignaient que l'évêque n'en vienne à fermer leur collège. Par ailleurs, les paroisses de la rive sud, plus peuplées et plus riches que celles de la rive nord, n'aimaient guère financer les établissements de la ville épiscopale. C'était une « querelle de clochers » typique de l'Église québécoise de ce temps.



Joseph-Calixte Marquis
Bibliothèque et Archives
nationales du Québec
P560,S2,D1,P921

Pour garantir la survie du Séminaire de Nicolet, un certain nombre de prêtres demandèrent, à l'instigation de l'abbé Joseph-Calixte Marquis, que la rive sud soit érigée en évêché, sous prétexte que le fleuve Saint-Laurent constituait une barrière naturelle entre les deux parties du diocèse⁷⁴. Mgr Taschereau appuya vigoureusement leur demande⁷⁵.

Mgr Laflèche répondait que le projet de partition n'était demandé que par 20 des 124 prêtres de la rive sud, et que les « contestataires » étaient dirigés par un « intrigant sans scrupule ». Notons que Mgr Conroy avait une aussi piètre opinion de l'abbé Marquis⁷⁶. L'évêque de Trois-Rivières affirmait que la rive nord de son diocèse était sous-peuplée et qu'elle ne pouvait, à elle seule, constituer un évêché financièrement viable. Il soutenait que le

⁷³ Nive VOISINE, « La création du diocèse de Nicolet (1885) », *Les Cahiers Nicolétains*, vol. 5, n^o 1 (mars 1883), p. 3-41; vol. 6, n^o 4 (décembre 1984), p. 147-214; « Monseigneur Elzéar-Alexandre Taschereau et la création du diocèse de Nicolet », *SCHEC* (1985), p. 35-50.

⁷⁴ Nive VOISINE, « Calixte Marquis », *DBC* en ligne.

⁷⁵ *Mémoire de Mgr Taschereau au Saint-Père pour demander la division du diocèse des Trois-Rivières*, 1^{er} septembre 1875, AAQ 33 CR-I : 190; Taschereau à Laflèche, 11 avril 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 103.

⁷⁶ Roberto PERRIN, *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale (1870-1903)*, Montréal, Boréal, 1993, p. 65.

fleuve était facilement franchissable, en été comme en hiver, et qu'une expérience de quinze ans avait prouvé que les deux séminaires pouvaient prospérer dans ce grand diocèse.

Laflèche reprochait à Taschereau de s'ingérer dans les affaires de son diocèse. L'archevêque répliquait que son devoir de métropolitain l'obligeait à écouter les plaintes portées contre ses suffragants et que l'on ne pouvait qualifier « d'insubordonnés » des prêtres qui soumettaient une requête au Saint-Siège pour protéger une maison d'enseignement⁷⁷. Mais Laflèche soupçonnait Taschereau de vouloir le frapper en tant que chef de l'ultramontanisme⁷⁸. Mgr Taschereau ne l'avoua jamais dans sa correspondance. Mais l'évêque de Saint-Hyacinthe, Mgr Moreau, n'hésitait pas à écrire que le Saint-Siège devait diviser le diocèse de Trois-Rivières « pour mettre au pas les adversaires de Laval et forcer Mgr Laflèche à démissionner⁷⁹ ».

La partition pouvait se justifier d'un point de vue géographique, mais elle n'était certainement pas pressante. L'évêque concerné et une partie de l'épiscopat s'y opposaient. Les promoteurs de la partition étaient minoritaires, même sur la rive sud. L'affaire ne découlait finalement que d'une simple rivalité de collèges. Le mouvement était animé par un prêtre qui semblait en vouloir personnellement à son évêque. En outre, la partition pouvait être interprétée, dans le contexte du temps, comme une condamnation de l'ultramontanisme. Pour toutes ces raisons, le Saint-Siège aurait normalement dû attendre la mort de l'évêque en place avant de procéder à la division. Mais l'archevêque de Québec poussa à la roue pour d'autres motifs que la seule défense du Séminaire de Nicolet⁸⁰.

Le 23 mars 1876, l'assemblée des évêques étudia la requête nicolétaine. Mgr Taschereau fut le seul à proposer la division immédiate. La Propagande décida de reporter l'affaire, mais sans rejeter le principe de la partition. En 1878, Mgr Conroy recommanda de maintenir l'intégrité du diocèse de Trois-Rivières. Le Saint-Siège informa ensuite Mgr Laflèche qu'il n'entendait pas diviser son diocèse.

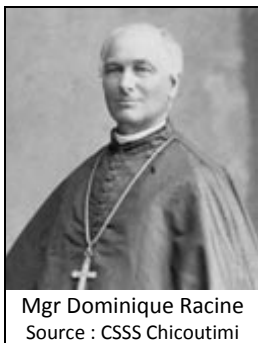
La question semblait réglée, mais elle refit surface d'une curieuse manière. Le 17 décembre 1882, Mgr Dominique Racine (Chicoutimi) présenta au Saint-Père une nouvelle supplique en faveur de la division, signée le 6 août 1881 par un seul prêtre, l'abbé Adrien Malo. Calixte Marquis était encore à l'origine de cette nouvelle démarche. Désormais incardiné dans le diocèse de Chicoutimi, il demeura à Rome de 1882 à 1885 pour promouvoir son projet de partition. Mgr Laflèche ignorait que l'on discutait encore de cette affaire. À sa grande surprise, le Saint-Siège lui annonça, le 8 mars 1883, qu'il avait

⁷⁷ Taschereau à Smeulders, 31 mars 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 394-398.

⁷⁸ Sur le point de vue ultramontain, voir Arthur Savaète, *Voix canadiennes : Vers l'abîme*, tome VI : *Mgr L.-F. Laflèche et la division du diocèse des Trois-Rivières*, Paris, Arthur Savaète Éditeur, 1912, p. 214-502.

⁷⁹ VOISINE, « La création du diocèse de Nicolet », p. 163-164.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.



Mgr Dominique Racine
Source : CSSS Chicoutimi

décidé de créer le diocèse de Nicolet, et qu'il demandait aux évêques du Québec de proposer une délimitation territoriale et trois candidats à l'investiture épiscopale.

Mgr Laflèche se rendit à Rome pour défendre sa cause. Mais quatre évêques sur sept appuyaient maintenant la partition, soit Taschereau, Moreau et les deux Racine. La mission Conroy avait renversé le rapport de forces en faveur de l'archevêque de Québec, et cela se faisait sentir lors des réunions épiscopales. La Propagande reçut une foule de mémoires, de part et d'autre. Le cardinal Simeoni, préfet de la Propagande, suggéra au pape d'envoyer au Québec un nouvel émissaire pour régler divers problèmes, dont celui de la division du diocèse de Trois-Rivières, comme le lui avaient demandé des laïques de haut rang, proches de l'archevêque, notamment le lieutenant-gouverneur Narcisse Belleau, le premier ministre provincial Gédéon Ouimet et le juge de la Cour Suprême du Canada, Jean-Thomas Taschereau⁸¹.

LA MISSION SMEULDERS

Le Saint-Siège confia la mission à un cistercien belge, dom Henri Smeulders. On lui donna le titre de « commissaire apostolique » plutôt que celui de « délégué apostolique » pour montrer le caractère plus restreint de sa mission, qui se limitait à étudier trois problèmes : la partition du diocèse de Trois-Rivières, l'intégration de l'École de Médecine de Montréal à la Succursale de l'Université Laval et la question des biens des jésuites.

Les instructions de la Propagande recommandaient à dom Smeulders de ne pas rouvrir la question de l'intervention du clergé en politique et d'appuyer Mgr Taschereau dans tous les dossiers, tout en ménageant ses adversaires⁸². Mais l'archevêque de Québec sera déçu, car dom Smeulders adoptera progressivement le point de vue des ultramontains⁸³. La rumeur affirmait que le rapport du commissaire apostolique lui serait défavorable⁸⁴. Selon Smeulders, les problèmes de l'Église du Québec découlaient de l'irrésolution de Mgr Taschereau et de l'arrogance de l'Université Laval. Mais le commissaire ne percevait pas, ou du moins ne mettait pas en évidence, des divergences doctrinales qui opposaient Laflèche à Taschereau. Il y voyait surtout un conflit de personnalités, d'institutions et de régions. Dom Smeulders proposait de maintenir l'intégrité du diocèse de Trois-Rivières et d'accorder à Montréal une université indépendante.

⁸¹ Requête de plusieurs personnes à la Propagande, 31 juillet 1881, AAQ 53 CD-I : 169.

⁸² PERIN, *Rome et le Canada*, p. 67.

⁸³ *Ibid.*, p. 102-105.

⁸⁴ Taschereau à Smeulders, 5 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 403-405.

Il avança même l'idée de limoger Mgr Taschereau en lui donnant une fonction à Rome avec le titre de cardinal. L'archevêque ne fut guère flatté par « la calotte rouge dont il conseillait au pape de me coiffer pour délivrer le Canada de ma présence⁸⁵ ». Mgr Taschereau rappela au commissaire que Rome s'était déjà prononcé en faveur de la partition du diocèse de Trois-Rivières et qu'un retour en arrière marquerait le triomphe d'un évêque « qui a désobéi au Saint-Siège et qui s'est insurgé contre un décret formel du pape⁸⁶ ».



Mgr Antoine-Alexandre Taché
Source : Provincial Archives of Manitoba, Item Number 7. Negative 3959



Le cardinal Giovanni Simeoni
[Source : Wikipédia](#)

Mgr Taschereau et dom Smeulders s'affrontèrent particulièrement sur la question du financement de l'Université Laval (voir chapitre précédent). Par ailleurs, Taschereau reprochait à Smeulders d'habiter, lorsqu'il se trouvait à Montréal, sous le même toit que l'archevêque de Saint-Boniface (Manitoba), Mgr Alexandre-Antoine Tach, un vieil ami de Mgr Laflèche : « Cela diminue nécessairement le prestige d'impartialité (...) du représentant du Saint-Siège⁸⁷. »

Taschereau sentit que la mission Smeulders risquait d'ébranler son hégémonie sur l'épiscopat de la province de Québec. Il se rendit à Rome, de mai à décembre 1884, pour défendre ses positions et exiger le rappel du commissaire apostolique⁸⁸. Devant les lenteurs de la curie, l'archevêque craignit d'avoir perdu l'appui de la Propagande⁸⁹. Pendant ce temps, Mgr Laflèche annonçait triomphalement dans une circulaire au clergé que l'intégrité de son diocèse était maintenue⁹⁰. Selon Taschereau, Smeulders avait trahi les instructions de la Propagande. L'archevêque réussit néanmoins à rétablir la situation. Le cardinal Simeoni ordonna à Mgr Laflèche d'arrêter la publication de sa circulaire. Mais le message arriva trop tard; un *Te Deum* avait déjà été chanté pour remercier le Ciel du maintien de l'intégrité territoriale du diocèse de Trois-Rivières. Taschereau accusa Smeulders et Laflèche d'avoir délibérément négligé l'injonction du préfet de la

⁸⁵ Taschereau au cardinal Pitra, 29 décembre 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 573-575.

⁸⁶ Taschereau à Smeulders, 5 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 403-405.

⁸⁷ Taschereau à Smeulders, 13 mars 1884, AAQ 210A, vol. 34, 377-378.

⁸⁸ Taschereau à Smeulders, 20 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 422; à Simeoni, 21 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 422-423 (en latin).

⁸⁹ Taschereau (de Rome) à Simeoni, 9 juillet 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 496-498.

⁹⁰ Circulaire au clergé, 24 mai 1884, *METR (Mgr Laflèche)*, vol. I : 120-124.

Propagande. Il répéta ses arguments en faveur de l'érection du diocèse de Nicolet, en insistant sur le besoin de « mater l'esprit de révolte » de Mgr Laflèche et de ses partisans⁹¹. L'affaire fut renvoyée à un comité de huit cardinaux. Quatre recommandèrent la partition immédiate; trois proposèrent de la remettre à plus tard; le huitième suggéra d'envoyer un nouvel enquêteur avec de procéder à la division⁹².



Le Saint-Siège décida en décembre 1884 de rappeler dom Smeulders, au grand soulagement de Mgr Taschereau⁹³. En avril 1885, la Propagande confia à Mgr John Cameron, évêque d'Arichat (Nouvelle-Écosse), la mission de diviser le diocèse de Trois-Rivières et de proposer des candidats au nouveau siège épiscopal. Rome prit soin de ne pas choisir le nouvel évêque parmi les alliés de Mgr Taschereau, bien que la rumeur ait parlé un moment de l'abbé Benjamin Pâquet. On nomma plutôt un chanoine du diocèse de Saint-Hyacinthe, Elphège Gravel, qui avait la réputation d'être « neutre »⁹⁴.

Mgr Laflèche refusa d'assister au sacre du premier évêque de Nicolet, le 25 août 1885. Toutefois, l'évêque de Trois-Rivières resta en poste, contrairement à Mgr Bourget qui avait démissionné après avoir été désavoué par Rome sur la question universitaire. Il encaissa stoïquement sa défaite et poursuivit sa croisade antilibérale. Mgr Taschereau n'avait donc pas atteint son objectif inavoué. La persévérance de Mgr Laflèche lui permettra de jouer plus tard un rôle déterminant dans l'affaire des écoles du Manitoba (1896), lorsque la maladie aura écarté le cardinal Taschereau de la vie active.

LA FRANC-MAÇONNERIE

Au XIX^e siècle, la franc-maçonnerie était considérée comme le pire ennemi de l'Église catholique⁹⁵. Cette société secrète cherchait à infiltrer et à influencer les milieux dirigeants de l'État et de l'Église pour propager une sorte de déisme œcuménique, que les catholiques n'hésitaient pas à qualifier de « satanisme ». On lui attribuait un rôle occulte et déterminant dans le progrès universel du libéralisme, et plus particulièrement dans la Révolution française⁹⁶. Née en Angleterre (1717), la franc-maçonnerie militait en

⁹¹ Taschereau à Simeoni, 3 août, 7 août et 7 novembre 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 552-555, 564-567 et 576-578.

⁹² VOISINE, « la création du diocèse de Nicolet », p. 178.

⁹³ Taschereau à Simeoni, 29 décembre 1884 et 29 janvier 1885, AAQ 210A, vol. 34 : 571-573 et 606-608.

⁹⁴ Jean ROY, « Elphège Gravel », DBC en ligne.

⁹⁵ B. DOLHARGARAY, « Franc-maçonnerie », DTC, vol. 6, col. 722-731.

⁹⁶ Sur la thèse des origines maçonniques de la Révolution française et du libéralisme en général, voir l'abbé Augustin Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797), Chiré-en Montreuil, Éditions de Chiré, 2005, 2 vol.

faveur de la démocratie, de la liberté de cultes et de la séparation de l'Église et de l'État, dans l'esprit du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau⁹⁷. Elle fut condamnée par le pape Clément XII dès 1738, tant pour son caractère secret que pour ses doctrines naturalistes et rationalistes. Plusieurs autres papes ont réitéré cette censure. Un catholique qui adhéraient à la franc-maçonnerie était excommunié *ipso facto*⁹⁸. En 1884, Léon XIII écrivait dans l'encyclique *Humanum genus* :



« Il s'agit pour les francs-maçons (...) de détruire de fond en comble toute la discipline religieuse et sociale qui est née des institutions chrétiennes, et de lui en substituer une nouvelle, façonnée à leurs idées, et dont les principes fondamentaux et les lois sont empruntées au naturalisme. (...) Or, le premier principe des naturalistes, c'est qu'en toutes choses, la nature ou la raison humaine doit être maîtresse et souveraine. (...) d'où cette conséquence que les francs-maçons s'appliquent à (...) séparer l'Église de l'État. (...) Quant à la morale (...) dont ils veulent que la jeunesse soit instruite avec soin, c'est celle qu'ils appellent "morale civique, morale indé-

pendante, morale libre", en d'autres termes, une morale qui ne fait aucune place aux idées religieuses. (...) Aussi voyons-nous multiplier et mettre à la portée de tous les hommes ce qui peut flatter leurs passions. Journaux et brochures d'où la réserve et la pudeur sont bannies; représentations théâtrales dont la licence passe les bornes; œuvres artistiques où s'étalent avec un cynisme révoltant les principes de ce qu'on appelle aujourd'hui le réalisme; inventions ingénieuses destinées à augmenter les délicatesses et les jouissances de la vie; en un mot, tout est mis en œuvre pour satisfaire l'amour du plaisir avec lequel finit par se mettre d'accord la vertu endormie. (...) La secte concentre aussi toutes ses énergies et tous ses efforts pour s'emparer de l'éducation de la jeunesse. (...) Viennent ensuite les dogmes de la science politique. (...) Tout pouvoir est dans le peuple libre; ceux qui exercent le commandement n'en sont les détenteurs que par le mandat ou par la concession du peuple (...) En outre, l'État doit être athée. Il ne trouve, en effet, dans les diverses formes religieuses, aucune raison de préférer l'une à l'autre; donc, toutes doivent être mises sur un pied d'égalité. (...) Certes, dans un plan si insensé et si criminel, il est bien permis de reconnaître la haine implacable dont Satan est animé à l'égard de Jésus-Christ et sa passion de vengeance. (...)»⁹⁹

⁹⁷ L.-J. ROGIER, « Le Siècle des Lumières et la Révolution (1715-1800) », dans Roger AUBERT et al., *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 4, Paris, Seuil, 1975, p. 30-33.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁹ Lettre encyclique de Notre Très Saint Père le Pape Léon XIII sur la franc-maçonnerie (*Humanum genus*, 20 avril 1884), MEQ, vol. 6 : 404-428.

Mgr Laflèche et les ultramontains canadiens-français pourfendaient la franc-maçonnerie¹⁰⁰. Mgr Taschereau publia lui-même cinq documents pour condamner cette société secrète¹⁰¹. En accord avec l'esprit de l'Église de ce temps, l'archevêque affirmait que la franc-maçonnerie était « l'armée de la cité du mal » et qu'elle propageait une « indifférence religieuse qui offre plus de danger que l'hostilité ouverte » en se camouflant derrière « l'apparence séduisante de l'union fraternelle »¹⁰². Mais en pratique, ses interventions visaient plutôt à freiner la croisade antimaçonnique des ultramontains. Mgr Taschereau interdit à ses diocésains, sous peine de péché grave, d'accuser publiquement un catholique d'appartenir à la franc-maçonnerie, leur ordonnant plutôt de le dénoncer discrètement à l'ordinaire¹⁰³. Il éleva l'accusation gratuite de franc-maçonnerie au rang de « cas réservé », c'est-à-dire de péché qui ne pouvait être absous que par l'évêque ou par un prêtre délégué à cet effet.



Dr Jean-Étienne Landry
Source : mwlandry.ca

Mgr Taschereau jugeait que la campagne antimaçonnique des ultramontains était excessive. En 1881, le Dr Jean-Étienne Landry avait déclaré devant le Cercle catholique de Québec que le recteur Hamel ne voyait aucun problème à ce que des francs-maçons anglo-protestants enseignent à l'Université Laval puisque la loge maçonnique de Québec, d'obédience anglaise, n'était qu'une « inoffensive société de secours mutuel sans hostilité contre l'Église catholique »¹⁰⁴. Le Cercle catholique et le journal *La Vérité* dénonçaient les « infiltrations maçonniques » à l'Université Laval, et même à l'archevêché. Mgr Taschereau écrivit à l'abbé Hamel qu'il ne se souciait guère de « tous ces cancons »¹⁰⁵, mais il résilia son abonnement à *La Vérité*¹⁰⁶ et cessa de patronner le Cercle catholique¹⁰⁷. Il somma le Dr Landry de nommer les prêtres du Séminaire de Québec qu'il accusait d'être francs-maçons¹⁰⁸. Mais

¹⁰⁰ Mgr Laflèche, « Quinze conférences sur l'encyclique *Humanum genus* », dans Savaète, *Vers l'abîme*, tome XI : *Œuvres oratoires de Mgr Laflèche*, p. 225-372, Édouard Hamon, s.j. (pseud. Jean d'Erbrée), *La franc-maçonnerie dans la province de Québec en 1883*, Québec, 1883, 276 p.; Pierre SAVARD, *Jules-Paul Tardivel, la France et les États-Unis (1851-1905)*, Québec, PUL, 1967, p. 170-176.

¹⁰¹ Mgr Taschereau, *MEQ*, vol. 6 : Mandement sur les sociétés secrètes (1^{er} juin 1883) : 366-370; Circulaire au clergé au sujet de la franc-maçonnerie (10 septembre 1883) : 371-372; Circulaire au sujet de l'encyclique *Humanum genus* (21 mai 1884) : 403-428; Mandement promulguant une encyclique du Souverain Pontife contre la franc-maçonnerie (29 juin 1884) : 429-435; Lettre pastorale des Pères du Septième Concile de Québec (6 juin 1886) : 453 et 564-583.

¹⁰² *Ibid.*, p. 429-431.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 366-370.

¹⁰⁴ Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, vol. IV, Montréal, Bernard Valiquette, 1941, p. 72-84.

¹⁰⁵ Taschereau à Hamel, 4 juin 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 153-154.

¹⁰⁶ Taschereau à Tardivel, 2 juin 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 151.

¹⁰⁷ Taschereau à Clément Vincelette (président du Cercle catholique de Québec); 28 décembre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 315; et à F.-X. Gosselin (curé de Saint-Roch et visiteur du Cercle catholique de Québec), AAQ 210A, vol. 34 : 315.

¹⁰⁸ Taschereau à Landry, 19 septembre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 233.

celui-ci refusa d'obtempérer sous prétexte qu'il portait l'affaire à Rome¹⁰⁹. L'Université Laval retira au Dr Landry son titre de professeur honoraire.

Il est vrai que le discours antimaçonnique ne reposait souvent que sur de vagues soupçons. Par exemple, les ultramontains accusaient le premier ministre Chapleau d'être franc-maçon, sans pouvoir avancer de preuve sérieuse. Mais le Saint-Siège a peut-être signifié à Mgr Taschereau que sa sévérité était elle-même excessive, car l'archevêque révoqua en 1885 la réserve sur les dénonciations publiques de francs-maçons, sans donner aucune explication¹¹⁰.

L'archevêque de Québec avait tendance à minimiser le danger de la franc-maçonnerie. Il présenta à Rome un rapport qui soutenait que l'augmentation des loges maçonniques au Canada, de 160 en 1863 à 535 en 1884, reflétait l'expansion territoriale du pays plutôt que la croissance du nombre des adeptes¹¹¹. Il demanda à ses prêtres de préciser ce qu'ils savaient de l'influence de cette société secrète¹¹². La plupart répondirent qu'ils ne connaissaient que peu ou pas de francs-maçons. Cependant, Mgr Taschereau souligna que les jésuites de son diocèse étaient d'un autre avis et qu'ils prétendaient connaître un grand nombre de Canadiens français, parfois influents, qui adhéraient aux loges. Le président du Cercle catholique, Clément Vincelette, affirmait que des francs-maçons détenaient des postes stratégiques dans la fonction publique, les banques, les compagnies de chemins de fer et même le gouvernement. Mgr Taschereau réfutait toutefois cette opinion en citant quelques témoins qui disaient que les francs-maçons ne bénéficiaient pas de favoritisme, ni dans la fonction publique ni dans l'entreprise privée. L'archevêque prenait la défense des fonctionnaires du Département de l'Instruction publique qui avaient été accusés de « promouvoir des idées maçonniques ». Et s'il reconnaissait que l'Université Laval avait jadis engagé quelques professeurs protestants et francs-maçons « à cause de leur science et de leurs bonnes qualités », il précisait que ce n'était maintenant plus le cas. À la fin de son rapport, Mgr Taschereau demandait néanmoins au Saint-Père de publier une encyclique pour que « soit terrassé et tué ce grand dragon et serpent qui séduit le monde ».

Notons que les chiffres avancés dans le rapport étaient tirés d'une source officiellement maçonnique, les *Proceedings of the Grand Lodge of Quebec*. Mgr Taschereau ne semblait pas tenir compte du fait que la franc-maçonnerie était une société secrète qui ne dévoilait ni l'identité ni le nombre réel de ses membres. Les témoignages des francs-maçons « convertis » lui paraissaient également suspects, et ils ne permettaient guère, d'après lui, de mesurer l'influence de cette organisation. Toutefois, l'archevêque ne faisait

¹⁰⁹ Taschereau à Landry, 29 septembre et 2 octobre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 235 et 237-238.

¹¹⁰ Mgr Taschereau, Circulaire au clergé, 2 février 1885, MEQ, vol. 6 : 453.

¹¹¹ Taschereau au cardinal Bilio, Rapport sur la franc-maçonnerie au Canada et dans l'archidiocèse de Québec, 7 janvier 1884, AAQ 10 CM, correspondance manuscrite de Rome, VII, 99a, 19 p. (dactylographiée en latin).

¹¹² Mgr Taschereau, Circulaire au clergé sur la franc-maçonnerie, 10 septembre 1883, MEQ, vol. 6 : 371-372.

pas la distinction, typiquement catholique libérale, entre la « bonne » franc-maçonnerie anglaise et la « méchante » franc-maçonnerie française, contrairement aux abbés Méthot et Hamel¹¹³. Cette distinction ne se retrouvait pas dans les encycliques pontificales, et elle aurait été sans doute mal reçue à Rome¹¹⁴.

L'archevêque de Québec considérait évidemment la franc-maçonnerie comme un ennemi de l'Église, mais le ton qu'il employait pour dénoncer cette société secrète était beaucoup plus sobre que celui des ultramontains comme nous pouvons le voir en comparant ces deux extraits des mandements diocésains qui accompagnaient la publication de l'encyclique *Humanum genus* :

Mgr Taschereau : « Le secret profond et inviolable dont la franc-maçonnerie s'enveloppe est déjà par lui-même une preuve de la perversité de ses desseins, car le bien ne craint pas la lumière. (...) Elle fait profession de n'exclure de son sein aucune religion et de n'en reconnaître aucune. (...) Cette indifférence n'est elle-même qu'un premier pas vers un abîme plus profond¹¹⁵. »

Mgr Laflèche : « Les camps sont désormais bien tranchés : c'est l'Église de Jésus-Christ d'un côté, et l'Église de Satan de l'autre. De même que celle-là couvre de son drapeau divin toute la société des bons, celle-ci veut rallier sous son infernal étendard la société entière des méchants¹¹⁶. »

Cette différence de style peut nous laisser croire qu'il y avait entre les deux évêques une différence de perception, ou du moins d'approche. Mais cette fois, le Saint-Siège semble avoir penché davantage du côté de Mgr Laflèche. La Congrégation du Saint-Office demanda aux évêques du Québec de publier une lettre collective contre la franc-maçonnerie¹¹⁷. Au même moment, la Propagande ordonna aux journaux catholiques de cesser leurs irrévérences envers les autorités ecclésiastiques¹¹⁸. Le Saint-Siège voulait peut-être apaiser les esprits en satisfaisant Laflèche d'un côté et Taschereau de l'autre. La pastorale collective fut rédigée dans un style nettement ultramontain. Elle citait les plus célèbres écrivains antimaçonniques français de ce temps, comme Mgr de Ségur et Mgr Fava, de même que le fameux Léo Taxil, qui avoua plus tard n'avoir cherché qu'à ridiculiser les catholiques en tenant un discours délirant sur la franc-maçonnerie¹¹⁹. Mgr Taschereau signa le document, mais il ne se reconnaissait sans doute pas dans le ton employé : « Le but de la franc-maçonnerie (...) c'est de jeter notre

¹¹³ Méthot à Hamel, 23 janvier 1873, ASQUL 107 n° 95.

¹¹⁴ Alec MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Mame, 1966, p. 302 et 432.

¹¹⁵ Mgr Taschereau, Mandement promulguant une encyclique du Souverain Pontife contre la franc-maçonnerie, 29 juin 1884, MEQ, vol. 6 : 429-430.

¹¹⁶ Mgr Laflèche, Mandement de Monseigneur l'évêque des Trois-Rivières publiant l'encyclique de S.S. Léon XIII contre la franc-maçonnerie, 29 mai 1884, dans Savaète, *Vers l'abîme*, tome XI, p. 211.

¹¹⁷ Taschereau à Laflèche, 24 octobre 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 550-551.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Sur la curieuse affaire Léo Taxil, voir Pierre SAVARD, *Jules-Paul Tardivel...*, p. 275-302.

Dieu, le seul vrai Dieu, qu'ils appellent avec haine, et que nous nommons avec amour Adonaï, à bas de son trône éternel, pour mettre à sa place leur dieu à eux, Elbis, qui n'est autre que Lucifer ou Satan¹²⁰. »

LES CHEVALIERS DU TRAVAIL



Emblème des Chevaliers du Travail

[Source : Wikipédia](#)

Mgr Taschereau combattit les premiers syndicats ouvriers¹²¹. Les Chevaliers du Travail (*Knights of Labor*), fondés aux États-Unis en 1868, s'implantèrent dans le diocèse de Québec au début des années 1880¹²². L'archevêque assimilait cette organisation à une société secrète condamnée par l'Église. À cette époque, les syndicats n'étaient pas encore reconnus par la loi et ils devaient fonctionner discrètement, un peu à la manière des francs-maçons. Le « Noble et Saint Ordre des Chevaliers du Travail » s'inspirait d'ailleurs de la symbolique des loges maçonniques et des compagnonnages médiévaux¹²³. L'épiscopat américain avait pourtant fait, dès 1866, une distinction entre les

honnêtes associations de métiers et les sociétés secrètes. Mais il était parfois ardu de les différencier en pratique.

L'archevêque de Québec reprochait aux syndicats d'admettre les principes du serment d'obéissance aveugle à des chefs inconnus et du recours à la grève¹²⁴. Il transmet au Saint-Office les constitutions des Chevaliers du Travail et de la Société des Télégraphistes pour savoir à quoi s'en tenir¹²⁵. La Sacrée Congrégation répondit que les deux associations appartenaient à la catégorie des sociétés secrètes condamnées par

¹²⁰ Lettre pastorale des Pères du Septième Concile de Québec, 6 juin 1886, *MEQ*, vol. 6 : 567.

¹²¹ Philippe SYLVAIN, « Les Chevaliers du Travail et le Cardinal Taschereau », *Relations industrielles*, vol. 28, n° 3 (juillet 1973), p. 550-564.

¹²² Henry Joseph BROWN, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 415 p.

¹²³ « Chevaliers du Travail », *Wikipédia*.

¹²⁴ Taschereau à Langevin, 3 avril 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 91-92; aux évêques de la province, 4 avril 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 93-94.

¹²⁵ Taschereau à Bilio, 5 octobre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 240-241 (en latin).

l'Église¹²⁶. Mgr Taschereau interdit alors aux catholiques, sous peine de péché grave, d'adhérer à ces organisations, ainsi qu'à d'autres « sociétés douteuses et pleines de dangers » comme les Opérateurs de Télégraphes, les *Ship Laborers*, les Ingénieurs et conducteurs de chemins de fer, les Mouleurs de fer, les Fabricants de verre, les *Foresters*, etc.¹²⁷

On parla beaucoup de la décision de Mgr Taschereau aux États-Unis, car l'épiscopat américain était divisé sur la question des Chevaliers du Travail¹²⁸. Mgr James Gibbons (Baltimore) pensait que l'Église devait soutenir les syndicats pour ne pas se couper de la classe ouvrière. Mgrs Ireland (Saint-Paul), Manning (Londres), Lynch (Toronto) et Fabre (Montréal) abondaient dans le même sens¹²⁹. Mgr Fabre se rallia toutefois à Mgr Taschereau en signant la lettre pastorale collective de 1886 sur la franc-maçonnerie, qui classait les Chevaliers du Travail parmi les sociétés secrètes condamnées par l'Église¹³⁰.

Le vicaire-général du diocèse de Chicago, John Conway, déclara que les Chevaliers du Travail des États-Unis n'avaient rien de répréhensible et que la censure de Mgr Taschereau ne valait que pour le diocèse de Québec¹³¹. Ce dernier répondit qu'il n'avait pas condamné cette société de sa propre initiative, mais qu'il avait promulgué dans son diocèse un jugement du Saint-Office de portée universelle. Les Chevaliers du Travail ne pouvaient être approuvés par l'Église aux États-Unis et censurés au Canada. Mgr Taschereau invitait le Saint-Siège à « mettre un terme à ce scandale au plus tôt¹³² ».

L'épiscopat américain protesta contre le décret du Saint-Office¹³³. Mgr Gibbons défendit efficacement les Chevaliers du Travail à Rome¹³⁴. Mgr Taschereau tenta de justifier sa position, mais l'archevêque de Baltimore l'emporta puisque le Saint-Siège déclara en 1887 que les Chevaliers du Travail n'avaient qu'à modifier certains passages de leur constitution pour éviter les censures de l'Église. Cette décision annonçait déjà l'esprit de l'encyclique *Rerum novarum* (1891), qui reconnut la légitimité du syndicalisme¹³⁵. L'archevêque de Québec leva la condamnation des syndicats, en conseillant toutefois aux fidèles de ne pas y adhérer ou de s'en retirer dès qu'ils y trouveraient des cérémonies de style maçonnique, des principes antireligieux ou d'autres atteintes à la

¹²⁶ Cyrille Légaré (vicaire-général), Circulaire au clergé au sujet de deux sociétés secrètes, 17 octobre 1884, *MEQ*, vol. 6 : 444-447.

¹²⁷ Mgr Taschereau, Circulaire au clergé, 2 février 1885, *MEQ*, vol. 6 : 454-455.

¹²⁸ BROWNE, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, p. 138-181; Theodor MAYNARD, *The Story of American Catholicism*, vol. II, New-York, Image Books, 1941, p. 78-80.

¹²⁹ SYLVAIN, *op. cit.*

¹³⁰ Lettre pastorale des Pères du Septième Concile de Québec, 6 juin 1886, *MEQ*, vol. 6 : 575.

¹³¹ Taschereau à Simeoni, 2 mars 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 238-239 (en latin).

¹³² Taschereau à Simeoni, 13 mai 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 280-281 (en latin).

¹³³ Taschereau à Gravel, 27 décembre 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 413.

¹³⁴ BROWNE, *op. cit.*, p. 365-378.

¹³⁵ Roger AUBERT, « Les débuts du catholicisme social », *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome 5, Paris, Seuil, 1975, p. 161-165.

liberté personnelle (entendons le droit de ne pas faire la grève)¹³⁶. Il se disait « entièrement soumis » aux volontés du Saint-Siège, mais le ton de sa lettre montre qu'il acceptait mal d'être désavoué par Rome.

Mgr Taschereau semblait plus hostile au syndicalisme qu'à la franc-maçonnerie. On peut y reconnaître un autre trait du catholicisme libéral du XIX^e siècle. Les catholiques libéraux prônaient une politique de pacification envers les ennemis traditionnels de l'Église : protestants, francs-maçons et libéraux. Mais ils défendaient vigoureusement la sacro-sainte propriété privée, malgré les abus du capitalisme sauvage de l'époque victorienne. Le catholicisme social est issu des milieux ultramontains plutôt que des milieux catholiques libéraux¹³⁷.

L'ÉTAT ET L'ÉDUCATION

Au début des années 1880, les ultramontains ont lancé une campagne de presse au cri de « l'État hors de l'École¹³⁸ ». Percevant certains prodromes de laïcisme au sein du Département de l'instruction publique (DIP), ils craignaient que l'État n'en vienne un jour à s'emparer du système d'éducation comme en France¹³⁹. Cette polémique amena Mgr Taschereau à défendre un certain rôle de l'État en éducation.

Rappelons qu'il n'y avait pas au Québec de ministère de l'éducation entre 1875 et 1965¹⁴⁰. Le système scolaire public, essentiellement primaire, était sous l'autorité du Département de l'instruction publique. Le DIP était dirigé par le « surintendant », un fonctionnaire nommé par le premier ministre. Le Conseil de l'instruction publique (CIP), qui supervisait le DIP, était divisé en deux comités, l'un catholique et l'autre protestant, ce qui donnait en pratique deux systèmes scolaires confessionnels complètement séparés. Il n'y avait aucune école neutre ou non confessionnelle au Québec. Le Comité catholique du CIP, présidé par le surintendant, était composé de tous les évêques de la province et d'un nombre égal de laïcs, tous « bons catholiques », nommés par le gouvernement. Les commissions scolaires locales, élues par la population, exerçaient aussi une certaine autorité sur les écoles publiques, surtout en matière de financement. En

¹³⁶ Taschereau aux curés de Québec et Lévis, 6 janvier 1888, AAQ 210A, vol. 36 : 14-15.

¹³⁷ **Catholicisme social** : Mouvement de pensée et d'action de la fin du XIX^e siècle qui cherchait à améliorer les conditions de vie de la classe ouvrière par la création de syndicats catholiques et l'instauration d'un régime économique corporatiste. Jean-Baptiste DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, PUF, 1951, 787 p.

¹³⁸ André LABARRÈRE-PAULÉ, *Les instituteurs laïques au Canada français (1836-1900)*, Québec, PUL, 1965, p. 321-354; Ruby HEAP, *L'Église, l'État et l'éducation au Québec (1875-1898)*, mémoire de M.A. (histoire), Université McGill, 1978, p. 111-285.

¹³⁹ Pierre CHEVALLIER, *La séparation de l'Église et de l'École, Jules Ferry et Léon XIII*, Paris, Arthème Fayard, 1981, 485 p.; Mona OUZOUF, *L'École, l'Église et la République (1871-1914)*, Paris, Cana/Jean Offredo, coll. Point Histoire, 1982, 260 p.

¹⁴⁰ Louis-Philippe AUDET, *Histoire de l'enseignement au Québec (1608-1971)*, Montréal, Holt-Rinehart-Winston, 1971, 2 vol.; Jean-Pierre CHARLAND, *De l'ombre du clocher à l'économie du savoir. Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, ERPI, 2005, 205 p.

définitive, l'épiscopat contrôlait le système scolaire public, en plus du réseau scolaire privé, essentiellement secondaire et universitaire. Les écoles de métiers, qui se développeront surtout au XX^e siècle, relevaient également du DIP. Les milieux catholiques français et le Saint-Siège lui-même admiraient le caractère structurellement catholique de l'organisation scolaire de la province de Québec.

Le gouvernement conservateur de Joseph-Adolphe Chapleau présenta, entre 1880 et 1882, trois projets de loi pour renforcer l'autorité du DIP au détriment du CIP et des commissions scolaires¹⁴¹. Le DIP voulait inspecter les écoles privées, uniformiser les manuels scolaires, interdire l'enseignement aux maîtres dont le brevet aurait été révoqué, soustraire le choix des manuels religieux ou moral au contrôle des ministres du culte et créer un poste d'inspecteur-général des écoles sous l'autorité exclusive du surintendant de l'instruction publique.

Ces mesures menaçaient les prérogatives de l'Église sur plusieurs points. L'inspection des écoles privées par le DIP étendait la compétence de l'État sur les collèges et les couvents. L'uniformisation des manuels scolaires permettait au DIP d'écarter les ouvrages publiés par les congrégations religieuses et risquait de conduire à l'imposition d'un programme unique, imposé par l'État à toutes les écoles, tant privées que publiques. Les curés perdaient leur droit de regard sur le choix des manuels à caractère religieux ou moral. L'inspecteur-général échappait au contrôle du CIP, et donc de l'épiscopat. De plus, le gouvernement avait présenté ces projets de loi en fin de session pour limiter le débat et sans avoir préalablement consulté les évêques.



Gédéon Ouimet
[Source : Wikipédia](#)

La presse ultramontaine qualifiait ces projets de loi de « petits bills à la Jules Ferry », en référence au ministre anticlérical qui laïcisait à la même époque l'instruction publique en France¹⁴². On accusait même le premier ministre Chapleau et le surintendant du DIP, Gédéon Ouimet, d'être des francs-maçons. En soi, ces réformes n'avaient rien d'anticlérical, mais elles ouvraient la porte à une plus grande intervention de l'État en matière d'éducation. Or les ultramontains considéraient que l'étatisme scolaire ouvrait la voie au laïcisme¹⁴³.

Mgr Taschereau se méfiait également de cette réforme qui « semble renfermer un despotisme centralisateur fort dangereux (...) et nous achemine vers le *Godless System*¹⁴⁴ », mais il préférerait

¹⁴¹ HEAP, *op. cit.*, p. 113-141.

¹⁴² *L'éducation ou la grande question sociale du jour. Recueil de documents propres à éclairer les gens de bonne foi (mai 1886)*, Montréal, Imprimerie de L'Étendard, 1886, 262 p.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 102-131.

¹⁴⁴ Taschereau à Chapleau, 12 mai 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 595-597.

ne pas en discuter publiquement¹⁴⁵. Il exigeait que le CIP soit toujours consulté avant que le gouvernement n'amende une loi scolaire, même s'il n'en avait pas formellement le droit du point de vue constitutionnel¹⁴⁶. L'archevêque réussit à obtenir quelques concessions du gouvernement : les curés garderaient un droit de veto sur le choix des manuels à caractère religieux et moral, et l'inspecteur-général serait placé sous l'autorité conjointe du surintendant et du CIP¹⁴⁷. Mais Chapleau et Ouimet tenaient au principe de l'uniformité des manuels scolaires. Toutefois, le gouvernement recula devant l'opposition unanime des évêques et il laissa mourir ses projets de loi à l'agenda



Joseph-Alfred Mousseau

Crédit: Topley Studio / Bibliothèque et Archives Canada / PA-025564

de l'Assemblée législative. Chapleau quitta ensuite la fonction de premier ministre provincial pour devenir ministre fédéral et lieutenant québécois de John A. Macdonald. Le conservateur modéré, Joseph-Alfred Mousseau, lui succéda à Québec. Il déclara que le gouvernement ne toucherait plus aux lois scolaires sans avoir consulté préalablement les évêques¹⁴⁸. L'Église avait donc remporté l'épreuve de force.

Une conférence prononcée par Jean-Baptiste Cloutier, professeur à l'École Normale Laval (Québec) et directeur de l'importante revue pédagogique *L'Enseignement primaire*, semblait justifier les appréhensions des ultramontains¹⁴⁹. Cloutier approuvait les réformes du surintendant Ouimet. L'école canadienne-française, disait-il, devait s'inspirer des grands pédagogues comme le Père Girard, Comenius et « l'immortel » Pestalozzi. Les deux derniers critiquaient la pédagogie classique des jésuites, axée sur l'étude des lettres anciennes, et ils prônaient une pédagogie plus moderne, fondée sur l'étude des mathématiques et des sciences. Quant au premier, il ne semblait être cité que pour fournir une couverture cléricale aux deux autres. Cloutier proposait d'adopter la pédagogie non directive de Jean-Jacques Rousseau, mais en la séparant de son indifférentisme religieux. Il louait les méthodes de l'instruction publique française, « ces méthodes qui consistent non plus à dicter comme un arrêt la règle à l'enfant, mais à la lui faire trouver », allant même jusqu'à citer élogieusement Jules Ferry¹⁵⁰. Cloutier concluait que le DIP devait élaborer un programme d'enseignement uniforme calqué sur celui du département de la Seine, en y ajoutant toutefois l'instruction religieuse.

¹⁴⁵ Taschereau à Fabre et Laflèche, 15 décembre 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 187.

¹⁴⁶ Taschereau à Chapleau, 11 mai 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 593-594.

¹⁴⁷ Taschereau à Chapleau, 19 mai 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 601.

¹⁴⁸ Mousseau à Ouimet, 23 décembre 1882, cité par HEAP, *op. cit.*, p. 142-143.

¹⁴⁹ Jean-Baptiste Cloutier, *Conférence sur l'uniformité de l'enseignement au Congrès pédagogique de Montréal*, 1880, 8 p.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 7.



Les ultramontains étaient scandalisés qu'un professeur de l'École Normale Laval puisse se réclamer de maîtres à penser aussi anticatholiques que Comenius, Pestalozzi, Rousseau et Ferry. Jean-Baptiste Cloutier demanda à Mgr Taschereau d'examiner sa conférence. L'archevêque lui répondit sèchement : « Ni moi ni personne n'avons le temps d'étudier ça¹⁵¹. » Taschereau évitait toujours de s'engager dans des discussions spéculatives. Mais l'un de ses partisans, l'abbé Hospice-Anthelme Verreau, directeur de l'École Normale Jacques-Cartier (Montréal), aimait discuter publiquement de pédagogie avec les ultramontains : Mgr Laflèche, le sénateur Trudel et surtout le fameux frère Réticius¹⁵².

Le frère Réticius venait de France. Il fut le supérieur des Frères des Écoles chrétiennes (FEC) au Canada de 1880 à 1886¹⁵³. Ardent polémiste ultramontain, il pourfendait le « serpent révolutionnaire du laïcisme » qui s'infiltrait, d'après lui, dans la province de Québec. Ses détracteurs lui reprochaient de percevoir le Québec à travers le prisme déformant des querelles idéologiques françaises. Réticius aimait certes agiter l'épouvantail du ferryisme, mais il reconnaissait que le libéralisme était moins avancé au Québec qu'en France. Il mettait néanmoins les catholiques en garde contre certaines tendances du DIP : « J'y retrouvais les allures de nos maîtres de France, cette manie de règlementation, de programmes, d'envahissement à petit pied sur les communautés religieuses¹⁵⁴. (...) Ici en Canada, où l'instituteur jouit encore, grâce à Dieu, d'une certaine liberté, on s'apprête à lui forger des chaînes en l'attachant à l'État qui peut, d'un moment à l'autre, sous l'influence des courants politiques, passer de l'esprit conservateur aux idées libérales, et même démocratiques¹⁵⁵. »

Le frère Réticius accusait le DIP d'avoir injustement privé les Frères des Écoles chrétiennes d'une distinction honorifique lors de l'exposition scolaire de Montréal (1880)¹⁵⁶. Cette affaire se déroulait dans le contexte d'une controverse journalistique sur les mérites respectifs des enseignants laïques et des enseignants religieux¹⁵⁷. À cette époque, la plupart des écoles publiques étaient dirigées par des laïcs, tout en étant confessionnelles,

¹⁵¹ Taschereau à Cloutier, 3 février 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 234-235.

¹⁵² Armand Yon, *L'Abbé H.-A. Verreau, éducateur, polémiste, historien*, Montréal, Fides, 1946, 288 p.

¹⁵³ François DE LAGRAVE, *Frère Réticius, f.e.c. Le mandat tumultueux d'un visiteur provincial (1880-1886)*, mémoire de M.A. (histoire), Université Laval, 1977, 228 p.; « Le mandat tumultueux d'un visiteur provincial : le frère Réticius, f.e.c. (1880-1886) », dans Nive VOISINE, *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 241-253; Nive VOISINE, *Les Frères des Écoles chrétiennes au Canada*, tome II : *Une ère de prospérité (1880-1946)*, Québec, Anne Sigier, 1991, p. 63-116; , « Réticius », DBC en ligne.

¹⁵⁴ Réticius, *Réponse aux cinq lettres du R.M. Verreau*, Montréal, 1880, p. 7.

¹⁵⁵ Réticius, *Aux honorables membres du Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique*, 14 septembre 1884, p. 26.

¹⁵⁶ Réticius, *Le Courrier de Montréal*, 27 novembre 1880.

¹⁵⁷ HEAP, *op. cit.*, p. 150-189.

mais le DIP confiait certaines écoles publiques à des congrégations enseignantes comme les Frères des Écoles chrétiennes. C'est dans ce sens que l'on parlait au Québec des « écoles laïques » et des « écoles religieuses », et non pas dans le sens des écoles laïques de France ou des États-Unis, c'est-à-dire d'écoles neutres ou non confessionnelles. Or Réticius soutenait la thèse de la supériorité intrinsèque des religieux sur les laïcs dans le domaine de l'éducation. Il reprochait également à la Commission des Écoles catholiques de Montréal (CECM) d'avoir imposé l'uniformité des programmes scolaires pour forcer les Frères des Écoles chrétiennes, qui dirigeaient certaines écoles primaires publiques, à utiliser les mêmes manuels que les enseignants laïques, au lieu des manuels de leur congrégation¹⁵⁸. Notons que les enseignants laïques de Montréal étaient formés à l'École Normale Jacques-Cartier, dirigée par l'abbé Verreau, qui prenait naturellement leur défense¹⁵⁹.

Selon Taschereau, le frère Réticius risquait de « mettre le feu aux quatre coins de la province et causer précisément le mal que l'on prétend vouloir éviter, savoir une séparation ouverte entre l'Église et l'État sur l'éducation¹⁶⁰ ». L'archevêque invitait Mgrs Laflèche et Fabre, qui soutenaient Réticius, à relire un passage de la *Discipline du diocèse de Québec* sur le rôle de l'État en éducation :

« Partir de la condamnation des propositions 45 et 47 du *Syllabus* pour refuser à l'État toute intervention dans l'instruction littéraire et scientifique de la jeunesse, en tant que la fin légitime de la société et le bien commun le demandent; pour stigmatiser comme usurpation sacrilège toute loi civile concernant l'éducation de la jeunesse; pour dire enfin que, par sa constitution divine, l'Église doit avoir seule la direction positive des écoles, même en ce qui concerne les lettres et les sciences naturelles, ce serait méconnaître à la fois la logique et l'enseignement des docteurs les plus autorisés¹⁶¹. »

Les propositions condamnées par le *Syllabus* se lisaient ainsi :

« 45. Toute la direction des écoles publiques dans lesquelles la jeunesse d'un État chrétien est élevée, si l'on en excepte dans une certaine mesure les séminaires épiscopaux, peut et doit être attribuée à l'autorité civile, et cela de telle manière qu'il ne soit reconnu à aucune autre autorité le droit de s'immiscer dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix ou l'approbation des maîtres. »

¹⁵⁸ Réticius, *Réponse aux cinq lettres du R.M. Verreau*, 1880, 76 p.

¹⁵⁹ *Lettres du R.M. Verreau au Courrier de Montréal*, du 29 novembre au 6 décembre 1880, publiées en annexe, *ibid.*, p. 65-76.

¹⁶⁰ Taschereau à Fabre et Laflèche, 15 décembre 1880, AAQ 210A, vol. 33 : 187.

¹⁶¹ Circulaire de Mgr Baillargeon (31 mai 1870), citée par E.-A. Taschereau, *Discipline du diocèse de Québec*, Québec, P.-G. Delisle, 1879, p. 65-66.

« 47. La bonne constitution de la société civile demande que les écoles populaires, qui sont ouvertes à tous les enfants de toutes les classes sociales, et en général que les institutions publiques destinées aux lettres, à l'instruction supérieure et à une éducation plus élevée de la jeunesse, soient affranchies de toute autorité de l'Église, de toute direction et de toute ingérence de sa part, et qu'elles soient pleinement soumises à la volonté de l'autorité civile et politique, suivant le désir des gouvernants et les tendances de l'opinion générale de l'époque. »

Mgr Laflèche répondit que l'hostilité du DIP envers les communautés enseignantes était réelle et que le conflit entre l'Église et l'État, que redoutait Mgr Taschereau, était de toute manière inévitable¹⁶². L'archevêque de Québec ne pouvait pas contredire publiquement le frère Réticius, qui dirigeait une communauté influente et qui bénéficiait de la sympathie d'une grande partie du clergé. Il demanda discrètement au supérieur-général des Frères des Écoles chrétiennes de le rappeler en France, mais sans succès¹⁶³.

Le surintendant montréalais de l'instruction publique, Urgel-Eugène Archambault, présenta au CIP une pétition de 133 instituteurs pour dénoncer « le sentiment de malaise et de défiance qui existe contre les institutions laïques de la province¹⁶⁴ ». Les pétitionnaires demandaient aux évêques de se prononcer sur l'orthodoxie doctrinale de ces deux propositions :

1. L'État n'a pas le droit de faire enseigner les sciences profanes : ce droit est réservé explicitement à l'Église par ces paroles de Notre-Seigneur : « Allez enseigner les nations. »
2. La taxe pour le financement des écoles est contraire à la loi de l'Église.

Mgr Taschereau répondit, au nom de l'épiscopat, que ces deux propositions étaient fausses¹⁶⁵. L'archevêque rejetait ainsi la thèse ultramontaine de l'État hors de l'École : « De ce que Pie IX a condamné une proposition tendant à donner à l'État la direction des écoles à l'exclusion de l'Église, on a faussement conclu que l'Église seule doit avoir cette direction à l'exclusion de l'État. À mon avis, c'est aller de Charybde à Sylla, c'est combattre une erreur en se jetant dans l'erreur opposée¹⁶⁶. »

Mgr Laflèche voulait confier la formation des enseignantes laïques aux communautés religieuses¹⁶⁷. Il reprochait aux écoles normales de l'État d'être coûteuses et de produire relativement peu d'instituteurs ou d'institutrices : 300 pour ces institutions contre 2000 pour les noviciats des communautés enseignantes. Le gouvernement, disait-il, économiserait en fermant les écoles normales et en subventionnant plutôt les communautés

¹⁶² Laflèche à Taschereau, 16 décembre 1880, AAQ 33 CR-II : 28.

¹⁶³ VOISINE, *Les Frères des Écoles chrétiennes au Canada*, vol. II, p. 97.

¹⁶⁴ *Mémoire présenté par les instituteurs laïques catholiques de la province de Québec à leurs Seigneurs les Évêques faisant partie du Conseil de l'Instruction publique*, février 1881, 3 p.

¹⁶⁵ Taschereau à Archambault, 19 mai 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 308-309.

¹⁶⁶ Taschereau à Moreau, 12 février 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 242-243.

¹⁶⁷ Laflèche à Taschereau, 27 mars 1881, AAQ 33 CR-II : 34a.

religieuses. L'évêque de Trois-Rivières demanda la permission d'ouvrir dans son diocèse une école normale féminine sous la direction des Sœurs de l'Assomption¹⁶⁸.

Mgr Taschereau était contre ce projet. D'après lui, les écoles normales devaient être maintenues, car elles étaient le fruit d'une « entente cordiale » entre l'Église et l'État. « N'est-il pas à craindre, écrivait-il, qu'en distinguant les écoles de l'État de celles de l'Église, les premières ne se laïcisent tellement qu'elles nous deviennent hostiles avant longtemps¹⁶⁹? » L'archevêque affirmait que l'esprit et la moralité des écoles normales étaient appréciés et que l'on pouvait facilement corriger leurs défauts, soit leurs coûts élevés et leur cursus trop classique.



Hospice-Anthelme Verreau
Source : Séminaire de Québec



John Jones Ross
Credit: Topley Studio /
Bibliothèque et Archives Canada
/ PA-025339

L'abbé Verreau reprit la plume pour défendre les écoles normales, avec l'accord de Mgr Taschereau¹⁷⁰. Il contesta d'abord les chiffres avancés par Mgr Laflèche, mais il critiqua surtout le principe du contrôle exclusif de l'éducation par l'Église. Le clergé, disait-il, sera toujours forcé de recourir aux laïques pour les classes de commerce et de sciences pratiques. Il devra ainsi exposer ses lacunes au grand jour. Verreau rappelait également que le contrôle du système scolaire par le clergé, sous l'Ancien Régime, n'avait pas empêché la Révolution de 1789.

Les évêques étaient divisés, mais la majorité adopta au CIP une résolution en faveur du maintien des écoles normales (22 octobre 1882). Le premier ministre du Québec, John Jones Ross, proposa néanmoins, en 1884, d'abolir les écoles normales et de confier la formation des maîtres aux collèges et aux couvents. Issu de la région de Trois-Rivières et ami de Mgr Laflèche, Ross se rattachait à l'aile ultramontaine du parti conservateur. Mais le premier ministre agissait sans doute par soucis d'économie plutôt que par ultramontanisme¹⁷¹. Notons que les politiciens « ultramontains » étaient généralement plus opportunistes que doctrinaires, à l'exception du sénateur F.-X.-A. Trudel.

Mgr Taschereau s'opposa au projet de Ross : « Toutes les nations civilisées ont à présent des écoles normales érigées et maintenues à grand frais, notre province ne doit pas se signaler en abolissant les siennes¹⁷². » L'archevêque suggéra qu'un sous-comité du CIP étudiât la question. Le

¹⁶⁸ Mgr Laflèche, *Mémoire appuyant la demande d'une École Normale dans la Ville des Trois-Rivières*, 1881, 3 p.

¹⁶⁹ Taschereau à Laflèche, 29 mars 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 267-268.

¹⁷⁰ H.-A. Verreau, *Réponse au second mémoire de Mgr l'évêque des Trois-Rivières*, Montréal 1881, 69 p. Taschereau à Verreau, 10 mars 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 544.

¹⁷¹ Kenneth MUNRO, « John Jones Ross », DBC en ligne.

¹⁷² Taschereau à A. Racine, 17 avril 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 418-419.

sous-comité était présidé par le grand-vicaire Cyrille Légaré, en l'absence de Mgr Tasche-reau qui se trouvait alors à Rome, et composé de Mgrs Laflèche, Duhamel et Langevin, et des laïcs Ouimet, Belleau, Jetté et Chauveau. L'abbé Verreau défendit de nouveau les écoles normales contre les « préjugés populaires¹⁷³ ». Le sous-comité conclut que les écoles normales répondaient aux besoins de la province. Le premier ministre Ross abandonna son projet, à la satisfaction de l'archevêque de Québec.

En 1883, une Commission royale d'enquête examina la gestion financière de la CECM, accusée de mauvaise administration. Lors des audiences, on discuta également de la valeur respective des enseignants laïques et religieux. Les ultramontains proposaient de confier la direction de toutes les écoles publiques aux communautés religieuses, qui leur paraissaient plus compétentes et moins dépensières¹⁷⁴. Cette discussion publique fournit à l'abbé Verreau l'occasion d'exposer sa vision du rôle de l'État en éducation¹⁷⁵.

Selon Verreau, la rivalité entre laïcs et religieux suscitait une saine émulation et renforçait à long terme la position de l'Église, car un système scolaire exclusivement religieux risquait de provoquer une réaction anticléricale. Par ailleurs, Verreau émettait des doutes sur la qualité de l'enseignement technique des Frères des Écoles chrétiennes : « La règle d'un ordre enseignant peut parfois nuire à un système particulier d'enseignement. (...) Il peut y avoir des parties techniques où le religieux et le laïque, chacun de son côté, réussiront mieux l'un que l'autre¹⁷⁶. » Verreau affirme que selon saint Thomas d'Aquin, l'enseignement des sciences spéculatives est du ressort exclusif de l'Église, mais que l'État peut diriger l'enseignement des sciences pratiques. Les écoles laïques peuvent enseigner les matières profanes, à condition que le clergé conserve un droit de regard sur les conséquences religieuses et morales des disciplines profanes, comme les sciences physiques par exemple. L'abbé Verreau cite un document préparatoire du Premier Concile du Vatican qui disait : « On ne doit pas nier au pouvoir laïque le droit de pourvoir à l'instruction dans les lettres et les sciences pour atteindre sa fin légitime et le bien de la société (...) Mais il faut réclamer pour l'Église l'autorité de diriger les écoles autant que le demande la fin même de l'Église (...) et le devoir de veiller à la foi et aux mœurs chrétiennes de la jeunesse catholique (...)»¹⁷⁷

L'abbé Verreau s'amuse ensuite à faire une leçon d'ultramontanisme aux ultramontains. C'est à l'évêque, dit-il, et non aux laïcs, par journaux interposés, qu'il revient de juger si l'État empiète sur les droits de l'Église ou des familles en matière d'éducation.

¹⁷³ H.-A. Verreau, *États de services de l'École Normale Jacques-Cartier (1857-1884)*, s.l.s.d., 24 p.

¹⁷⁴ *L'éducation ou la grande question sociale du jour. Recueil de documents propres à éclairer les gens de bonne foi*, Montréal, Imprimerie de L'Étendard, mai 1886, 262 p.

¹⁷⁵ H.-A. Verreau, *Témoignage devant la Commission royale*, Montréal, 1883, 220 p.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 18-22.

¹⁷⁷ « Projet de Constitution de l'Église : XV) De quelques droits particuliers de l'Église dans ses rapports avec la société civile (annotation 47^e) », cité dans *ibid.*, p. 171-172.

Or Mgr Fabre approuve le régime scolaire actuel. Les fidèles doivent donc se soumettre aux autorités ecclésiastiques en cessant de critiquer le DIP et la CECM. Verreau voulait assommer ses adversaires avec un argument d'autorité cléricale, comme le faisaient si souvent les catholiques libéraux lorsqu'ils se sentaient en position de force. Pour sa part, le sénateur Trudel soutenait que les laïcs avaient le droit de critiquer les lois scolaires, même lorsqu'elles étaient approuvées par les évêques, et ce en vertu du principe de l'autorité des pères de famille sur l'éducation de leurs enfants. Mais Verreau qualifiait de « laïcisme rampant » cette idée d'autonomie du laïcat dans l'Église. Il comparait les ultramontains aux « pharisiens [qui], malgré le grand zèle qu'ils affectaient pour la pure doctrine, conduisaient leurs frères à l'abîme¹⁷⁸ ».

Les ultramontains admettaient eux aussi que l'État pouvait jouer un certain rôle en éducation pour sa fin légitime et le bien de la société, mais ils restreignaient davantage la portée de ce principe. À leurs yeux, le rôle de l'État se limitait à soutenir les écoles dirigées par les congrégations religieuses, les familles ou les corporations. L'État pouvait diriger des écoles militaires ou administratives, liées à sa fonction de gardien de l'ordre public, mais sans plus. Jules-Paul Tardivel soulignait que l'État enseignant était une idée inconnue sous l'Ancien Régime puisque les rois de France n'avaient jamais consacré de budget à l'éducation¹⁷⁹. Mais aujourd'hui, disait-il, le principe de l'étatisme scolaire s'est malheureusement infiltré dans l'esprit des catholiques les plus sincères : « Il y en a parmi nous, sans doute, qui repoussent les dernières conséquences de la fausse doctrine de l'État enseignant, qui condamnent ce qui se passe en France et en Belgique, qui dénoncent le laïcisme. Mais parmi ceux-là, peu sont logiques, peu voient la racine du mal, peu seraient prêts à combattre le principe erroné d'où découlent tous les abus. Nous sommes si habitués, ici comme ailleurs, à voir l'État se mêler de l'éducation de nos enfants, que nous avons fini par croire que c'est dans l'ordre¹⁸⁰. »

Le rapport de la Commission royale d'enquête conclut que la CECM était mal gérée et que tous les commissaires devaient être remplacés¹⁸¹. Mais il évita de se prononcer sur la valeur respective des écoles religieuses et laïques. Il recommanda simplement de maintenir ces deux types d'écoles. Le gouvernement refusa de publier ce rapport qui éclaboussait trop le DIP¹⁸².

Mgr Taschereau ne s'est pas mêlé de l'affaire de la CECM, qui ne touchait que le diocèse de Montréal. Mais une autre controverse montre que l'archevêque avait les mêmes idées que l'abbé Verreau sur le rôle de l'État en éducation. Les ultramontains

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷⁹ M. Desplagnes, *Revue catholique des Institutions et du Droit*, cité par Tardivel dans *L'éducation ou la grande question sociale du jour*, p. xvi-xix.

¹⁸⁰ Jules-Paul Tardivel, *La Vérité*, 7 décembre 1883, dans *ibid.*, p. xxii.

¹⁸¹ *Rapport de la Commission royale du 4 janvier 1883 sur les écoles de la cité de Montréal*, 30 juin 1883, dans Savaète, *Vers l'abîme*, tome VIII, p. 148-165.

¹⁸² LABARRÈRE-PAULÉ, *op. cit.*, p. 352-353.

s'opposaient à l'établissement par l'État d'un fonds de retraite pour les enseignants parce que cela réduisait les instituteurs au rang de fonctionnaires¹⁸³. Le premier ministre Ross consulta l'archevêque de Québec sur ce point. Mgr Taschereau lui répondit que les propositions 45 et 47 du *Syllabus* n'interdisaient pas à l'État de jouer un certain rôle en matière d'éducation. Il ajoutait que l'encyclique *Immortale Dei* (1885) reconnaissait même le rôle éducatif de l'État, à condition que les écoles publiques pourvoient également à la formation religieuse et morale de la jeunesse : « De ce que certains États abusent de leur pouvoir et tyrannisent l'Église (...), écrivait l'archevêque, il ne s'ensuit nullement qu'il faille nier à l'État tout droit dans l'École. S'il faut nier tous les pouvoirs dont l'État peut abuser, il faudrait abolir tout pouvoir législatif, judiciaire et administratif. L'anarchie deviendrait l'état normal du genre humain¹⁸⁴. » Taschereau soulignait que « notre système d'éducation a été admiré à Rome [et que] de hauts personnages y ont aussi exprimé leur étonnement lorsque je leur ai dit qu'il y avait des catholiques qui voulaient mettre l'État hors de l'École, et qui traitaient de maçonniques nos lois d'éducation¹⁸⁵ ». Celles-ci ne sont sûrement pas parfaites, disait-il, « mais le temps, l'expérience et la bonne entente entre l'Église et l'État donnent lieu d'espérer qu'on pourra au moins se rapprocher de cet idéal, que l'on n'atteindra jamais¹⁸⁶ ».

La presse ultramontaine continua néanmoins d'accuser le DIP de laïcisme. Mgr Taschereau protesta contre un article du *Journal des Trois-Rivières* qui affirmait que les lois scolaires de la province de Québec se rapprochaient de l'idéal maçonnique¹⁸⁷. L'archevêque considérait que le système scolaire québécois reposait, au contraire, sur l'idée religieuse. Toutes les écoles étaient confessionnelles, les évêques et des laïcs bien disposés siégeaient au Conseil de l'Instruction publique, les commissions scolaires étaient élues par les pères de famille, les curés avaient un droit de regard sur le choix des manuels et ils supervisaient l'enseignement du catéchisme. « Cet état de choses, conclut Taschereau, ne plaît pas à certains catholiques qui, voulant absolument chasser l'État de l'École, ne réussiront ici qu'à obtenir ce qui est arrivé en Europe, où c'est l'État qui a chassé l'Église¹⁸⁸. »

Dans les années 1880, l'harmonie qui régnait entre l'Église et l'État au Québec contrastait avec les durs conflits qui opposaient les deux puissances en Europe continentale. Dans ce contexte, le discours ultramontain pouvait paraître excessif. Le gouvernement du Québec entendait maintenir un système scolaire entièrement confessionnel. Mais le DIP ne se considérait pas comme un simple auxiliaire de l'Église. Il voulait rester

¹⁸³ Réticius, *Aux honorables membres du Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique*, 14 septembre 1884, p. 25-27.

¹⁸⁴ Taschereau à Ross, 14 septembre 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 335-337.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Journal des Trois-Rivières*, 5 février 1885; Taschereau à Simeoni, 5 mars 1885, AAQ 210A, vol. 34 : 641-642.

¹⁸⁸ *Ibid.*

maître des programmes, des manuels et de la formation pédagogique. Le rôle éducatif de l'État était certes limité, mais son principe était admis par les fonctionnaires du DIP, en accord avec des hommes d'Église influents comme Mgr Taschereau et l'abbé Verreau. Or les ultramontains soutenaient que le principe de l'étatisme scolaire était condamné par le *Syllabus*, et ils craignaient que la reconnaissance de ce principe n'ouvre éventuellement la porte à l'école neutre par la logique suivante : si la constitution exige que l'État soit non confessionnel, comme c'était le cas au Canada depuis 1852, les écoles qui relèvent de l'État deviendront, tôt ou tard, non confessionnelles.

La crainte des ultramontains était-elle fondée? André Labarrère-Paulé affirme que les ultramontains assimilaient à tort les défenseurs de l'enseignement laïque au Québec avec les partisans du laïcisme en France. Mais il reconnaît néanmoins que « les anti-laïques avaient quelques raisons de s'inquiéter¹⁸⁹ ». Cet historien souligne que la conférence de Jean-Baptiste Cloutier constituait une véritable « révolution silencieuse » parce qu'elle ne parlait pas des droits de l'Église en matière d'éducation¹⁹⁰. Il constate la présence d'une « minorité laïciste » parmi les instituteurs canadiens-français de ce temps¹⁹¹. Ruby Heap conclut également que les ultramontains dénonçaient un « laïcisme imaginaire », mais sa thèse démontre pourtant que l'épiscopat et le DIP étaient souvent à couteaux tirés¹⁹². Pourquoi? Quant à Jean-Pierre Charland, il constate que le « concordat scolaire » de 1875 ne mit pas fin à tous les conflits entre les deux puissances, et il affirme que les projets de lois scolaires du gouvernement Chapleau visaient à rétablir la prépondérance de l'État en matière d'éducation¹⁹³.

Tout comme les ultramontains, Mgr Taschereau rejetait l'étatisme et le laïcisme scolaires. Mais l'archevêque de Québec préférait établir avec l'État une « entente cordiale » au lieu d'essayer vainement de « chasser l'État hors de l'École ». Il craignait de « pousser à bout » les hommes politiques « biens disposés ». Il admettait que le régime scolaire de la province de Québec était imparfait, mais il espérait l'améliorer progressivement, tout en partant du principe que l'on n'atteindrait jamais l'idéal de l'autorité absolue de l'Église sur l'école. Il reconnaissait à l'État un certain rôle en matière d'éducation, « en tant que la fin légitime de la société et le bien commun le demandent ». Il justifiait le maintien du statu quo par un argument d'autorité : l'approbation des lois scolaires du Québec par l'épiscopat et le Saint-Siège.

¹⁸⁹ LABARRÈRE-PAULÉ, *op. cit.*, p. 349.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 333.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 354.

¹⁹² Ruby HEAP, *L'Église, l'État et l'éducation au Québec (1875-1898)*, mémoire de M.A. (histoire), Université McGill, 1978, 531 p.

¹⁹³ Jean-Pierre CHARLAND, *L'entreprise éducative au Québec (1840-1900)*, Québec, PUL, 2000, p. 112-116.

Nous pouvons faire un certain parallèle entre le Québec et la Belgique sur la question scolaire. Les catholiques belges devaient affronter un État anticlérical, ce qui n'était pas le cas pour les catholiques canadiens-français. Mais le clergé belge était divisé, comme le clergé québécois, en deux tendances. Les ultramontains comme Mgr Dumont (Tournai) voulaient ériger un réseau d'écoles catholiques indépendant de l'État, tandis que les catholiques libéraux comme le cardinal Sterckx (Malines) préféraient collaborer avec l'État pour que l'Église puisse conserver une certaine place dans les écoles publiques¹⁹⁴. Or la politique scolaire de Mgr Taschereau ressemblait un peu à celle du cardinal Sterckx. Elle reposait sur le principe catholique libéral de l'autonomie et de la collaboration des deux puissances, plutôt que sur le principe ultramontain de la primauté de l'Église sur l'État.

* * *

De 1877 à 1886, Mgr Taschereau remporta toutes ses batailles contre Mgr Laflèche grâce au soutien indéfectible du Saint-Siège. Les ultramontains affirmaient défendre les « pures doctrines romaines », mais ils étaient continuellement désavoués par Rome. L'ultramontanisme restait sans doute populaire dans le bas-clergé et parmi les laïcs militants, mais cette école de pensée était en perte de vitesse parmi les classes dirigeantes de l'Église et de l'État. L'élévation de l'archevêque de Québec au cardinalat, le 7 juin 1886, sembla consacrer le triomphe du catholicisme libéral au Canada français.

¹⁹⁴ Aloïs SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867)*, vol. I : *L'Église et l'État*, Éditions Scaldis, Wetteren (Belgique), 605 p.

CHAPITRE VII

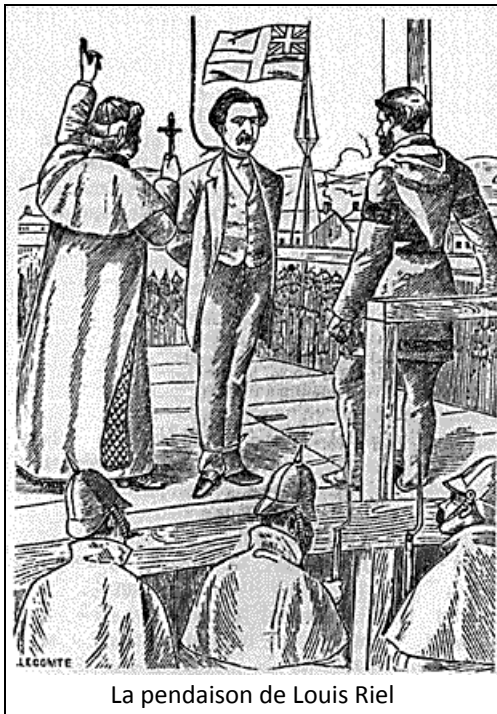
LA POURPRE CARDINALICE

Elzéar-Alexandre Taschereau fut le premier canadien à être élevé au rang de cardinal (1886). Cet honneur paraissait couronner son œuvre et montrer que le Saint-Siège approuvait sa politique modérée. Pourtant, le cardinal subira par la suite des revers dans les dossiers de l'érection de l'archevêché de Montréal (1886), du règlement de la question des biens des jésuites (1888), et de l'autonomie de la Succursale de l'Université Laval (1891). Toutefois, ces litiges n'avaient pas vraiment de portée idéologique. Ils découlaient d'une simple rivalité, plus « normale », entre régions ou entre instituts religieux. Les querelles n'opposaient plus tellement les ultramontains et les catholiques libéraux. Les débats se faisaient maintenant entre catholiques libéraux. Et c'est dans ce nouveau contexte que le Saint-Siège accepta de reconnaître les droits de Montréal contre Québec.

LE CARDINALAT ET L'AFFAIRE RIEL

Depuis 1884, plusieurs personnes manœuvraient dans les coulisses du Vatican en faveur de l'élévation au cardinalat de Mgr Taschereau : les cardinaux Massarenti (Secrétairerie) et Jacobini (Propagande), les évêques Moreau (Saint-Hyacinthe), Gravel (Nicolet), Racine (Sherbrooke) et Racine (Chicoutimi), les abbés Henri-Raymond Casgrain (Séminaire de Québec) et Cyrille Légaré (archevêché de Québec), et même François Langelier, le maire (libéral) de Québec¹.

¹ Mgr Henri Têtu, *La Semaine religieuse de Québec*, 29 mai, 5 juin et 12 juin 1909, cité dans Arthur Savaète, *Voix canadiennes : Vers l'abîme*, tome VI, Paris, 1912, p. 504-513; Charles Langelier, *Souvenirs politiques de 1878 à 1890. Récits, études et portraits*, Québec, Imprimerie Dussault et Proulx, 1909, p. 245-247; Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome V : *Riel*, Montréal, Bernard Valiquette, 1941, p. 132, 143, 179-184 et 192-194.



La pendaison de Louis Riel

En 1886, le gouvernement canadien ajouta sa voix aux requérants². Il semble que le premier ministre John A. Macdonald et son lieutenant québécois, Joseph-Adolphe Chapleau, voulaient détourner l'attention des Canadiens français de l'affaire Riel en l'orientant vers une grandiose cérémonie religieuse. C'était une stratégie politique aussi ridicule qu'inefficace. Quoi qu'il en soit, Macdonald sollicita l'appui du premier ministre britannique, Lord Robert Cecil de Salisbury, du leader politique des catholiques d'Angleterre, le duc de Norfolk, et des cardinaux anglais John Howard (Propagande) et Henry Manning (Westminster). Il fut même question de solliciter une recommandation de la reine Victoria, mais le Saint-Siège fit savoir que l'intervention d'une souveraine protestante ne plairait guère au pape. Tout

ceci prouve du moins que l'archevêque de Québec était bien apprécié dans les milieux politiques anglo-saxons.

Les évêques du Québec avaient approuvé le soulèvement des Métis de la Rivière-Rouge en 1869-1870, car le gouvernement provisoire de Louis Riel avait alors un caractère légal et légitime³. L'archevêque de Saint-Boniface, Mgr Alexandre-Antonin Taché, qui était à Rome pour participer au Concile du Vatican, fut rappelé d'urgence au Canada pour servir de médiateur entre les Métis et le gouvernement fédéral. Il réussit à calmer les esprits. Macdonald et Cartier promirent à Mgr Taché d'amnistier les « rebelles », mais cette promesse ne fut pas tenue. En 1874, Mgr Taschereau demanda au nouveau gouvernement fédéral une amnistie pour les Métis, en accord avec tous les évêques du Canada et malgré les réticences de Mgr Lynch (Toronto)⁴. Le premier ministre libéral Alexander Mackenzie refusa de la même manière que son prédécesseur conservateur. En 1885, l'épiscopat québécois condamna la seconde rébellion des Métis, celle de la

² Daniel C. Lyne, « Sir John A. Macdonald and the Appointment of Canada's First Cardinal », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 2, n° 4 (novembre 1967), p. 58-60.

³ A.G. MORICE, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien, du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)*, vol. II, livre V : *Troubles à la Rivière-Rouge*, Montréal, Granger, 1912, p. 133-141; Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome I : *George-Étienne Cartier*, Montréal, Bernard Valiquette, 1941, p. 140-146.

⁴ Taschereau aux évêques de la province, 20 novembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 41; au Gouverneur-Général Dufferin, novembre et 11 décembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 46 et 67; à Mgrs Lynch (Toronto) et Connolly (Halifax), 19 novembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 40; à Lynch, 25 novembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 48; à Taché, 7 décembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 60.

Saskatchewan⁵. Sombrant dans la folie, Louis Riel se prenait alors pour le prophète d'une Nouvelle Église. Deux missionnaires oblats furent tués par des Indiens, alliés aux Métis. Riel condamna lui-même un missionnaire à mort, mais heureusement sans le faire exécuter. Mgr Taschereau approuva l'envoi de l'armée contre les Métis et il fit chanter un *Te Deum* dans toutes les églises de son diocèse à la fin du conflit⁶.

L'archevêque avait donc soutenu la politique répressive de Macdonald dans la rébellion de la Saskatchewan, mais il ne fit rien pour contrer le mouvement nationaliste et anti-conservateur qui agita la province de Québec après la pendaison de Louis Riel⁷. Certains évêques se portèrent à la défense du gouvernement. Mgrs Fabre, Moreau et Gravel profitèrent de la promulgation de l'encyclique *Immortale Dei* pour publier un commentaire qui dénonçait « l'esprit révolutionnaire des manifestations riellistes⁸ ». Mais le mandement de Mgr Taschereau qui accompagnait le texte du pape Léon XIII ne faisait aucune allusion au mouvement de protestation⁹. Mgr Laflèche garda lui-même le silence sur l'agitation rielliste. Pour une fois, les deux prélats s'accordaient, mais pour des raisons différentes. Taschereau pensait que l'effervescence populaire se calmerait rapidement, alors que Laflèche craignait que les libéraux ne profitent du sentiment nationaliste. Paradoxalement, ce sont les deux évêques généralement considérés comme les plus « politiques » qui voulaient éloigner l'Église des éphémères remous de l'opinion publique et des vaines luttes partisans.



Mgr Taschereau ne semble pas avoir montré aucune complaisance envers le gouvernement dans l'affaire Riel. On aurait tort d'expliquer son élévation au cardinalat par une quelconque manœuvre du premier ministre Macdonald. Par ailleurs, la stratégie de diversion du gouvernement n'eut aucun succès. Le parti conservateur a perdu les élections provinciales de 1886, et l'opposition libérale a remporté une majorité de sièges au Québec lors des élections fédérales de 1887. Macdonald et Chapleau payèrent donc le prix politique du gibet de Regina. Mais de toute manière, le Saint-Siège ne tenait certainement pas compte des intérêts électoraux du parti conservateur canadien dans les nominations au Sacré Collège.

⁵ A.-G. MORICE, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien, du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)*, vol. II, livre VII : *La rébellion de la Saskatchewan*, Montréal, Granger et frères, 1912, p. 365-368; Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome V : *Riel*, Montréal, Bernard Valiquette, 1941, p. 24-26.

⁶ Mgr Taschereau, Circulaire au clergé, 2 avril et 22 juillet 1885, *MEQ*, vol. 6 : 477 et 488.

⁷ Robert RUMILLY, *Mgr Laflèche et son temps*, Montréal, B.D. Simpson, 1945, p. 293-318.

⁸ *Ibid.*, p. 297.

⁹ Mgr Taschereau, Mandement promulguant l'encyclique *Immortale Dei miserentis opus* sur la constitution chrétienne des États, 25 décembre 1885, *MEQ*, vol. 6 : 507-514.

En revêtant Mgr Taschereau de la pourpre cardinalice, le Saint-Père voulait surtout honorer la nouvelle puissance du Canada, la fidélité religieuse des Canadiens français, l'ancienneté du diocèse de Québec et la valeur personnelle de l'archevêque¹⁰.

En fait, la nomination du cardinal Taschereau s'inscrit plutôt dans le cadre d'une solution globale des problèmes ecclésiastiques canadiens. La Propagande voulait ériger Montréal en archevêché pour favoriser l'autonomie de la Succursale de l'Université Laval¹¹. Elle voulait également ériger Ottawa en archevêché pour résoudre un conflit de frontières diocésaines entre le Québec et de l'Ontario. La création de ces nouvelles provinces ecclésiastiques réduisait l'autorité du siège métropolitain de Québec sur l'Église canadienne-française. Mais avec sa diplomatie habituelle, le Saint-Siège décida d'élever Mgr Taschereau au cardinalat pour lui faire mieux accepter une certaine perte d'influence.

L'archevêque de Toronto souhaitait depuis longtemps rattacher la partie ontarienne du diocèse d'Ottawa à son propre siège métropolitain, sous prétexte que la ville d'Ottawa était située dans la province civile de l'Ontario. Mgr Taschereau était contre ce projet, bien que l'Église cherchât habituellement à conformer ses divisions ecclésiastiques à celles de l'administration civile¹². Mais l'archevêque de Québec n'entendait rien céder de son autorité. Son désir de contrôle pouvait même défier le bon sens géographique. Mgr Taschereau alla jusqu'à demander à Rome de rattacher le nouveau diocèse de Vancouver à la province ecclésiastique de Québec¹³.

Selon Taschereau, la création de l'archevêché de Montréal risquait de briser l'unité de l'épiscopat canadien-français : « D'ici plusieurs années, il y aura des questions communes à toute la province civile de Québec, par exemple celle de l'influence indue; et si une province ecclésiastique demande une chose et l'autre province une autre, rien ne pourra se faire. Tant que nous ferons partie d'une seule province, nous aurons au moins plus d'occasions de nous consulter et de nous entendre¹⁴. »

Pourtant, la majorité des évêques du Québec approuvaient le projet de création de la province ecclésiastique de Montréal; et Mgr Taschereau dut se rallier à leur opinion, après de longues discussions (1879-1886)¹⁵. Mais l'archevêque insistait pour que cette division ne changeât rien au statut de l'Université Laval et de sa Succursale montréalaise¹⁶. La défense de son *alma mater* restait encore sa première préoccupation.

¹⁰ Allocution de Léon XIII, 7 juin 1886, dans Thomas-Étienne Hamel, *Le premier cardinal canadien. Souvenirs de 1886*, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1886, p. 35-37.

¹¹ Jean-Pierre JOLIN, *Mgr Édouard-Charles Fabre et le diocèse de Montréal, la question d'un coadjuteur à l'évêque de Montréal (1872-1873) et la question de l'érection de Montréal en archevêché (1879-1887) : aperçu des relations inter-épiscopales*, mémoire de M.A. (histoire), Université McGill, 1972, p. 43-46.

¹² Taschereau à Lynch, 17 mai 1873, AAQ 210A, vol. 30 : 505; à Duhamel, 6 décembre 1874, AAQ 210A, vol. 31 : 60.

¹³ Taschereau au Saint-Père, 23 octobre 1871, AAQ 210A, vol. 30 : 66.

¹⁴ Taschereau à Fabre, 6 juillet 1881, AAQ 210A, vol. 33 : 356.

¹⁵ JOLIN, *op. cit.*, p. 59-67.

¹⁶ Taschereau à Simeoni, 6 mai 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 275 (traduit du latin).

Le pape Léon XIII éleva Mgr Taschereau au cardinalat le 7 juin 1886 et il érigea l'archidiocèse de Montréal le 13 juin 1886. La proximité chronologique des deux décrets semble montrer qu'ils étaient liés. Le Saint-Siège élevait Mgr Taschereau d'un côté pour mieux le rabaisser de l'autre.

Quoiqu'il en soit, les fêtes cardinalices furent grandioses¹⁷. Au banquet, le cardinal Taschereau fit l'éloge des libertés politiques et de la tolérance religieuse de l'empire britannique, en reprenant la thèse classique, mais fort discutable, de la « Conquête providentielle » selon laquelle le Bon Dieu aurait voulu que le Canada soit conquis par l'Angleterre pour lui épargner les affres de la Révolution française¹⁸ :

« (...) et le Canada, après une résistance héroïque, passera sous la domination de l'Angleterre. (...) Console-toi, pauvre famille orpheline, la Providence veille sur toi, et ce sera précisément cette douloureuse séparation qui fera ton salut et ton bonheur. La France sera bouleversée de fond en comble (...). Pendant ce temps, la famille canadienne aura sans doute ses jours d'épreuves et de luttes, mais à la tempête succédera le calme; elle grandira avec une rapidité étonnante; (...) et tout cela parce que sous l'égide de la puissante Angleterre, elle jouira de toute la liberté religieuse et politique qu'il est possible de désirer. Elle vivra en profonde paix avec les autres familles de diverses origines et de différentes croyances, et participera aux avantages que l'union et la concorde produisent infailliblement¹⁹. »

Pour sa part, l'abbé Thomas-Étienne Hamel louangeait la sagesse politique de l'archevêque de Québec, qui « a vu ses idées recevoir la plus haute approbation de la cour romaine²⁰ ».

Mais l'évêque de Trois-Rivières brilla par son absence²¹. Le cardinal Taschereau lui remettra la monnaie de sa pièce en refusant d'assister aux noces d'argent de Mgr Laflèche, en 1892. Mais il faut dire, à sa décharge, que la santé du cardinal s'était alors gravement détériorée.

Les ultramontains durent encaisser leur défaite en silence. Arthur Savaète exprimait sans doute leur sentiment lorsqu'il écrivit : « Rome céda à la poussée libérale. Taschereau fut chapeauté sur terre, alors que paisiblement, sa digne victime (Laflèche) tressait pour le ciel incorruptible sa couronne de prédestiné²². »

¹⁷ Thomas-Étienne Hamel, *Le premier cardinal canadien. Souvenirs de 1886*, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1886, 299 p.; RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, tome V, p. 179-185.

¹⁸ Lionel GROULX, « La Providence et la Conquête anglaise de la Nouvelle-France », *Notre maître le passé*, tome 3, Ottawa, Alain Stanké, coll. Québec 10/10, 1978, p. 125-164.

¹⁹ Mgr Taschereau, dans Hamel, *Le premier cardinal canadien*, p. 161-162.

²⁰ Hamel, *op. cit.*, p. 29.

²¹ RUMILLY, *Mgr Laflèche et son temps*, p. 302.

²² Savaète, *Vers l'abîme*, tome VI, p. 504.

LES BIENS DES JÉSUITES

La pénible affaire des biens des jésuites assombrit les dernières années de l'épiscopat actif du cardinal Taschereau²³. En 1800, le gouvernement colonial britannique avait saisi les biens des jésuites, constitués d'environ 880 000 arpents de terres. Les évêques de Québec avaient réclamé à plusieurs reprises la restitution des biens ou une compensation financière, mais sans succès. Au fil du temps, les terres avaient été concédées à des colons. Le produit des ventes était déposé dans un fonds spécial appelé « caisse des biens des jésuites », ce qui facilitait la réclamation de l'Église. Le gouvernement admettait que la saisie avait été injuste. Il admettait également que les biens des jésuites devaient être consacrés à des œuvres d'éducation pour respecter les intentions des donateurs, et il promettait d'allouer éventuellement ces sommes aux institutions scolaires.

Après la Confédération de 1867, la caisse des biens des jésuites fut confiée à la province de Québec en vertu de ses compétences constitutionnelles sur l'éducation et sur la propriété privée. On pouvait penser que l'État provincial, majoritairement catholique, réglerait facilement ce litige en faveur de l'Église. Mais les premiers ministres du Québec craignaient de heurter l'opinion publique anglo-protestante, qui était encore imprégnée d'antipapisme et d'anti-jésuitisme²⁴. De plus, l'archevêque de Québec et la Compagnie de Jésus se disputaient l'éventuelle indemnité, et le gouvernement ne voulait pas s'immiscer dans cette querelle interne de l'Église.

Rappelons que la Compagnie de Jésus avait été supprimée par le pape en 1773. Les jésuites du Canada furent alors officiellement réduits par l'évêque de Québec, Mgr Jean-Olivier Briand, au rang de prêtres diocésains. Mais l'évêque leur permit de continuer leur vie commune, de suivre leur règle et de conserver leurs biens. Toutefois, les jésuites n'avaient plus le droit de recruter de nouveaux membres. On laissait donc cet ordre disparaître par attrition et en douceur. Le gouvernement colonial du Bas-Canada profita de la mort du dernier jésuite canadien, en 1800, pour saisir les biens de la Compagnie sous prétexte de déshérence. Ce motif était injuste, voire illégal, parce que l'héritage devait revenir au patrimoine commun de l'Église, en l'occurrence au diocèse de Québec. En 1814, le Saint-Siège restaura la Compagnie de Jésus. Mgr Bourget invita des jésuites français à s'installer dans son diocèse. La Compagnie de Jésus se fit incorporer au Canada en 1842 et elle fonda le Collège Sainte-Marie à Montréal en 1848. Mais le retour des jésuites au pays soulevait une épineuse question juridique: la Compagnie de Jésus, incorporée au Canada en 1842, prolongeait-elle la personnalité morale de la

²³ Roy C. DALTON, *The Jesuit's Estates Question (1760-1888). A Study of the Background for the Agitation of 1889*, Toronto, Study of University Press, coll. Canadian Studies in History of Government, 1968, 201 p.

²⁴ Taschereau aux évêques de la province, 15 mai 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 496-497.

société qui avait été supprimée en 1773, ou constituait-elle une nouvelle corporation? L'éventuelle indemnité devait être versée aux jésuites dans le premier cas, mais à l'archevêché de Québec dans le second.

Le jésuite Antoine-Nicolas Braun soutenait que le bref de suppression de 1773 n'avait pas été promulgué au Canada à la suite d'un accord entre Mgr Briand et le gouverneur Guy Carleton²⁵. La société avait d'ailleurs conservé ses biens et maintenu *de facto* sa vie communautaire. Braun en concluait que la Compagnie de Jésus, établie au Canada en 1842, n'était pas une nouvelle corporation, mais la continuité de la société fondée par saint Ignace de Loyola. Et de toute manière, un indult pontifical du 19 avril 1871 permettait aux jésuites de réclamer les biens saisis en 1800. Le débat sur la personnalité juridique de la Compagnie de Jésus était donc théorique. Qu'elle soit ancienne ou nouvelle, c'est à cette société que le Saint-Siège avait confié la mission de réclamer une indemnité au gouvernement. Mgrs Bourget et Laflèche étaient du même avis²⁶. Le Père Braun dénonçait au passage les « faux principes » et la « prudence excessive » de certains catholiques : « Au Canada, le plus grand obstacle à la restitution des biens des jésuites est venu, non pas tant de l'opposition des protestants, que de la funeste influence des principes gallicans et libéraux. (...) il faut avouer qu'il y a parmi nous des chrétiens trop faciles, prêts à sacrifier avec une espèce de bonne foi les principes les plus sacrés, sous prétexte que l'on irriterait des hommes bien disposés envers l'Église²⁷. »

En revanche, l'archevêque de Québec affirmait qu'une lettre de Mgr Briand, déposée aux archives de la Propagande, prouvait que la bulle de suppression avait été signifiée aux jésuites du Canada, qui s'étaient alors remis à l'entière disposition de l'ordinaire²⁸. Mgr Taschereau soutenait que la Compagnie de Jésus n'était pas civilement reconnue au Canada. Les seules institutions jésuites légalement incorporées étaient le Collège Sainte-Marie à Montréal et la Mission Notre-Dame à Québec.

Les deux thèses se défendaient, car le bref de suppression de 1773 avait été promulgué *de jure* sans être appliqué *de facto* au Canada. Le Saint-Siège ne crut pas nécessaire de trancher cette question juridique. Mais il n'a guère facilité la solution du litige en accordant successivement aux jésuites (1871), puis à l'archevêque (1884), et de nouveau aux jésuites (1888), un indult pour négocier une entente avec le gouvernement.

²⁵ Antoine-Nicolas Braun, *Mémoire sur les biens des jésuites en Canada, par un jésuite*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1874, 158 p.

²⁶ Laflèche à Taschereau, 3 février 1871, AAQ 33 CR-I : 165a; Bourget à Taschereau, 31 mars 1874, AAQ 26 CP-II : 225.

²⁷ Braun, *Mémoire...*, p. 110 et 134.

²⁸ Taschereau à Simeoni, 12 avril 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 265-267.

Les querelles doctrinales jouèrent probablement un rôle secondaire dans ce litige. Le cardinal Taschereau n'oubliait sûrement pas les sorties des jésuites Antoine-Nicolas Braun et Anicet Ponche contre le « libéralisme de Québec »²⁹. Il craignait que le Collège Sainte-Marie n'utilise l'indemnité pour fonder une université indépendante à Montréal. Mais Taschereau semblait surtout vouloir récupérer les biens des jésuites pour soutenir financièrement l'Université Laval³⁰.

Pourtant, Mgr Taschereau appuyait en 1874 la réclamation des jésuites, contrairement à Mgr Langevin qui pensait que les jésuites « aspirent à devenir riches en Canada, pour nous dominer tous »³¹. Le premier ministre du Québec, Pierre Boucher de Boucherville, était favorable aux jésuites, mais il hésitait à régler l'affaire à cause de « l'élément protestant qui est autour de nous, et même au-dessus de nous, à Ottawa et à Londres »³². Après l'expiration de l'indult accordé par le Saint-Siège aux jésuites (juillet 1875), Mgr Taschereau réclama de nouveau un remboursement, mais au bénéfice de l'épiscopat plutôt que de la Compagnie de Jésus. L'archevêque insistait sur le fait que la Compagnie de Jésus n'était pas légalement incorporée dans la province de Québec³³. Durant sa mission, Mgr Conroy suggéra d'attendre de meilleures conditions pour relancer cette affaire (1877)³⁴. Le premier ministre Joseph-Adolphe Chapleau (1879-1882) promit de régler le problème, mais il laissa traîner les choses. Il osa même demander à l'archevêque d'approuver la construction d'un Palais de Justice sur le terrain de l'ancien Collège des Jésuites de Québec parce que l'inutilisation de ce terrain risquait, disait-il, de provoquer « un mécontentement qui rejaillirait sur l'autorité ecclésiastique »³⁵. Mgr Taschereau ne se laissa pas intimider par ce chantage. Son refus força le gouvernement à reporter le projet de construction³⁶. Mais notons que l'Hôtel du Parlement provincial, également situé sur une partie du terrain de l'ancien Collège des Jésuites, fut néanmoins construit de 1877 à 1886, avant le règlement du litige.

En 1884, Mgr Taschereau demanda au Saint-Siège la permission de traiter cette affaire avec le gouvernement³⁷. Il prétendait que les biens devaient revenir au Séminaire de Québec, qui avait repris l'œuvre d'éducation des jésuites au Canada après la suppression de 1773. En outre, disait-il, le gouvernement préférerait indemniser le

²⁹ R.P. Braun, *Sermon à l'occasion des noces d'or de Mgr Bourget*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1872, 15 p.; Taschereau à Cazeau (supérieur du Collège Sainte-Marie), 10 novembre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 266-268; à Anderledy (supérieur-général des jésuites), 11 novembre 1883, AAQ 210A, vol. 34 : 265.

³⁰ Taschereau à Simeoni, 12 avril 1886, AAQ 210A, vol. 35 : 265-267.

³¹ Taschereau à Langevin, 22 juin 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 716.

³² Taschereau aux évêques de la province, 15 mai 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 496-497.

³³ Taschereau à Charaux (s.j.), 13 mai 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 495; à Franchi, 2 juin 1876, AAQ 210A, vol. 31 : 508-510.

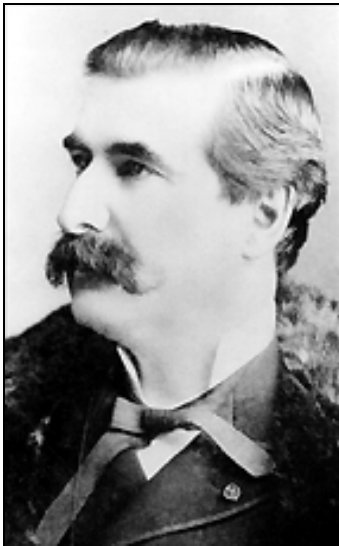
³⁴ DALTON, *op. cit.*, p. 138-139.

³⁵ Cyrille Légaré, *Les biens des jésuites au Canada*, Québec, 1882, p. 2.

³⁶ Taschereau aux évêques, 4 août 1882, AAQ 210A, vol. 33 : 636-637.

³⁷ Taschereau à Simeoni, 17 juillet et 2 octobre 1884, AAQ 210A, vol. 34 : 500-505 et 505-508.

Séminaire et l'Université Laval, « qui inspiraient confiance », plutôt que la Compagnie de Jésus, « qui soulevait



Honoré Mercier

Crédit: Jules-Ernest Livernois /
Bibliothèque et Archives
Canada / PA-023361



L.-A. Taschereau (1890)

Bibliothèque et Archives
nationales du Québec
P1000,S4,D83,PT23-1

trop de préjugés parmi les anglo-protestants ». La Propagande accorda un indult à Mgr Taschereau (11 octobre 1884). Mais dom Smeulders, alors en mission au Québec, refusa de lui remettre une copie du document avant que l'archevêque ne se soit entendu avec les jésuites sur le partage de l'indemnité³⁸. Taschereau obtint finalement l'indult, en même temps que le rappel de Smeulders³⁹. Mais le premier ministre John Jones Ross ne mit aucun empressement à négocier avec l'archevêque. Il proposa néanmoins un dédommagement de 400 000\$, alors que la valeur réelle des biens s'élevait à plus de 2 000 000\$ selon les jésuites.

L'élection d'Honoré Mercier (14 octobre 1886) modifia la donne. Ancien élève du Collège Sainte-Marie, le nouveau premier ministre du Québec était resté proche du recteur de l'institution jésuite, le Père Adrien Turgeon. La coalition qui l'avait conduit au pouvoir comptait quelques ultramontains. Jules-Paul Tardivel et F.-X.-A. Trudel soutenaient le parti national, bien que Mgr Laflèche se méfiât de ces « anciens rouges⁴⁰ ». L'aile radicale du parti libéral se sentait écartée de la nouvelle formation. Quelques libéraux fondèrent à Québec le journal *L'Union libérale* pour dénoncer la trop grande influence des ex-conservateurs et des ultramontains dans le gouvernement Mercier⁴¹. Le jeune Louis-Alexandre Taschereau, neveu du cardinal et futur premier ministre du Québec (1920-1936), était l'un des collaborateurs de ce journal qui se réclamait de la tradition anticléricale des Papineau, Dorion et Doutre.

Honoré Mercier entendait régler la question des biens des jésuites, quitte à soulever la colère du Canada anglais.

L'archevêque de Québec avait convaincu la Propagande que la Compagnie de Jésus était mal vue par l'État, en insistant sur le fait qu'elle n'avait pas de statut légal en vertu du droit civil. Pour dissiper cette fâcheuse impression et résoudre le problème juridique, la Compagnie de Jésus fit une demande d'incorporation civile à la Législature provinciale (14 avril 1886). Honoré Mercier présenta lui-même un projet de loi privé, que l'on a

³⁸ DALTON, *op. cit.*, p. 141-142.

³⁹ Taschereau au premier ministre J.-J. Ross, 2 janvier 1885, AAQ 210A, vol. 34 : 508-581.

⁴⁰ Robert RUMILLY, *Honoré Mercier et son temps*, vol. I, Montréal, Fides, 1975, p. 316.

⁴¹ *Ibid.*, vol. II, p. 34.

surnommé « bill des jésuites », pour reconnaître les effets civils du bref pontifical *Dolmus inter alia* (1880), qui établissait les privilèges canoniques de la Compagnie de Jésus⁴². Ce projet de loi réjouissait les ultramontains parce qu'il reposait sur le principe de la subordination du droit civil au droit canon. Mais le bref de Léon XIII accordait aux jésuites le droit de conférer tous les grades académiques. Or Taschereau craignait que cette loi ne permette éventuellement aux jésuites de fonder une université à Montréal.

L'archevêque s'opposa au « bill des jésuites » sous prétexte qu'il accordait trop de privilèges à cette congrégation et qu'il semblait la soustraire à l'autorité des évêques⁴³. « Les autres communautés, disait-il, sont bien plus modestes dans leurs prétentions. (...) Il n'y manque plus que le pouvoir d'ériger des sièges épiscopaux⁴⁴! » Taschereau redoutait la réaction anglo-protestante : « La bonne entente religieuse qui règne dans la province sera anéantie; car les protestants, soutenus par ceux de tout l'empire britannique, déjà jaloux de nos institutions religieuses florissantes, regardent la mesure comme un attentat à leurs droits civils et religieux. Leur haine invétérée et bien connue envers les Jésuites se réveillera et pourra prendre la proportion d'un soulèvement dont les conséquences atteindraient non seulement nos institutions religieuses, mais aussi tous nos rapports avec l'État. (...) Serait-il prudent de s'exposer à tant de dangers⁴⁵? »

Taschereau ne s'opposait pas à l'incorporation des jésuites en tant que tel, mais il préférait qu'elle se fasse après le règlement pour que l'archevêché soit en position de force dans le partage de l'indemnité⁴⁶. L'assemblée des évêques suggéra au gouvernement, par huit voix contre deux (Fabre et Laflèche), de reporter le projet de loi⁴⁷. Honoré Mercier refusa de consentir à la requête de l'épiscopat sous prétexte que la division des évêques faisait du bill des jésuites un sujet de libre discussion et que l'archevêque de Montréal, où se trouvaient la plupart des maisons des jésuites, était en faveur du projet de loi⁴⁸. Un vif échange de lettres s'ensuivit⁴⁹. Le cardinal Taschereau n'avait pas l'habitude de voir l'autorité civile lui tenir tête.

Le premier ministre demanda directement à Rome quel était son devoir de bon catholique⁵⁰. Le Saint-Siège lui répondit de manière sibylline : « Écoutez votre archevêque. » Mais de quel archevêque s'agissait-il? Celui de Québec ou celui de Montréal?

⁴² **Bill privé** : loi qui est adoptée par le législateur pour le bénéfice d'une seule personne physique ou morale, généralement en vue de surmonter une difficulté juridique d'ordre technique.

⁴³ Taschereau à Fabre, 11 et 14 avril 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 443-444 et 449-450; à Langevin, 14 avril 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 450.

⁴⁴ Taschereau aux évêques, 23 avril 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 460-463.

⁴⁵ Taschereau à Fabre, 11 avril 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 443-444.

⁴⁶ DALTON, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁷ Taschereau à Mercier, 15 et 22 avril 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 450-451 et 455.

⁴⁸ Taschereau à Mercier, 30 avril 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 468-469.

⁴⁹ Mercier à Taschereau, 5 mai 1887, publié dans *L'Électeur*, 9 mai 1887; Taschereau à Mercier, 7 mai 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 473-475.

⁵⁰ DALTON, *op. cit.*, p. 150.

Mercier a retenu l'interprétation qui allait dans son sens, soit l'archevêque de son lieu de résidence, Montréal, et non pas l'archevêque de son lieu de travail, Québec. Mais il fit quelques concessions au cardinal Taschereau. Les jésuites furent incorporés en vertu de la loi civile plutôt qu'en vertu d'une simple réception du bref *Dolmus inter alia*. La Compagnie de Jésus n'avait donc pas automatiquement le droit d'ouvrir une université. De plus, l'incorporation n'était effective que dans les diocèses dont les évêques étaient favorables à la mesure, soit Montréal, Trois-Rivières et Ottawa. Taschereau n'avait pas tout perdu puisque le Collège Sainte-Marie devait encore s'affilier à l'Université Laval pour conférer le diplôme de baccalauréat. Mais l'archevêque de Québec montra néanmoins de l'amertume en reprochant aux jésuites d'avoir manqué de déférence envers sa personne⁵¹.

Pendant ce temps, le Père jésuite Frédéric Lopinto dénonçait à Rome le « parti de Laval » et la « mollesse du cardinal Taschereau » dans ses rapports avec l'État⁵². Léon XIII aurait dit au Père Lopinto qu'il trouvait l'épiscopat canadien-français bien difficile⁵³. Ce dernier comprit que le Saint-Père visait particulièrement le cardinal-archevêque de Québec.

Le lieutenant-gouverneur Rodrigue Masson et le premier ministre Honoré Mercier se rendirent dans la Ville éternelle au tournant de 1887-1888. Ils expliquèrent qu'à leur avis, l'indemnisation devait être accordée, en toute justice, aux jésuites plutôt qu'à l'archevêché de Québec⁵⁴. Les hommes d'État réussirent à convaincre la Propagande de leur point de vue, malgré les efforts contraires de Mgr Gravel, qui représentait alors le cardinal Taschereau à Rome⁵⁵. L'archevêque de Québec fut surpris d'apprendre que le Saint-Siège lui avait retiré l'indult pour le confier au Père Adrien Turgeon, recteur du Collège Sainte-Marie et ancien professeur du premier ministre Mercier⁵⁶.

Le gouvernement provincial accorda finalement une indemnité de 400 000\$, en laissant au pape le soin de la partager entre les jésuites et l'épiscopat (8 mai 1888). Il donna 60 000\$ au Comité protestant du Conseil de l'Instruction publique pour apaiser les Anglais du Québec. La Législature provinciale approuva le règlement à l'unanimité. Les seules objections vinrent des députés John Smythe Hall et William Owen, qui auraient préféré que l'indemnité soit ventilée par le Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique plutôt que par le pape, qui était considéré comme un « souverain étranger » par les anglo-protestants. Le Père Turgeon et Jules-Paul Tardivel trouvaient la somme insuffisante, car les jésuites réclamaient 900 000\$. Mais Honoré Mercier préten-

⁵¹ Taschereau à Hudon (s.j.), 4 mai 1887, AAQ 210A, vol. 35 : 470-471.

⁵² Mémoire du Père Lopinto à la Propagande, 17 octobre 1887, AAQ 71 CD, PP. Jésuites, vol. I : 160, 15 p.

⁵³ DALTON, *op. cit.*, p. 155.

⁵⁴ Taschereau à Gravel, 14 décembre 1887, AAQ 210A, vol. 36 : 1-2.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Taschereau à Simeoni, 26 mars 1888, AAQ 210A, vol. 36 : 57-58.

dait que les finances publiques ne lui permettaient pas d'offrir davantage⁵⁷. Le cardinal Taschereau s'assura que le partage ne lui soit pas trop défavorable⁵⁸. En fin de compte, le Saint-Père alloua 160 000\$ aux jésuites, 140 000\$ à l'Université Laval, dont 40 000\$ à la Succursale, et 100 000\$ aux autres diocèses⁵⁹.

Honoré Mercier faisait figure de champion de l'Église catholique. Les protestants extrémistes de l'Ontario dénoncèrent le règlement, comme Taschereau l'avait prévu dès 1874⁶⁰. Les députés William O'Brien (conservateur) et John Barron (libéral) présentèrent à la Chambre des Communes une résolution pour forcer le gouvernement fédéral à désavouer l'Acte des Jésuites sous prétexte qu'il violait le principe de la séparation de l'Église et de l'État en dotant une société religieuse à même les fonds publics; qu'il accordait à un « souverain étranger », à savoir le pape, une autorité sur la disposition d'un octroi; et qu'il subventionnait un « corps étranger, secret et politico-religieux » qui s'ingérait dans les affaires de l'État et « menaçait les libertés civiles et religieuses du peuple canadien⁶¹ ».



Dalton McCarthy

Crédit : Bibliothèque et Archives Canada
MIKAN no. 3218558

Les partisans du désaveu étaient viscéralement hostiles aux jésuites. Leur chef de file, le conservateur Dalton McCarthy évoquait la Guerre de Trente Ans (1618-1648) et la Révocation de l'Édit de Nantes (1685) pour démontrer que « l'établissement des jésuites est non seulement incompatible avec la constitution d'une province anglaise, mais encore avec toute forme de société civile⁶² ».

Les adversaires du désaveu s'appuyaient sur les principes de l'autonomie provinciale et de la tolérance religieuse. Le ministre de la justice, John Thompson, déclara que le libre exercice de la religion catholique ne saurait être entravé par « une législation impériale qui date de plusieurs siècles comme l'Acte de Suprématie royale (1534)⁶³ ». Le chef de l'opposition, Wilfrid Laurier, précisa qu'il n'approuvait pas la « doctrine des jésuites »,

⁵⁷ RUMILLY, *Honoré Mercier et son temps*, vol. II, p. 22-23.

⁵⁸ Taschereau à Simeoni, 24 mai 1888, AAQ 210A, vol. 36 : 101-102.

⁵⁹ Bref de Léon XIII, 15 janvier 1889.

⁶⁰ Taschereau à Langevin, 22 janvier 1874, AAQ 210A, vol. 30 : 716. J.R. MILLER, *Equal Rights. The Jesuit's Estates Act Controversy*, Montréal, McGill-Queen's university Press, 1979, 223 p.; RUMILLY, *Honoré Mercier et son temps*, vol. II, p. 71-78.

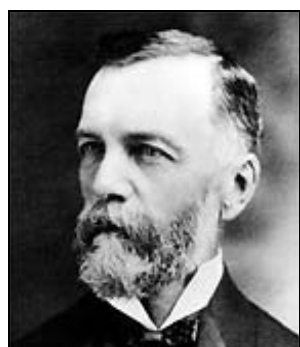
⁶¹ *Édition complète et officielle du débat sur les biens des jésuites dans la Chambre des Communes (Ottawa, mars 1889)*, Montréal, Eusèbe Sénécal et fils, 1889, 200 p. Texte de la résolution, p. 3.

⁶² *Ibid.*, p. 72.

⁶³ *Ibid.* p. 111.

mais il ajouta que « la liberté luit non seulement pour les amis, mais aussi pour les ennemis de la liberté⁶⁴ ». Notons que Laurier fut le seul député canadien-français à participer au débat. Les députés conservateurs du Québec gardèrent prudemment le silence, sans doute pour ne pas irriter davantage l'opinion publique anglo-protestante. Quant au premier ministre John A. Macdonald, il essaya de dédramatiser le débat en parlant d'une « misérable somme versée à un corps enseignant qui n'effraye plus personne, même en Angleterre⁶⁵ ». Le vieux Sir John déclara qu'il avait abandonné son anticatholicisme de jeunesse. Il soulignait les risques d'un désaveu, laissant ainsi entendre que le Canada anglais pouvait également craindre le Québec : « Supposons que le bill eût été désavoué, M. Mercier en aurait retiré un grand avantage. Il serait devenu le champion de la religion. La Législature de Québec aurait été convoquée aussitôt après le désaveu du bill. Elle aurait adopté le bill à l'unanimité et l'aurait renvoyé ici. Qu'en serait-il résulté? Aucun gouvernement ne pourrait être formé en Canada, soit par moi-même, soit par l'honorable chef de la gauche (Laurier), pour désavouer une loi comme celle-là. Quelles auraient donc été les conséquences de ce désaveu? Il en aurait résulté de l'agitation, de la discorde et une guerre de races et de religions⁶⁶. »

La Chambre des Communes rejeta la résolution par 188 voix contre 13⁶⁷. Les députés défaits s'attribuèrent eux-mêmes le titre de « *Noble Thirtheen* ». Ils fondèrent l'*Equal Rights Association*, en principe pour défendre la minorité anglo-protestante du Québec, mais en réalité pour écraser les minorités franco-catholiques des autres provinces. Ce mouvement joua un certain rôle dans l'abolition des écoles catholiques du Manitoba en 1890, mais il déclina par la suite.



Joseph-Israël Tarte
Crédit: William James
Topley/BAC/PA-0130278

Le cardinal Taschereau ne semblait pas s'inquiéter des « attaques furibondes de certains journaux fanatiques contre l'Église, [car] d'autres journaux et orateurs protestants se montrent si bien disposés⁶⁸ ». La presse canadienne-française soutenait les jésuites, à l'exception du conservateur Israël Tarte (qui se ralliera plus tard à Laurier) qui écrivit que « ces religieux étrangers font prévaloir un esprit d'intolérance propre à produire les plus funestes effets⁶⁹ ». Taschereau condamna les propos de Tarte⁷⁰.

Le lamentable échec des partisans du désaveu de l'Acte des Jésuites au Parlement fédéral semble prouver que les catholiques

⁶⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ MILLER, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁸ Taschereau aux journaux catholiques du diocèse de Québec, 15 avril 1889, AAQ 210A, vol. 36 : 226.

⁶⁹ *Le Canadien*, 1^{er} avril 1889.

⁷⁰ Taschereau aux journaux catholiques du diocèse de Québec, 15 avril 1889, AAQ 210A, vol. 36 : 226.

libéraux surestimaient le poids politique des protestants fanatiques au Canada. Le discours de Macdonald laisse croire que les ultramontains avaient peut-être raison de penser qu'un Québec résolument catholique pouvait tenir tête au Canada anglais. Mais la suite des événements démontra que le cardinal Taschereau avait également raison de craindre que les minorités catholiques des provinces anglaises ne subissent le contrecoup d'une trop audacieuse politique québécoise d'affirmation religieuse et nationale. De plus, Taschereau pouvait croire que sa politique modérée avait favorisé l'émergence d'un protestantisme plus tolérant au Canada anglais.

Le cardinal-archevêque de Québec avait néanmoins encaissé une défaite partielle dans l'affaire des biens des jésuites. Pour la première fois, il eut contre lui les autorités civiles, la majorité des évêques de la province et le Saint-Siège. La Compagnie de Jésus était certainement un adversaire de taille qui disposait d'antennes à Rome. Mais c'est peut-être davantage le changement d'attitude de Mgr Fabre qui renversa le rapport de forces. L'archevêque de Montréal a soutenu la cause des jésuites parce qu'il commençait à trouver excessive la tendance du cardinal Taschereau à tout régenter et à tout ramener aux intérêts de l'Université Laval. Montréal voulait reprendre ses droits contre Québec.

UN HOMME DE FOI

Notre étude, centrée sur les rapports entre l'Église et l'État, peut laisser croire que le cardinal Taschereau était une sorte d'homme politique en soutane. Mais c'est faux. L'archevêque de Québec était d'abord un homme de foi et il y aurait lieu d'étudier davantage son œuvre pastorale pour découvrir sa richesse spirituelle. Le digne prélat vivait pauvrement. Il ne dépensait pas plus de cinquante dollars par année et il conserva durant tout son épiscopat le vieux mobilier de chambre de son prédécesseur, Mgr Charles-François Baillargeon⁷¹. Elzéar-Alexandre Taschereau a dit un jour que l'introduction de la dévotion des Quarante-Heures dans son diocèse avait été la plus grande réalisation de son épiscopat. Ce rite d'adoration continue du Saint-Sacrement s'est répandu au XIX^e siècle, notamment sous l'influence de saint Pierre-Julien Eymard. Le pape Léon XIII encouragea cette dévotion pour lutter contre l'indifférence religieuse⁷². En 1872, Mgr Taschereau a publié un mandement pour instaurer les Quarante-Heures dans le diocèse de Québec⁷³. Ce texte illustre bien la spiritualité de l'archevêque, une spiritualité propre au catholicisme de son temps, axée sur le sens du sacrifice et de la pénitence. Mais Taschereau reliait également la religion à la politique en parlant de

⁷¹ Thomas Chapais, « Son Éminence le Cardinal Taschereau », *Semaine religieuse de Montréal*, vol. 31, n° 17 (23 avril 1898), p. 271-275.

⁷² Léon XIII, *Mirae caritatis*, 1902.

⁷³ Mgr Taschereau, Mandement pour l'établissement de l'exposition perpétuelle du Saint-Sacrement, 19 mars 1872, *MEQ*, vol. 5, p. 95-105.

l'annexion des États pontificaux par l'Italie, des révolutions qui menaçaient l'Europe, de la franc-maçonnerie qui complotait contre l'Église et du Canada qui risquait d'être bientôt touché par la vague d'anticléricalisme. L'adoration du Saint-Sacrement, pensait-il, permettrait de vaincre les ennemis extérieurs de l'Église, autant que les démons intérieurs de l'âme. Le discours de l'archevêque baigne dans un esprit apocalyptique, dans le sentiment de vivre la lutte finale entre les forces du Bien et les forces du Mal. Citons-en quelques passages :

« Jésus-Christ, réellement présent dans la Sainte Eucharistie, entre en communication avec nous de diverses manières. Sur l'autel, il s'immole; à la sainte table, il se donne en nourriture; au tabernacle, il réside jour et nuit pour recevoir nos hommages et accueillir nos demandes.

La présence de Notre Seigneur au milieu de nous ne se termine point avec le sacrifice [de la messe]. (...) À certains jours, il sort de son tabernacle et demeure exposé à nos hommages. Alors, dit le Saint Concile de Trente, quoiqu'instituée pour être la nourriture spirituelle des fidèles, la Sainte Eucharistie n'en mérite pas moins nos adorations, car nous y croyons présent le même Dieu auquel le Père Éternel, en l'introduisant dans le monde, a dit : *Que tous les anges de Dieu l'adorent*. (...) Il est juste qu'il y ait des jours de fête établis pour que tous les chrétiens puissent, par quelque démonstration particulière, témoigner leur reconnaissance pour le bienfait tout divin de la rédemption. (...)

La reconnaissance, Nos Très Chers Frères, n'est pas le seul devoir que vous ayez à remplir envers Notre Seigneur pour le bienfait immense de la Sainte Eucharistie. Vous n'ignorez pas à quels outrages il s'est exposé pour vous, non seulement durant sa passion, mais durant toute la suite des siècles dans le sacrement de son amour. Aux blasphèmes de l'impiété et de l'hérésie sont venus se joindre l'horrible sacrilège des communions indignes et l'indifférence hélas! trop fréquente parmi les chrétiens de nos jours.

Vous viendrez donc, Nos Très Chers Frères, durant l'exposition solennelle, vous viendrez réparer par vos actes de foi et de piété, d'amour et de reconnaissance, tous ces outrages faits à votre Dieu. Que chaque paroisse, chaque famille, chaque fidèle, s'efforce de consoler le cœur adorable qui a tant aimé les hommes. Vous suspendrez un instant vos travaux pour venir vous donner à lui et goûter l'ineffable douceur de sa présence. Sa miséricorde le tient captif au milieu de vous, vous ne le laisserez point dans une solitude qui accuserait votre foi et condamnerait votre tiédeur. (...)

Vous viendrez, vieillards, déjà penchés vers la tombe, afin d'adorer dans son temple celui qui bientôt viendra consoler votre agonie dans le saint viatique, avant de vous apparaître dans la majesté du juge souverain.

Vous viendrez, parents chrétiens, qui désirez attirer sur vous et sur votre famille la bénédiction de Dieu. Vous conduirez avec vous tous vos enfants, qui sont votre joie et votre couronne, afin que le regard du Divin Sauveur se reposant sur eux, affermis à

jamais dans leurs tendres cœurs, les leçons et les exemples de foi et de piété que vous leur donnez.

Vous viendrez, âmes justes et fidèles, vous épancher devant celui que vous aimez, pour qui vous travaillez et soutenez tant de combats (...)

Vous viendrez aussi, pauvres pécheurs, qui traînez en gémissant la chaîne de vos iniquités. Approchez avec confiance : nous avons en Jésus un pontife, à la vérité, infiniment grand et au-dessus de nous, mais dont le cœur se laisse facilement attendrir par nos infirmités, car il les a toutes éprouvées, excepté le péché : allons donc avec confiance nous présenter devant le trône de la grâce, pour y obtenir miséricorde et pardon. Votre âme lui a été si chère qu'il a versé pour elle jusqu'à la dernière goutte de son sang; pourquoi craindriez-vous de venir en sa présence lui demander la force dont vous avez besoin pour obtenir un bonheur éternel?

Et vous, pauvres malades et infirmes, qui ne pouvez sortir de votre demeure, consolez-vous. Tournez votre regard du côté où est l'église; que votre cœur s'y transporte aux pieds de Jésus pour l'adorer, l'aimer et lui dire tout ce que vous lui diriez à l'autel; et Jésus bénira ce cœur, il exaucera votre prière, il vous donnera sa grâce, sa force, sa lumière pour vous guider, sa patience pour supporter vos infirmités et ainsi vous n'aurez rien à envier à ceux qui sont allés à l'église.

Vous ne vous bornerez pas, Nos Très Chers Frères, à cette simple visite au Saint-Sacrement exposé; vous vous approcherez aussi du tribunal de la pénitence avec une contrition sincère et de la sainte communion avec un cœur brûlant d'amour et de reconnaissance. (...)

Vous ne vous contenterez pas, Nos Très Chers Frères, de prier pour vous et pour vos familles. La Sainte Église catholique, notre mère, traverse en ce moment une des époques les plus agitées de sa longue et laborieuse carrière; le Souverain Pontife, notre père, est en butte à la persécution; les sanctuaires de la ville sainte sont sous la puissance des ennemis de la religion; le concile œcuménique du Vatican est suspendu; l'Europe est menacée à chaque instant de subir d'épouvantables catastrophes; les sociétés secrètes s'organisent partout pour conspirer dans l'ombre; on dirait vraiment que l'humanité se débat dans une dernière et pénible agonie.

Notre chère patrie elle-même, quoique comparativement plus tranquille et plus heureuse, n'est pas à l'abri de toute commotion et elle peut d'un moment à l'autre, éprouver le contrecoup des malheurs qui frappent d'autre pays. (...)

Vous prierez donc Notre Seigneur; vous lui direz, comme les Apôtres effrayés de la tempête : *Seigneur sauvez-nous, car nous allons périr!* (...)

Et ainsi, Nos Très Chers Frères, si vous vous acquittez bien de tous vos devoirs envers Notre Seigneur, il n'y aura point de crime sans expiation, point d'outrage sans réparation, point de sacrilège sans amende honorable, point de malheur public ou privé sans un cri poussé vers le trône de la majesté, qui est aussi le trône de la miséricorde. »



Le cardinal Taschereau : foi et piété.
Crédit: Bibliothèque et Archives Canada, Acc. No.
1974-44-49 Source: transfer from Manuscript
Division, MG24 D86. (Boivin Family Papers)

Mgr Taschereau avait une dévotion particulière à la bonne sainte Anne, la grand-mère de Jésus⁷⁴. La chapelle de la seigneurie de Sainte-Marie-de-Beauce lui était consacrée. L'archevêque fit reconstruire l'église de Sainte-Anne-de-Beaupré en 1872 et il confia le sanctuaire aux Rédemptoristes en 1877⁷⁵. Il demanda au Saint-Père de la déclarer patronne de la province de Québec⁷⁶. Il érigea l'Archiconfrérie de Sainte Anne⁷⁷. Le rôle du cardinal Taschereau dans l'histoire du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré est d'ailleurs souligné par le portrait du prélat que l'on peut voir dans un vitrail de la basilique, au-dessus de la relique de l'avant-bras de sainte Anne. Citons quelques extraits des trois mandements qui ont propagé cette œuvre de piété :

« Entre tous les sanctuaires dédiés à sainte Anne dans le Canada, le plus ancien et le plus vénérable, sans contredit, est l'église de Sainte-Anne de Beaupré, dans le diocèse de Québec. (...) En 1665, sept ans à peine s'étaient écoulés depuis qu'on

avait jeté les fondements de la première église de Beaupré que déjà les miracles nombreux s'y étaient opérés. C'est le témoignage que rendait la vénérable mère Marie de l'Incarnation (...) L'histoire nous apprend que, dès ces premiers temps, les sauvages eux-mêmes y venaient en grand nombre de toutes les parties du Canada. (...) Alors on entendait une suave et naïve mélodie monter vers la voûte du temple : c'était les voix toujours si belles des bons sauvages qui chantaient dans leur langue les louanges de la patronne chérie; (...) Quand vient la belle saison, et surtout aux approches de la fête de Sainte Anne, la route qui conduit à cette église est parcourue par une foule de pèlerins confiants et recueillis en allant, joyeux et consolés au retour. Beaucoup voyagent à pied, soit par pauvreté, soit pour accomplir un vœu spécial. Dans l'étroite enceinte du temple, on voit agenouillés au pied de l'autel le pauvre et le riche, le savant et l'ignorant, le

⁷⁴ Mandement de Mgr Louis-Nazaire Bégin pour annoncer sa prise de possession du siège archiépiscopat de Québec, 20 avril 1898, *MEQ*, vol. 9 : 41-42; Nive Voisine, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 2: *Réveil et consolidation*, tome 2 : 1840-1898, Montréal, Boréal, p. 352-355.

⁷⁵ Taschereau, Mandement des évêques de la province ecclésiastique de Québec au sujet de la reconstruction de l'église Sainte-Anne de Beaupré, 12 mai 1872, *MEQ*, vol. 5 : 104-110.

⁷⁶ Taschereau, Mandement des évêques de la province ecclésiastique de Québec promulguant le bref qui nomme sainte Anne patronne de la dite province, 1^{er} juin 1877, *MEQ*, vol. 6 : 25-36.

⁷⁷ Taschereau, Mandement promulguant un rescrit pontifical du 29 avril 1887 qui érige en archiconfrérie la confrérie de Sainte Anne de Beaupré établie le 27 septembre 1886, 15 avril 1888, *MEQ*, vol. 7 : 11-18.

vieillard et l'enfant, le citoyen de la ville et l'habitant de la campagne. (...) L'Église actuelle de Sainte-Anne de Beaupré menace ruine et il faut la reconstruire⁷⁸. »

« Nous avons demandé au Souverain Pontife que Sainte Anne fût déclarée Patronne particulière de la Province ecclésiastique et civile de Québec. Par un rescrit du 7 mai 1876, le Saint-Père a bien voulu accorder cette faveur, sans préjudice toutefois du titre que, depuis deux siècles et demi, Saint Joseph possède comme Patron de tout le Canada. (...) Pour mieux vous le faire comprendre et apprécier, [nous vous résumons] l'enseignement de l'Église catholique sur le culte et l'intercession des Saints. (...) »

À Dieu seul nous rendons les honneurs divins; mais à cause de Dieu nous honorons les Saints qui ont été ses serviteurs fidèles pendant leur vie et qui, après leur mort, sont appelés à s'asseoir avec Jésus sur son trône (...) Nous adorons Dieu seul; mais, dit Saint Jérôme, nous honorons ses serviteurs afin que l'honneur qui leur est rendu remonte à Dieu (...)

On objectera peut-être que l'invocation des Saints est injurieuse à Dieu et à Notre Seigneur Jésus-Christ, que Saint Paul déclare être l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Non, Nos Très Chers Frères, l'invocation des Saints n'est injurieuse ni à Dieu, ni à Jésus-Christ. Voyez ce qui se passe dans l'ordre civil. Le souverain ne regarde point comme une injure à sa majesté, les requêtes adressées à ceux qui jouissent de sa faveur; au contraire, il est content d'avoir l'occasion de leur prouver son estime et son amitié en exauçant leurs prières. (...)

Suivant le saint concile de Trente, nous devons honorer le corps des Martyrs et des autres Saints (...) Nous honorons aussi les instruments de leur pénitence et de leur martyre parce que ces objets nous rappellent leurs exemples, leurs vertus, leurs mérites, leur mort glorieuse. Enfin, les images pieuses nous sont chères et vénérables, parce qu'elles servent à nous rappeler plus facilement et plus vivement les Mystères ou les Saints que nous honorons. (...) car, dit le saint concile de Nicée (en 787), l'honneur de l'image passe à l'original; celui qui révère l'image révère le sujet qu'elle représente. (...)

Nous sommes les enfants des Saints; soyons donc leurs imitateurs sur la terre, et pour cela méditons leurs exemples et leurs maximes. (...)

Ô Bonne Sainte Anne, patronne et protectrice de cette province, vous que depuis plus de deux siècles, nos pères et nous, honorons et invoquons avec une confiance toujours croissante, intercédez pour nous! Par vos prières, obtenez à vos enfants la grâce de conserver la foi, d'espérer toujours en Jésus, d'aimer Dieu par-dessus toute chose et le prochain comme eux-mêmes pour l'amour de Dieu!⁷⁹ »

⁷⁸ MEQ, vol. 5, p. 105-107.

⁷⁹ MEQ, vol. 6, p. 25-34.



Le sanctuaire Sainte-Anne-de-Beaupré à la fin du XIX^e siècle
Source http://www.sainteannedebeaupre.com/c_citoyens.php

« La dévotion toujours croissante envers la Bonne Sainte Anne (...) nous a engagée (...) à ériger une confrérie destinée à glorifier cette grande Sainte (...) Toutes les prières, tous les actes de charité qui se font par les membres d'une confrérie, deviennent le patrimoine commun de chaque confrère pendant sa vie, et servent à soulager son âme après la mort.

Les nombreux pèlerins qui, de toutes les parties du Canada et des États-Unis, viennent au sanctuaire de

Sainte-Anne-de-Beaupré, s'en retournent emportant avec eux une foi plus vive, une confiance plus ferme dans la puissante intercession de cette Sainte. Leur cœur reste en quelque sorte dans ce sanctuaire, où depuis plus de deux siècles la voix de Jésus se fait entendre avec tant de douceur et de force pour convertir les pécheurs, et où sa volonté se manifeste de manière si admirable par les merveilleuses guérisons que Sainte Anne obtient à ceux qui l'invoquent avec confiance. Voilà pourquoi un si grand nombre de pèlerins aiment à revoir ce sanctuaire, où ils ont éprouvé tant de consolations et obtenu tant de faveurs. Et ceux qui ne peuvent pas y revenir se rappellent toujours avec bonheur les douces émotions qu'ils y ont éprouvées. La confrérie contribuera puissamment à les entretenir tous dans ces sentiments de foi et de confiance, qui leur mériteront de nouvelles faveurs spirituelles et temporelles⁸⁰. »

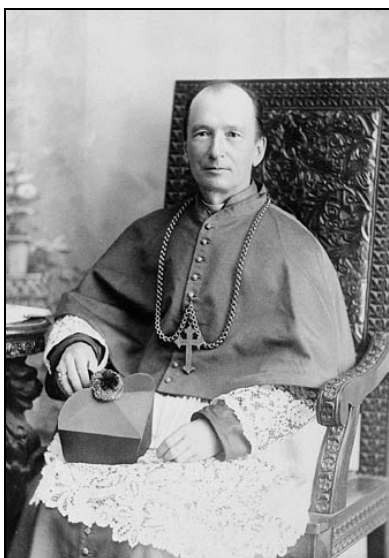
La spiritualité du cardinal Taschereau n'avait probablement rien d'original. Elle correspondait à la religiosité de son temps. De nos jours, le ton du discours peut paraître sévère. Le catholicisme du XIX^e siècle était austère, voire un peu « janséniste⁸¹ ». Mais la confiance absolue en la miséricorde divine et le caractère rassurant des dévotions populaires compensaient amplement la crainte du péché et le poids du sacrifice⁸². Cette spiritualité traditionnelle avait surtout le mérite d'expliquer le sens surnaturel des épreuves de la vie. Elle aida sans doute le cardinal Taschereau à supporter la terrible maladie qui affecta les dernières années de son existence.

⁸⁰ MEQ, vol. 7, p. 11-18.

⁸¹ **Jansénisme** : Tendance excessive à l'austérité et au moralisme dans la vie catholique, comparable au puritanisme des protestants.

⁸² Rolland Litalien, *Le prêtre québécois à la fin du XIX^e siècle : style de vie et de spiritualité d'après Mgr L.-Z. Moreau*, Montréal, Fides, 1970, 219 p.

LES ANNÉES DE SOUFFRANCE



Mgr Louis-Nazaire Bégin

Crédit: Canada. Patent and
Copyright Office / Bibliothèque et
Archives Canada / C-049817



Dominique-Ceslas Gonthier

Bibliothèque et Archives nationales
du Québec sous le numéro de
référence P560,S2,D1,P445

À partir de 1887, le cardinal Taschereau fut malheureusement atteint d'une maladie de dégénérescence mentale progressive⁸³. À sa demande, le Saint-Siège désigna Mgr Louis-Nazaire Bégin (Chicoutimi) comme évêque coadjuteur de Québec avec future succession⁸⁴. En pratique, Taschereau lui confia immédiatement l'administration de l'archidiocèse. Le cardinal ne signera même plus les documents officiels après 1893.

C'est Mgr Bégin qui dut gérer l'affaire de la suppression des écoles catholiques au Manitoba (1890-1897)⁸⁵. Le cardinal Taschereau n'eut guère que le temps de publier une lettre pastorale collective qui dénonçait « ce système réprouvé des écoles neutres (...) sans entrer sur le terrain politique⁸⁶ ». On reconnaît la prudence habituelle de l'archevêque de Québec. S'il avait encore été en fonction, le cardinal Taschereau se serait-il, comme Mgr Bégin, rallié à l'attitude combative de Mgr Laflèche en souscrivant au mandement collectif de 1896 qui condamnait implicitement le parti libéral de Laurier, ou aurait-il plutôt cherché, comme dans l'affaire des écoles du Nouveau-Brunswick, à calmer la tempête pour éviter un ressac anglo-protestant? Nous ne le saurons jamais puisqu'il avait déjà quitté la scène.

Mais l'héritage politique du cardinal Taschereau semble avoir affaibli la position des Franco-Manitobains. Rappelons que le Saint-Siège désavoua la résistance de l'archevêque de Saint-Boniface, Mgr Adélard Langevin⁸⁷. Après la mission de Mgr Rafael Merry del Val (1896), plutôt sympathique au gouvernement libéral de Wilfrid Laurier, le pape Léon XIII publia l'encyclique *Affari vos* (1897) pour demander aux évêques canadiens de travailler dans le cadre de l'accord Laurier-Greenway, qui maintenait le principe de l'école non confessionnelle.

⁸³ Jean LEBLANC, « Taschereau », *DBECC*, p. 834.

⁸⁴ Jean LEBLANC, « Bégin », *DBECC*, p. 298.

⁸⁵ Paul CRUNICAN, *Priests and Politicians: Manitoba Schools and the Election of 1896*, Toronto, University of Toronto Press, 1974, 369 p.

⁸⁶ Lettre pastorale des archevêques et évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa, au sujet de la question des écoles dans la province du Manitoba, mars 1892, *MEQ*, vol. 7 : 197-202.

⁸⁷ Roberto PERIN, « Adélard Langevin », *DBC* en ligne.

Or le Père dominicain Dominique-Ceslas Gonthier, qui représentait Mgr Bégin à Rome, affirmait que les membres de la curie qui soutenaient la lutte des évêques canadiens contre la loi scolaire du Manitoba étaient, curieusement, ceux qui n'avaient jamais connu personnellement Mgr Taschereau et l'abbé Pâquet. Les autres restaient encore sous l'impression que les querelles politico-religieuses du Canada découlaient de la partisanerie conservatrice du clergé canadien-français et d'une confusion entre le libéralisme politique et le libéralisme religieux, plutôt que d'une saine défense des intérêts de l'Église⁸⁸. N'est-ce pas l'idée que l'archevêque de Québec s'était efforcé de répandre à Rome pendant tout son épiscopat?

Le cardinal Taschereau passa les dernières années de sa vie dans le silence et la prière, n'apparaissant en public qu'à de rares occasions⁸⁹. Cette réclusion forcée lui rappela peut-être ce qu'il écrivit à sa mère, au temps où il songeait à se faire bénédictin : « Mais quoi! Nous sommes chrétiens, nous sommes sur une terre de passage, nous y sommes pour un moment, et nous redoutons une séparation qui, supportée avec résignation, pourra nous rendre digne de nous asseoir à la table des bienheureux, et nous réunir, non pas pour un jour ni pour une vie, mais pour l'éternité⁹⁰. » Le jeune abbé Taschereau parlait alors de la vie monastique, mais ses propos pouvaient maintenant s'appliquer à la mort.

Elzéar-Alexandre Taschereau s'éteignit dans sa chambre du palais épiscopal, le 12 avril 1898. « Ses derniers moments, écrivit Mgr Bégin, ont été le fidèle écho de sa vie; il a conservé sous les étreintes de la mort le calme et la sérénité qui ne l'ont jamais abandonné dans sa grande et laborieuse carrière⁹¹. »

Les obsèques furent célébrées par le cardinal James Gibbons (Baltimore) et l'oraison funèbre fut prononcée par Mgr Michel-Thomas Labrecque (Chicoutimi). Mgr Laflèche, qui n'avait pas daigné paraître aux fêtes cardinalices, chanta l'une des cinq absoutes prévues au cérémonial pour les funérailles d'un évêque⁹². Il suivit d'ailleurs son vieil adversaire de près, le 14 juillet 1898.

Sur son lit d'hôpital, l'évêque de Trois-Rivières montra à quelques prêtres le reliquaire de sainte Anne que l'archevêque de Québec lui avait autrefois rapporté de Rome : « C'est Mgr Taschereau qui me l'a donné... Pauvre cardinal! Il m'a fait bien de la misère... Oh! Je lui pardonne... Tout de même, j'ai hâte d'être de l'autre côté pour savoir si c'est lui ou moi qui avait raison⁹³. »

⁸⁸ Thomas CHARLAND, *Le Père Gonthier et les écoles du Manitoba. Sa mission secrète (1897-1898)*, Montréal, Fides, 1979, p. 124-125.

⁸⁹ Nive VOISINE, « Elzéar-Alexandre Taschereau », *DBC* en ligne.

⁹⁰ Taschereau (Rome) à sa mère, 8 mai 1837, dans Mgr Têtu, *S.E. le cardinal Taschereau, archevêque de Québec*, Québec, N.S. Hardy, 1891, p. 112.

⁹¹ Mgr Bégin, Circulaire au clergé, 12 avril 1898, *MEQ*, vol. 9 : 35.

⁹² RUMILLY, *Mgr Laflèche et son temps*, p. 456.

⁹³ *Ibid.*, p. 460.



Monument du Cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau avec piédestal, balustrade, et marches en granite rouge de St. George, Nouveau-Brunswick. Palier limité par la balustrade en granit bleu de Rivière-à-Pierre.

Source : <http://www2.ggl.ulaval.ca/ledoux/arret48a.html>

Université Laval - Faculté des sciences et de génie - Département de géologie et de génie géologique

VOIR DÉTAILS DU MONUMENT EN PAGES SUIVANTES



[Crédit : Jean Gagnon \(Wikipédia\)](#)



Crédit : Jean Gagnon (Wikipédia)



[Crédit : Jean Gagnon \(Wikipédia\)](#)



[Crédit : Jean Gagnon \(Wikipédia\)](#)



[Crédit : Jean Gagnon \(Wikipédia\)](#)



[Crédit : Jean Gagnon \(Wikipédia\)](#)

CONCLUSION

La politique modérée et pragmatique de Mgr Taschereau visait à pacifier les conflits entre l'Église et l'État pour éviter au Canada une guerre de races et de religions qui aurait certainement tourné au désavantage des franco-catholiques. L'archevêque de Québec acceptait facilement de faire des concessions pour préserver un statu quo largement favorable à l'Église, en comparaison de ce qui se passait alors en Europe et en Amérique latine. Il s'opposait aux ultramontains, qui croyaient possible d'instaurer dans la province de Québec un parfait régime de chrétienté, fondé sur la suprématie de l'Église sur l'État. Mgr Taschereau s'estimait plus réaliste. Il disait « prendre les hommes tels qu'ils sont, et non tels qu'ils devraient être ». D'après lui, les querelles politico-religieuses ne découlaient pas d'un quelconque anticléricalisme larvé, propre à toute société libérale, comme le pensaient Mgrs Bourget et Laflèche. Elles venaient plutôt du zèle intempestif des « ultramontés », qui restaient sur le terrain des principes absolus, sans tenir compte des conditions réelles. Les ultramontains voyaient l'Église comme une citadelle assiégée par la modernité. Les catholiques libéraux la voyaient plutôt comme un levain dans la pâte de la civilisation moderne. Les premiers étaient combattifs mais pessimistes. Les seconds étaient plus ouverts mais peut-être un peu naïfs.

Peut-on conclure que le cardinal Taschereau était un « catholique libéral », comme le prétendaient ses adversaires? Il faut d'abord faire une distinction entre la pensée et l'action de l'archevêque de Québec. L'idée maîtresse du catholicisme libéral est de reconnaître la liberté de cultes pour défendre les droits de l'Église catholique dans le cadre d'une société démocratique. Or Mgr Taschereau n'a jamais employé cet argument. Il prétendait défendre l'esprit du *Syllabus*, et il s'identifia même à l'ultramontanisme dans une lettre à Mgr Lynch (1^{er} mars 1876). Nous n'avons aucune raison de croire qu'il n'était pas sincère, car c'était un homme de grande vertu. Ses adversaires l'accusaient de défendre mollement les droits de l'Église, mais ils n'ont jamais douté de son honnêteté, ni réussi à discerner une véritable erreur théologique dans son discours. Certains amis de l'archevêque, comme les abbés Pâquet, Raymond, Verreau et Méthot, se rattachaient peut-être à un catholicisme libéral plus doctrinal, allant parfois qu'à promouvoir la liberté

de cultes. Mgr Taschereau ne les condamnait pas, mais il ne souscrivait pas non plus ouvertement à leurs idées. Un évêque est un homme de gouvernement et de pastorale avant d'être un théologien. L'archevêque préférait régler des problèmes concrets plutôt que de trancher des questions théoriques. S'il avait eu le temps et le goût de rédiger un traité des rapports entre l'Église et l'État, les historiens pourraient mieux juger sa doctrine. Mais Taschereau ne nous a malheureusement pas légué un tel ouvrage.

Le cardinal Taschereau était un ultramontain de doctrine, dans le sens qu'il croyait à l'infaillibilité pontificale, à la primauté du spirituel sur le temporel, à l'autorité morale du clergé sur la société civile, surtout en matière d'éducation, et au dogme « hors de l'Église point de salut ». Il condamnait les « idées modernes » issues de la Philosophie des Lumières. C'était un ecclésiastique de son temps, toujours autoritaire et parfois intolérant.

Mais à côté du catholicisme libéral de doctrine, illustré par de brillants écrivains comme Lamennais, Montalembert et Dupanloup, il y avait une praxis catholique libérale mise en œuvre par de grands hommes d'Église comme les cardinaux Gibbons (Baltimore), Cullen (Dublin) et Sterckx (Malines-Bruxelles). L'orthodoxie doctrinale de cette praxis, que l'on pourrait qualifier de « catholicisme libéral modéré », a été défendue par des théologiens comme John Henry Newman (Oxford) et Ferdinand Moulart (Louvain). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les catholiques du monde entier étaient partagés en deux camps hostiles : les ultramontains et les catholiques libéraux. Or l'Église canadienne-française ne fonctionnait pas en vase clos : elle participait également à cette lutte universelle d'idées. L'historien Jean Maurain estime que la majorité des évêques français du Second Empire (1852-1870) pratiquaient déjà une politique catholique libérale, même lorsqu'ils tenaient encore officiellement un discours ultramontain. Le pape Léon XIII n'était-il pas lui-même ultramontain dans ses écrits et catholique libéral dans sa diplomatie? Et qui sait si l'on ne pourrait pas dire la même chose de Pie IX, le fameux « Pape du *Syllabus* »? Il est tout de même étonnant que Mgr Taschereau ait remporté toutes ses batailles sous les deux pontificats. Le Saint-Siège a suivi au Canada une politique de compromis avec l'État libéral, sous Pie IX autant que sous Léon XIII; ce qui nous laisse croire que cette politique reposait sur des considérations pratiques plutôt qu'idéologiques. Le Vatican est souvent moins « doctrinal » que les catholiques de la base, à leur grande déception.

La politique de pacification religieuse de l'archevêque de Québec nous semble se rattacher à ce catholicisme libéral modéré ou pratique lorsqu'on l'examine à la lumière de la grille d'analyse que nous avons esquissée au deuxième chapitre.

1. Distinction thèse-hypothèse

Mgr Taschereau n'employait pas l'expression « thèse-hypothèse », mais il faisait souvent une distinction entre l'idéal et la réalité, ou entre les principes et leur application, ce qui revient au même. Il exprimait déjà cette idée dans son cours d'histoire du Canada au Séminaire de Québec. Il disait approuver la doctrine du Programme catholique, mais condamner son opportunité. Il ne voyait pas d'opposition entre la lettre pastorale de 1875, qui exposait les principes, et le mandement diocésain de 1876, qui les appliquait concrètement. Il condamnait en théorie la loi sur l'influence spirituelle indue, mais il acceptait en pratique d'y soumettre le clergé. Il avait tendance à reléguer la thèse chrétienne dans un lointain avenir, plus ou moins utopique, comme dans la controverse sur le rôle de l'État en éducation.

2. Tolérance civile des cultes dissidents

L'archevêque de Québec ne défendait pas les droits de l'Église en vertu de la liberté de cultes proclamée par la loi de 1852. Il préférait négocier directement avec l'État dans une approche que l'on pourrait qualifier de « concordataire ». Selon Taschereau, la liberté de l'Église catholique reposait, au Canada comme en Angleterre, sur une simple tolérance du pouvoir protestant. Une sorte de concordat tacite s'était progressivement instauré, depuis la Conquête, entre l'Église et l'État. Mais les réclamations inopportunes des ultramontains risquaient, à ses yeux, de perturber cette relative bonne entente entre les deux puissances. Mgr Taschereau reconnaissait évidemment le libre exercice des cultes protestants, mais à titre de « tolérance civile » plutôt que de « droit civil ». Notons que les ultramontains canadiens-français n'osaient pas non plus s'attaquer aux cultes dissidents à cause de l'hégémonie politique anglo-protestante au Canada.

3. Libéralismes politique et doctrinal

Selon Taschereau, le libéralisme canadien se rattachait au libéralisme politique anglais, qui respectait la religion, plutôt qu'au libéralisme doctrinal français, qui prônait une société sans Dieu. L'archevêque fit d'ailleurs l'éloge des libertés politiques et religieuses dans l'empire britannique lors du banquet officiel des fêtes cardinalices.

4. Séparation du politique et du religieux

Mgr Taschereau estimait que le clergé ne devait pas se prononcer lors des campagnes électorales dans une société comme le Québec, où la classe politique était, à quelques exceptions près, modérée, catholique pratiquante et bien disposée envers l'Église. Mais il admettait que l'Église avait en principe le droit d'intervenir dans les débats publics qui touchaient aux intérêts spirituels de la société.

5. Autonomie et collaboration des deux puissances

L'archevêque affirmait, en accord avec le *Syllabus*, que la société civile devait être idéalement subordonnée à la société religieuse. Mais en pratique, il voulait établir une bienveillante collaboration entre les deux puissances, au lieu de chercher vainement à restaurer la suprématie de l'Église sur l'État, comme au Moyen Âge.

6. Gestion des rapports avec l'État

Mgr Taschereau se méfiait du « tribunal incompetent de l'opinion publique ». Il préférait laisser à l'épiscopat et au Saint-Siège le soin de gérer, avec prudence et patience, les conflits entre l'Église et l'État comme dans les affaires des écoles du Nouveau-Brunswick, du bill Girouard et des biens des jésuites.

7. Modération de la presse catholique

Mgr Taschereau se dissocia souvent des virulentes campagnes de la presse ultra-montaine pour éviter de « pousser à bout des hommes bien disposés » comme Cartier, Beaudry, Ouimet, Chapleau, Jetté, Casault et Langelier. Il usa de son autorité épiscopale pour museler certains polémistes, comme les abbés Pelletier et Villeneuve. Notons que l'archevêque ne disposait pas d'un journal officiel, comme *Le Nouveau-Monde* pour Mgr Bourget ou *Le Journal des Trois-Rivières* pour Mgr Laflèche. Taschereau semblait satisfait des journaux du parti conservateur de son diocèse, comme *Le Canadien* et *Le Journal de Québec*.

8. Alliance avec les modérés

Mgr Taschereau souhaitait que les catholiques appuient les ailes modérées de l'une ou l'autre des deux grandes formations politiques canadiennes pour contrer à la fois l'orangisme dans le parti conservateur et le rougisme dans le parti libéral. Il s'opposait à la formation d'un parti catholique pour éviter qu'un parti protestant ne se constitue en réaction.

9. Recherche d'un *modus vivendi* avec le libéralisme

Selon Taschereau, il était impossible d'établir la suprématie de l'Église sur l'État dans une société mixte comme le Canada, car les anglo-protestants détenaient irrévérablement le pouvoir aux niveaux de l'empire, du dominion et même de la province de Québec. Il préférait trouver un *modus vivendi* avec la société libérale plutôt que d'envisager la restauration d'un régime de chrétienté idéal.

10. L'Église dans le droit commun

En conséquence, Mgr Taschereau renonçait d'avance à réclamer toutes les immunités ecclésiastiques. Il acceptait, par exemple, que le clergé soit soumis à la loi électorale, donc au droit commun, même si cela restreignait la liberté de prédication.

11. Pouvoir directif plutôt que direct

Mgr Taschereau misait sur l'influence morale du clergé dans la société civile (pouvoir directif) plutôt que sur l'autorité des évêques sur l'État dans les questions mixtes (pouvoir direct). C'est pour préserver cette influence morale qu'il voulait retirer le clergé des luttes électorales. Il entendait orienter les hommes politiques bien disposés par des contacts informels, plutôt que de leur imposer des normes en vertu de l'autorité épiscopale comme le voulaient les programmistes.

12. Aspirations du siècle

Par ailleurs, Mgr Taschereau semblait envisager les « progrès du siècle », c'est-à-dire la modernité, sans crainte ni enthousiasme. Il soutenait tout ce qui pouvait favoriser la prospérité matérielle du pays, comme les chemins de fer. Mais il dénonçait le « luxe effréné » qui envahissait les campagnes. L'archevêque ne montrait aucune sympathie naturelle pour la démocratie, que ce soit dans l'Église ou dans l'État. Son opposition

au syndicalisme et à l'émancipation des mœurs était notable. Taschereau n'était ni un chantre de la modernité, ni un nostalgique du Moyen Âge. C'était un catholique de son temps qui se résignait à vivre dans une société libérale en voie de déchristianisation et qui espérait « sauver les meubles » par une prudente politique de compromis.

* * *

Nous pouvons constater que la politique de Mgr Taschereau se rapprochait, en pratique, du catholicisme libéral de la seconde génération sur la plupart des points de notre grille d'analyse. La pensée de l'archevêque s'inscrivait toujours dans l'esprit anti-libéral d'une Église encore marquée par le choc de la Révolution française. Mais son action tendait plutôt à rechercher un compromis entre le catholicisme et le libéralisme. Il ne s'agissait évidemment pas d'un quelconque syncrétisme doctrinal, mais d'un simple *modus vivendi*, d'une manière d'intégrer l'Église catholique dans une société libérale de type britannique. Il ne faudrait pas s'imaginer que le cardinal Taschereau était une sorte de précurseur de Vatican II, loin de là. C'était un homme d'Église de son temps, qui essayait de conserver l'essentiel dans un monde en pleine évolution. Il s'opposait aux ultramontains sur les moyens, mais pas vraiment sur la fin.

Le catholicisme libéral modéré de Mgr Taschereau correspondait à la politique du Saint-Siège, qui cherchait, au fond, à convertir plutôt qu'à renverser les États libéraux. Les papes du XIX^e siècle louangeaient peut-être la Chrétienté d'Ancien Régime, mais ils n'espéraient plus vraiment la restaurer, du moins dans un proche avenir. L'Église devait d'abord défendre ses droits acquis et entreprendre ensuite une longue reconquête de la civilisation moderne par ses œuvres d'éducation et de charité. Le temps n'était plus propice aux grandes batailles politico-religieuses qui pouvaient enthousiasmer la base militante de l'Église, mais qui inquiétaient souvent la hiérarchie.

L'œuvre de Mgr Taschereau a-t-elle renforcé ou affaibli la position de l'Église catholique au Québec et au Canada? La question est délicate et la réponse ne saurait qu'être hypothétique. Sous prétexte de prudence et de réalisme, la politique de l'archevêque de Québec se réduisait souvent à tolérer dans un premier temps et à justifier ensuite les empiètements de l'État sur les droits de l'Église dans divers domaines comme la procédure d'érection des paroisses, la sépulture ecclésiastique, les lois matrimoniales, la liberté de prédication et le système scolaire. Mgr Taschereau déploya plus d'énergie pour combattre l'ultramontanisme que le libéralisme. Quels furent les résultats de sa politique d'apaisement? À première vue, le bilan peut sembler négatif. Les catholiques ont perdu leurs écoles au Nouveau-Brunswick (1871) et au Manitoba (1890). L'anticléricalisme, plutôt silencieux après l'excommunication des membres de l'Institut canadien (1869), releva la tête dans les années 1890 autour de Godefroy Langlois et d'Aristide Filiatrault.

Le mandement collectif de 1896 ne réussit pas à freiner l'élection de Wilfrid Laurier, qui était « plus fort que les évêques » selon *La Patrie*. Les libéraux provinciaux de Félix-Gabriel Marchand accédèrent au pouvoir en 1897, et ils tentèrent immédiatement de créer un ministère de l'instruction publique. Mais en revanche, la loi scolaire de 1875 renforça la place du clergé dans l'éducation; la défaite de l'ultramontanisme rétablit l'unité de l'épiscopat; les procès pour influence spirituelle indue cesseront; les vocations et les œuvres seront abondantes jusqu'à la Seconde Guerre mondiale; les relations entre l'Église et l'État seront plutôt harmonieuses jusqu'à la Révolution tranquille.

Les ultramontains auraient-ils fait mieux? Leur projet politique était difficilement réalisable, mais il n'était peut-être pas aussi utopique qu'on pourrait le croire. L'Église catholique restait une force sociale considérable dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Après le déclin religieux du Siècle des Lumières, les sanglantes persécutions de la Révolution française et les terribles misères de la Révolution industrielle, le catholicisme renaissait vigoureusement en Europe et en Amérique. La papauté était de plus en plus populaire. L'Église semblait en voie de reconquérir le monde moderne. Les ultramontains avaient de bonnes raisons de croire en l'avenir de la chrétienté. Le Canada français avait lui-même connu son « réveil spirituel » dans les années 1840. Toutefois, le succès de l'ultramontanisme au Québec aurait exigé une constante union des évêques, la formation d'un puissant parti politique catholique, une solide défense de l'autonomie provinciale, une certaine alliance entre les Canadiens français et les Irlandais, la propagation de l'esprit du *Syllabus* par une université militante. Mais à l'époque victorienne, le Canada anglais aurait-il toléré une telle affirmation catholique, liée à l'identité nationale canadienne-française? Le projet de société ultramontain ne risquait-il pas de se terminer par un nouveau 1837?

Dans un monde en voie de sécularisation, la politique de pacification religieuse du cardinal Taschereau pouvait paraître plus sage. Elle permit à l'Église catholique de prospérer dans une démocratie libérale de type britannique pour imprégner à la société canadienne-française un caractère à la fois conservateur et moderne. Mais la prudence humaine du cardinal-archevêque de Québec répondait-elle au symbolisme de la pourpre, qui représente le sang des martyrs de Jésus-Christ?

ANNEXE

SOUTENANCE DE THÈSE

Allocution prononcée par l’auteur à l’Université Laval lors de sa soutenance de thèse de doctorat en histoire sur *Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898)*, le 21 juin 2006. Le jury était présidé par Jacques Bernier et composé de la directrice de thèse Brigitte Caulier, du co-directeur Nive Voisine, des professeurs Réal Bélanger et Martin Pâquet, et de l’examineur externe Roberto Perin (Université York).

La thèse peut être téléchargée gratuitement à partir du site www.erudit.org.

INTRODUCTION

J’ai entrepris, il y a déjà trop longtemps, en fait près de quinze ans, une recherche doctorale sur la pensée et l’action de Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898), archevêque de Québec (1871-1898) et premier cardinal canadien (1886). Le sujet m’intéressait parce qu’il était au carrefour de l’histoire intellectuelle, politique et religieuse; les trois domaines qui m’apparaissent les plus importants dans la discipline historique. Car je suis de ceux qui pensent que les idées mènent le monde. Serais-je un historien de la « vieille école »? Peut-être. Mais un historien ne devrait pas être effrayé par ce qui peut paraître – temporairement – démodé. Mieux vaut rester à la « mode de toujours » comme disait Gustave Thibon.

Certains soutiennent que la lutte des classes est le moteur de l’histoire. D’autres affirment que l’aventure humaine est une longue quête de la liberté. Pour ma part, je dirais comme Pierre Chaunu, dans *Au cœur religieux de l’histoire*, que c’est plutôt la « recherche de Dieu » qui constitue, au-delà des contingences matérielles, la trame

fondamentale de l'histoire. Recherche individuelle du sens de la vie et du salut de l'âme, certes; mais aussi recherche collective ou « politique » pour conformer l'ordre social au plan divin. Le conflit entre le protestant fondamentaliste George Bush et l'islamiste radical Oussama Ben Laden ne prouve-t-il pas que les questions politico-religieuses restent d'une grande actualité, même dans notre monde « postmoderne » qui se prétend rationnel, scientifique et laïque?

LA MÉTHODOLOGIE HISTORIQUE

J'ai choisi d'étudier Mgr Taschereau non seulement à cause de l'intérêt et de l'importance intrinsèques du sujet, mais aussi pour relever un défi d'ordre méthodologique. J'avais consacré mon mémoire de maîtrise à la revue de Lionel Groulx, *L'Action française* (1917-1928). Le sujet m'allait comme un gant. Je me sens naturellement à l'aise avec les intellectuels, les « pelleteux de nuages » comme disait le premier ministre Duplessis, surtout lorsqu'ils sont catholiques, nationalistes et conservateurs. Mais un bon historien doit être capable de sortir des milieux sociaux et idéologiques qui lui sont familiers pour comprendre « l'Autre », celui pour lequel il n'éprouve pas, au départ, de sympathie particulière.

Or c'était mon cas avec Mgr Taschereau. Mes co-directeurs et les membres du jury ont sans doute remarqué que j'avais plus d'atomes crochus avec l'école ultramontaine qu'avec l'école catholique libérale. Ils m'ont judicieusement mis en garde contre les dangers méthodologiques de ma sympathie pour les adversaires de Taschereau, et je les en remercie. Mais est-il nécessaire d'ajouter qu'une sympathie pour le catholicisme libéral et une aversion pour l'ultramontanisme ne saurait produire une étude plus scientifique?

Devrait-on alors abandonner cette question à un historien parfaitement neutre qui se contenterait d'observer le débat à partir de Sirius? Malheureusement, cet historien n'existe probablement pas. L'expérience prouve que l'on peut difficilement traiter de l'histoire de l'Église en toute objectivité. Jésus-Christ avait raison de dire qu'il était un « signe de contradiction ». La question des rapports entre l'Église et l'État soulevait beaucoup de passion au XIX^e siècle. Elle en soulève autant aujourd'hui; ou du moins elle en soulèverait autant si l'Église osait s'affirmer davantage. Rappelons-nous la réaction des médias lorsque Mgr Fred Henry, archevêque de Calgary, déclara que le premier ministre Jean Chrétien mettait son salut éternel en jeu dans la question du mariage gay. Le Ministère du Revenu aurait menacé de retirer à l'Église catholique le droit d'émettre des reçus fiscaux pour dons de charité si le clergé s'engageait trop sur le « terrain politique ». On se serait cru à la belle époque de « l'influence spirituelle induite ». Et si le clergé déclarait publiquement qu'un bon catholique ne devrait pas voter pour le parti

libéral à cause de cette question, ne ressortirait-on pas la vieille jurisprudence pour réclamer à grand cri l'annulation de tel ou tel verdict électoral?

La question des rapports entre l'Église et l'État restera toujours, par nature, controversée. L'historien honnête doit avouer qu'il ne peut aborder ce sujet en toute objectivité. Mais l'historien doit néanmoins se montrer impartial en présentant et en analysant de la manière la plus complète possible les diverses opinions. S'il le désire, il a le droit de juger les hommes et les idées d'autrefois; mais il n'en a pas l'obligation. Son véritable devoir consister plutôt à comprendre et à faire comprendre les hommes et les idées d'autrefois, en surmontant ses inévitables préjugés idéologiques et chronologiques. L'historien consciencieux doit présenter son objet de recherche de manière suffisamment honnête pour que son lecteur, qu'il soit un partisan ou un adversaire de la doctrine étudiée, puisse dire : « Oui, c'est bien de cela qu'il s'agit. »

La tâche n'est sûrement pas facile, car les idéologies et les religions sont très souvent des barils de poudre. Mais c'est ce que j'ai tenté de faire avec Mgr Taschereau : mettre au jour la logique interne de sa politique pour voir les choses du point de vue catholique libéral, tout en présentant la logique interne de la critique élaborée par ses adversaires pour voir également les choses du point de vue ultramontain. Je laisse au lecteur le soin de juger qui avait raison et qui avait tort, mais en le mettant en garde contre le danger de l'anachronisme.

L'HOMME ET SON TEMPS

C'est donc pour développer mes aptitudes à la recherche et à l'analyse historique que j'ai étudié un homme de gouvernement ecclésiastique plutôt qu'un intellectuel, et un libéral plutôt qu'un ultramontain.

De prime abord, la personnalité de Mgr Taschereau n'est guère attirante. Ses contemporains lui reprochaient sa froideur, son arrogance et son autoritarisme. D'autres l'accusaient d'être indécis, pusillanime et magouilleur. Certes, Mgr Taschereau remporta toutes ses batailles. Mais peut-on l'en glorifier dans la mesure où il se retrouvait dans la confortable position de celui qui défend le statu quo avec l'appui inconditionnel des autorités ecclésiastiques et civiles? À mes yeux, ce sont plutôt les ultramontains qui présentent le caractère héroïque des hommes de principes vaincus par les hommes de pouvoir.

Pourtant, j'ai fini par apprécier Mgr Taschereau. C'était un homme brillant, honnête et, au fond, plutôt modeste. Il était autoritaire, comme tous les évêques de son temps; mais il n'était ni tyrannique ni mesquin. Ses jugements sur les personnes, les idées et les événements étaient généralement équilibrés, et même empreints de charité. Je pense qu'il entendait diriger son diocèse et l'ensemble de l'Église canadienne-française d'une manière prudente et paternelle, sans prétendre avoir toujours raison et sans chercher à

écraser qui que ce soit. Il froissa bien quelques individus au passage; mais c'est le propre de tout homme de gouvernement, qu'il soit civil ou ecclésiastique. On ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs. Mgr Taschereau n'avait certes pas le charisme de ses adversaires, les flamboyants Mgrs Bourget et Laflèche; mais il avait sûrement la même noblesse d'âme et le même amour de l'Église et de la patrie.

Par ailleurs, c'est toute la richesse du XIX^e siècle qui se profile derrière la personne de l'archevêque de Québec. On oublie parfois que le siècle du chemin de fer fut également le siècle du grand débat sur les rapports entre le spirituel et le temporel, le siècle du conflit entre l'Église et la Révolution, de « *l'affrontement entre la religion du Dieu qui se fait Homme et la religion de l'Homme qui se fait Dieu* » pour reprendre les mots de Paul VI dans le discours de clôture du Concile Vatican II. Quel siècle passionnant en regard de notre triste époque où les débats de société se réduisent trop souvent à des questions de rentabilité économique ou d'efficacité technique. Les hommes d'Église et d'État du XIX^e siècle sont des géants en comparaison de ceux d'aujourd'hui. La qualité du matériel humain n'a évidemment pas diminué avec le temps. Mais la société canadienne-française du XIX^e siècle était tellement imprégnée de catholicisme, de cette vision du monde qui envisage toute chose à la lumière des fins dernières, qu'elle ne pouvait aborder la politique qu'en fonction des principes transcendants. Les anticléricaux eux-mêmes gardaient un langage et une tournure d'esprit « catholiques ». La fermeté des principes renforçait le caractère des hommes, et les politiciens les plus opportunistes s'en ressentaient eux-mêmes. Il suffit de comparer l'éloquence d'un Wilfrid Laurier avec le discours creux d'un Brian Mulroney pour comprendre ce qui distingue le Québec de la fin du XIX^e siècle du Québec de la fin du XX^e. Et je n'oserais pas comparer les évêques du temps de Taschereau et Bourget avec leurs pâles successeurs d'aujourd'hui par crainte d'entacher la réputation de Notre Sainte Mère l'Église!

PROBLÉMATIQUE

La problématique de ma thèse était de savoir si l'on peut qualifier Mgr Taschereau de « catholique libéral », comme l'affirmaient à l'époque ses adversaires ultramontains.

À l'exception de quelques auteurs plus anciens comme Robert Rumilly, la plupart des historiens ont répondu à cette question par la négative. L'historiographie tend à expliquer le conflit qui divisa l'épiscopat québécois pendant plus de vingt ans par des facteurs d'ordre régional (Québec vs Montréal), institutionnel (Université Laval vs projet d'université à Montréal), financier (dettes de l'École de Médecine), voire psychologique (modération vs radicalisme). Les chercheurs soutiennent généralement la thèse du caractère non doctrinal du litige en affirmant la parfaite orthodoxie théologique de Mgr Taschereau et de l'Université Laval, d'ailleurs mainte fois réaffirmée par Rome. Les ultramontains sont présentés comme des doctrinaires extrémistes, plus ou moins coupés de

la réalité, qui n'arrivaient pas à comprendre que le libéralisme politique canadien n'avait rien à voir avec le libéralisme doctrinal condamné par l'Église. Comme le fit justement remarquer Roberto Perrin dans *Rome et le Canada*, l'historiographie semble avoir repris à son compte le discours que tenaient à l'époque Mgr Taschereau et son entourage. L'histoire, dit-on, est souvent écrite du point de vue des gagnants.

L'épiscopat de Mgr Taschereau nous était donc relativement connu par une riche historiographie. Je me suis néanmoins risqué à reprendre le sujet, car aucun doctorat d'histoire n'avait encore été consacré à cet archevêque dont l'envergure méritait au moins une thèse de Ph.D. (celle de Jean-Roch Gaudin était en droit canon). Mon premier objectif était de faire connaître Mgr Taschereau tel qu'en lui-même, plutôt que par le biais d'études portant sur l'ultramontanisme. Le second était d'analyser sa pensée et son action à la lumière d'une définition plus précise du catholicisme libéral pour mieux situer la grande querelle ecclésiastique canadienne-française du XIX^e siècle dans le mouvement d'idées qui animait alors l'Église universelle.

LE CATHOLICISME LIBÉRAL

À mon avis, la politique de Mgr Taschereau devait être étudiée dans le contexte du débat universel sur les rapports entre l'Église catholique et la culture libérale issue de 1789, et non pas dans un contexte strictement local. Partant du principe que le Québec du XIX^e siècle participait pleinement au mouvement d'idées contemporain, j'émettais l'hypothèse que l'Église canadienne-française avait connu les mêmes clivages que l'Église universelle. Le contexte sociopolitique local, marqué par la situation minoritaire des franco-catholiques, le statut semi-colonial du Québec ou le régime parlementaire de type britannique, imprimait sans doute une coloration particulière à notre querelle ecclésiastique; mais il n'en changeait pas la nature fondamentale.

Encore devais-je d'abord définir clairement le « catholicisme libéral », et voir comment cette doctrine s'était propagée à la grandeur de l'Occident; d'où l'importance (et la longueur peut-être critiquable) de mon premier chapitre.

Le catholicisme libéral de la seconde moitié du XIX^e siècle, que j'ai appelé « montalembertien » (expression également critiquable), ne doit pas être confondu ni avec le libéralisme tout court, qui peut respecter l'Église à condition de « reléguer le prêtre à la sacristie », ni avec le mennaisisme de 1830, qui entend « baptiser la révolution pour rechristianiser le monde », et encore moins avec le modernisme du XX^e siècle, qui redéfinit la plupart des dogmes pour « adapter l'Église à la modernité ».

Notons surtout que le catholicisme libéral n'est pas une doctrine progressiste. C'est au contraire une école de pensée très conservatrice. Le catholique libéral du XIX^e siècle ne ressemble pas au démocrate-chrétien du XX^e, bien qu'il puisse être considéré comme son ancêtre. Le catholique libéral adhère intégralement à tous les dogmes de foi

de l'Église et il respecte l'autorité absolue du Saint-Siège. En politique, il préfère une monarchie parlementaire de type britannique, légèrement teintée d'aristocratie. En économie, il défend la propriété privée au point d'ignorer les conséquences néfastes du capitalisme sauvage. En morale, il est plutôt rigoriste. Le catholique libéral est donc parfaitement à l'aise dans la société victorienne de son temps. Il n'est ni réactionnaire ni révolutionnaire. Au fond, c'est un défenseur du statu quo.

C'est essentiellement la question des rapports entre l'Église et l'État qui distingue le catholicisme libéral de l'ultramontanisme. En théorie, les deux écoles de pensée prônent la suprématie de l'Église sur l'État dans les domaines spirituels et mixtes, et reconnaissent à l'État une certaine autonomie dans les matières strictement temporelles. La chrétienté médiévale ou « augustinisme politique » reste le régime idéal, aux yeux des catholiques libéraux autant qu'à ceux des ultramontains. Mgr Taschereau s'accordait avec Mgrs Bourget et Laflèche pour dire que l'État devait promouvoir la foi catholique et prohiber les « cultes dissidents », à moins que le bien commun n'exige de les tolérer pour éviter un plus grand mal comme la guerre civile. C'était alors la doctrine officielle de l'Église catholique telle qu'exposée dans les encycliques des papes Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII, et résumée dans le fameux *Syllabus des erreurs modernes* de 1864 : « Le pape ne peut pas se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

Mais dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la plupart des États occidentaux n'étaient plus institutionnellement catholiques. L'Église canadienne-français devait elle-même vivre dans une société libérale majoritairement anglo-protestante qui avait proclamé la séparation des Églises et de l'État en 1852. Les ultramontains voulaient restaurer l'ancien régime de chrétienté, sinon dans les constitutions politiques, du moins dans les esprits. Les catholiques libéraux cherchaient plutôt à s'accommoder de la situation en faisant une subtile distinction entre « la thèse et l'hypothèse ». L'Église, disaient-ils, enseigne à titre de thèse ou d'idéal que la puissance spirituelle doit commander à la puissance temporelle comme l'âme doit commander au corps. C'est ce que les théologiens médiévaux appelaient la « doctrine des deux glaives ». Mais l'Église n'interdit pas de reconnaître, à titre d'hypothèse ou de condition pratique, un régime politique fondé sur les principes de la souveraineté populaire, de la liberté de cultes et de la neutralité confessionnelle de l'État. Ces principes sont certes condamnables à titre de thèse; mais ils peuvent être tolérés, voire soutenus, à titre d'hypothèse à cause de l'esprit du monde moderne qui ne supporterait plus l'autoritarisme religieux ou politique du Moyen Âge.

Les catholiques libéraux voulaient en quelque sorte intégrer l'Église dans la société démocratique, mais sans adhérer aux principes philosophiques qui sous-tendent la démocratie moderne. Les catholiques libéraux se retrouvaient pris entre deux feux : accusés d'être « trop libéraux » par les ultramontains et « trop catholiques » par les libéraux radicaux. C'est le sort habituel des centristes qui se font des ennemis à droite comme à gauche, mais qui réussissent néanmoins à rallier les tempéraments modérés, qui constituent toujours la majorité de la population.

L'expression de la doctrine catholique libérale peut varier d'un auteur à l'autre, mais la tournure d'esprit catholique libérale se reconnaît facilement après avoir lu ne serait-ce qu'un petit nombre d'ouvrages qui se rattachent à cette école de pensée. J'ai retenu comme modèle type de catholicisme libéral modéré le traité du chanoine Ferdinand Moulart, *L'Église et l'État ou les deux puissances : leur origine, leurs rapports, leurs droits et leurs limites*, Louvain, 1879; d'une part à cause de l'autorité intellectuelle de l'Université de Louvain dans le monde catholique de ce temps; et d'autre part parce que les conditions politico-religieuses de la Belgique ressemblaient alors un peu à celles du Québec.

Mais la praxis catholique libérale offre encore plus de nuances que la doctrine. Jacques Gadille souligne que les évêques sont d'abord des pasteurs et des hommes de gouvernement avant d'être des théologiens. Leur politique peut donc varier au gré des circonstances et des directives romaines. C'était sûrement le cas de Mgr Taschereau, un homme d'action qui préférait gérer concrètement les relations entre l'Église et l'État plutôt que de se s'engager, comme les ultramontains, dans de longues discussions théoriques.

J'ai essayé de schématiser la doctrine catholique libérale en douze points. Ma grille d'analyse est sans doute imparfaite, mais je ne connais pas d'autre chercheur qui ait tenté l'exercice. René Raymond se contentait de définir le catholicisme libéral comme « un parti pris de conciliation avec l'esprit du siècle », et Roger Aubert comme « l'incarnation de l'Église dans le monde moderne ». C'est plutôt court. En fait, le catholicisme libéral c'est surtout la recherche d'un *modus vivendi*, l'établissement d'une sorte de « pacte de non agression » entre le catholicisme et le libéralisme, entre deux types de civilisations qui reposent sur des fondements philosophiques radicalement opposés.

CONCLUSION

À la lumière de cette grille d'analyse, Mgr Taschereau était-il catholique libéral? La réponse doit être mitigée. Il me semble que la politique de l'archevêque de Québec correspond à 7 des 12 points de ma grille d'analyse, ce qui donne 58,3% de catholicisme libéral! Mais il ne s'agit évidemment pas d'accorder une « note de passage », car nous sommes dans une matière d'histoire qualitative, et non pas quantitative. Il me paraît plus pertinent de faire une distinction entre la pensée et l'action de Mgr Taschereau.

Sur le plan doctrinal, le discours de l'archevêque de Québec ne s'éloigne guère de l'ultramontanisme, contrairement à celui d'autres prêtres de son entourage (Raymond, Pâquet, Hamel, Méthot) qui semblent avoir été davantage séduits par la doctrine catholique libérale. On pourrait donc, à l'instar de Nive Voisine, qualifier Mgr Taschereau d'« ultramontain modéré ». Mais sur le plan pratique, l'action de l'archevêque s'inscrivait dans une logique catholique libérale parce qu'elle était marquée par la recherche continuelle d'un *modus vivendi* entre l'Église catholique et un État libéral de type britannique.

La politique de Mgr Taschereau était essentiellement une politique de pacification religieuse qui se rapprochait de l'esprit de Mgr Dupanloup, le chef de file des catholiques libéraux français (*De la pacification religieuse*, 1845). L'archevêque de Québec voulait apaiser les tensions politico-religieuses soulevées par le militantisme ultramontain. Il entendait préserver un état de fait qui, sans être parfaitement conforme au droit canon, restait largement favorable à l'Église. Il craignait que l'extrémisme ultramontain ne provoque un ressac anglo-protestant, dont les premières victimes auraient été les minorités franco-catholiques des autres provinces. Par ailleurs, il était persuadé que le libéralisme canadien ne menaçait pas réellement les droits de l'Église parce qu'il se rattachait au libéralisme politique de type anglais (démocratie) plutôt qu'au libéralisme religieux de type français (laïcisme plus ou moins athée). Mgr Taschereau consacra donc une grande partie de son épiscopat à freiner le militantisme catholique en neutralisant le clergé sur le plan électoral, en s'opposant avec succès à la fondation d'une université de tendance ultramontaine à Montréal, et en acceptant divers empiètements du droit civil sur le droit canon.

Mgr Taschereau condamnait le laïcisme en principe, mais il renonçait en pratique à restaurer la suprématie de l'Église sur l'État. Sa politique se rapprochait, dans une certaine mesure, du concept de « séparation relative » des deux puissances du chanoine Moulart. Elle pourrait, en conséquence, être qualifiée de « catholique libérale modérée ».

En définitive, je pense qu'il y avait une forte école de pensée catholique libérale dans le Québec de la seconde moitié du XIX^e siècle, tant parmi les clercs que parmi les laïques. Mgr Taschereau n'adhérait peut-être pas à ce courant de pensée en théorie; mais il l'a soutenu de son autorité en pratique, et avec l'accord du Saint-Siège. En fait, le catholicisme libéral « montalembertien » constituait peut-être l'école de pensée dominante dans la société canadienne-française de ce temps. Ne répondait-il pas aux aspirations profondes d'un peuple franco-catholique qui cherchait sa place sous le soleil libéral de l'empire britannique? Mgr Taschereau se rattachait sans doute au « troisième parti » de l'Église catholique du XIX^e siècle, ce parti que Roger Aubert nous invite à mieux connaître, « le parti immense, dit Jean Maurain, des catholiques modérés, c'est-à-dire des catholiques inconsciemment libéraux ».

SIGLES

AAQ	Archives de l'archevêché de Québec
ACAM	Archives de la chancellerie de l'archevêché de Montréal
ASQ	Archives du Séminaire de Québec
ASQ-UL	Archives du Séminaire de Québec à l'Université Laval
ACFAS	Association canadienne-française pour l'avancement des sciences
BAC	Bibliothèque et Archives Canada
BAnQ	Bibliothèque et Archives nationales du Québec
CHR	Canadian Historical Review
DAFC	Dictionnaire apologétique de la foi catholique
DBC	Dictionnaire biographique du Canada
DBECC	Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique
DPCR	Dictionnaire pratique des connaissances religieuses
DTC	Dictionnaire de théologie catholique
IQRC	Institut québécois de recherche sur la culture
MEM	Mandements des évêques de Montréal
MEQ	Mandements des évêques de Québec
METR	Mandements des évêques de Trois-Rivières
PUF	Presses universitaires de France
PUL	Presses de l'Université Laval
PUM	Presses de l'Université de Montréal
PUQ	Presses de l'Université du Québec
RHAF	Revue d'histoire de l'Amérique française
SCHEC	Société canadienne de l'histoire de l'Église catholique

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITS DE MGR TASCHEREAU

TASCHEREAU, Mgr Elzéar-Alexandre, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec (1871-1893)*, publiés par Mgr Henri Têtu et l'abbé C.-O. Gagnon, Québec, Imprimerie générale A. Côté et Cie, 1889-1893, vol. 5 à 8.

TASCHEREAU, Mgr Elzéar-Alexandre, *Discipline du diocèse de Québec*, Québec, P.-G. Delisle, 1879, 252 p.

TASCHEREAU, Mgr Elzéar-Alexandre, *Remarques sur le mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada (Rome 1882)*, Québec, 1882, 88 p.

TASCHEREAU, abbé Elzéar-Alexandre, *Abrégé d'histoire du Canada sous la domination anglaise*, 1853, ASQ M-94, 57 p.

CORRESPONDANCE MANUSCRITE :

- Registre des lettres AAQ 210A, vol. 29 à 33.
- Registre des insinuations ecclésiastiques, AAQ, cotes R, S, U.
- Lettres reçues par l'archevêque, AAQ, diverses cotes.
- Lettres sur la question universitaire, ASQ-UL.
- Lettres sur la paroisse Notre-Dame de Montréal, ACAM 901.136 et 901.141.

SOURCES CANADIENNES

ARCHEVÊCHÉ DE QUÉBEC, *Réponses de quelques théologiens de Québec aux questions proposées par Mgr de Montréal et Mgr de Rimouski*, Montréal, 1873, 55 p.

BEAUDRY, Joseph-Ubalde, *Code des curés, marguilliers et paroissiens accompagnées de notes historiques et critiques*, Montréal, La Minerve, 1870, 303 p.

BOURGET, Mgr Ignace, *Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents (1841-1876)*, Montréal, J.A. Plinguet, 1887, 7 vol.

BRAUN, Antoine-Nicolas, *Instructions dogmatiques sur le mariage chrétien*, Québec Léger Brousseau, 1866, 193 p.

BRAUN, Antoine-Nicolas, *Mémoire sur les biens des jésuites, par un jésuite*, Montréal, C.-O. Beauchemin et Valois, 1874, 158 p.

BRAUN, Antoine-Nicolas, *Sermon à l'occasion des noces d'or de Mgr Bourget*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1872, 15 p.

CASEAULT, Napoléon, « Hamilton vs Beauchesne » (29 février 1877), *Quebec Law Report/Rapports judiciaires de Québec*, vol. III, 1877, p. 75-92.

CHAMBRE DES COMMUNES, *Édition complète et officielle du débat sur les biens des jésuites dans la Chambre des Communes (Ottawa, mars 1889)*, Montréal, Eusèbe Sénécal et fils, 1889, 200 p.

CHAPAIS, Thomas, « Son Éminence le cardinal Taschereau », *Semaine religieuse de Montréal*, vol. XXXI, n° 17 (23 avril 1898), p. 271-275.

CHAPLEAU, Joseph-Adolphe, *Discours prononcé par l'honorable J.-A. Chapleau, premier ministre de la province de Québec (Canada) au sujet du projet de loi demandé par l'Université Laval*, 1881, 4 p.

CLOUTIER, Jean-Baptiste, *Conférence sur l'uniformité de l'enseignement au Congrès pédagogique de Montréal*, 1880, 8 p.

CONSEIL PRIVÉ DE LONDRES, *Affaire Guibord : Henriette Brown vs Fabrique Notre-Dame*, 21 novembre 1874, 10 p.

DAVID, Laurent-Olivier, *le clergé canadien, sa mission, son œuvre*, Montréal, 1896, 123 p.

DESJARDINS, Louis-Georges, *M. Laurier devant l'histoire. Les erreurs de son discours et les véritables principes du parti conservateur*, Québec, Le Canadien, 1877, 32 p.

DESSAULLES, Louis-Antoine, *La grande guerre ecclésiastique*, Montréal, Alphonse Doutre, 1873, 130 p.

ÉCOLE VICTORIA, *Mémoire établissant l'injustice et l'illégalité du maintien de l'Université Laval à Montréal*, 1881, 119 p.

FABRE, Mgr Édouard-Charles, *Mandements de Mgr Fabre (1876-1898)*, Montréal, 2 volumes.

GALT, Alexander Tilloch, *Civil Liberties in Lower Canada*, D. Bentley and Co., 1876, 16 p.

GALT, Alexander Tilloch, *Church and State*, Montréal, Dawson Brothers Publishers, 1876, 16 p.

GONTHIER, Dominique Ceslas, *Un manifeste libéral: M. L.-O. David et le clergé canadien*, Québec, Brousseau, 1896, 2 volumes.

GOSSELIN, David, « Le Cardinal Taschereau (1820-1898) », *La Semaine religieuse de Québec*, n° 34 (16 avril 1898), p. 529-536.

HAMEL, Thomas-Étienne, *Le premier cardinal canadien. Souvenirs de 1886*, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1886, 302 p.

HAMEL, Thomas-Étienne et LÉGARÉ, Cyrille, *Mémoire sur l'Université Laval avec pièces justificatives*, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1862, 115 p.

HAMON, Édouard (pseud. Jean d'Erbrée), *La franc-maçonnerie dans la province de Québec en 1883*, Québec, J.-A. Langlais, 1883, 276 p.

HUOT, Louis-Herménégilde, *Le Rougisme en Canada : ses idées religieuses, ses principes sociaux, ses tendances anti-canadiennes*, Québec, A. Côté et Cie, 1864, 79 p.

INSTITUT CANADIEN DE MONTRÉAL, *Annuaire de l'Institut canadien pour l'année 1869, 25^{ème} année de fondation. L'Institut canadien vis-à-vis de l'opinion publique et de l'autorité diocésaine*, Montréal, Louis Perrault et Cie, 1870, 50 p.

LAFLÈCHE, Louis-François, *Mandements du second évêque de Trois-Rivières (1869-1898)*, Trois-Rivières, 5 volumes.

LAFLÈCHE, Mgr Louis-François, *Mémoire appuyant la demande d'une École Normale dans la ville des Trois-Rivières*, Trois-Rivières, 1881, 5 p.

LAFLÈCHE, Mgr Louis-François, *Mémoire de l'évêque des Trois-Rivières sur les difficultés religieuses en Canada*, Trois-Rivières, G. Desilets et frères, 1882, 221 p.

LAFLÈCHE, Mgr Louis-François, *L'influence spirituelle induite devant la liberté religieuse et civile*, Trois-Rivières, Journal des Trois-Rivières, 1881, 114 p.

LAFLÈCHE, Louis-François, *Quelques considérations sur les rapports entre la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal, 1866, 269 p.

LANDRY, Philippe, *Les six raisons du Dr Verge contre le Cercle catholique de Québec réfutées par M. Ph. Landry (député à la Chambre des Communes)*, Québec, 1884, 58 p.

LANGELIER, Charles, *Souvenirs politiques de 1878 à 1890. Récits, études et portraits*, Québec, Dussault et Proulx, 1909, 2 volumes.

LANGEVIN, Mgr Jean, *Mandements, lettres pastorales, circulaires de Mgr Jean Langevin et statuts synodaux du diocèse Saint-Germain de Rimouski*, Rimouski, A.G. Dion, 1878, 638 p.

LAURIER, Wilfrid, *Le libéralisme politique (conférence prononcée à Québec le 26 juin 1877)*, Montréal, Beauchemin, 1941, 34 p.

L'ÉLECTEUR, *La question du règlement des biens des jésuites. Réponses à la position prise par « Le Canadien » en avril 1889, et adoptée ensuite comme l'opinion du parti à la convention conservatrice du 29 mai 1889*, Québec, A.D.J. Ménard, 1889, 68 p.

LINDSAY, Charles, *Rome in Canada. The Ultramontane Struggle for Supremacy over the Civil Authority*, Toronto, Lovell Brothers, 1877, 398 p.

MERCIER, Honoré, *Réponse de l'hon. Honoré Mercier au pamphlet de l'association « Equal Rights » contre la majorité des habitants de la province de Québec*, Québec, 1890, 88 p.

MONTIGNY, Benjamin-Antoine Testard de, *Qu'est-ce que le Programme catholique? A-t-il été fait en hostilité au parti conservateur? Historique des circonstances sous lesquelles il a été écrit, assermenté par les auteurs du Programme*, Montréal, 1880, 24 p.

NANTEL, Antonin, « Notice bibliographique » (antigaumiste), *Revue canadienne*, septembre 1866, p. 570-571.

PAGNUELO, Siméon, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, 409 p.

PÂQUET, Benjamin, *Le libéralisme, leçons données à l'Université Laval*, Québec, Le Canadien, 103 p.; seconde édition, Rome, Imprimerie polyglotte de la Sacrée Congrégation de la Propagande, 1877, 190 p.

PAQUIN, Elzéar, *La Cité du Mal contre la Cité du Bien ou le droit de la force contre la force du droit, à propos de la question universitaire*, Montréal, 1881, 94 p.

PAQUIN, Elzéar, *La conscience catholique outragée et les droits de l'intelligence violée par les deux principaux défenseurs de l'Université Laval, Sa Grâce Mgr Taschereau, archevêque de Québec, et Sa Grandeur Mgr Fabre, évêque de Montréal. Ouvrage réservé pour le public canadien et Notre Très Saint Père le Pape*, Montréal, 1882, 23 p.

PARTI CONSERVATEUR, *Le castorisme, voilà l'ennemi!*, Montréal, 1892, 16 p.

PARTI LIBÉRAL, *Contestation de l'élection de Berthier (mai 1878), enquête des pétitionnaires tenue à Berthier sous la présidence de l'Hon. Juge Olivier en mars et avril 1881*, 218 p.

PELLETIER, Alexis, *Coup d'œil sur le libéralisme européen et le libéralisme canadien, démonstration de leur parfaite identité*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873, 45 p.

PELLETIER, Alexis, *Du modérantisme ou de la fausse modération*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873, 82 p.

PELLETIER, Alexis, *Il y a du libéralisme et du gallicanisme en Canada*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1873, 45 p.

PELLETIER, Alexis, *La méthode chrétienne considérée dans ses avantages et sa nécessité, et réponse à certaines difficultés*, Ottawa, G.-E. Desbarats, 1866, 51 p.

PELLETIER, Alexis, *La question des classiques en présence de la rectification et des critiques de l'abbé Chandonnet*, 1865, 44 p.

PELLETIER, Alexis, *La réforme chrétienne des études classiques*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1875, 194 p.

PELLETIER, Alexis, *La source du mal de l'époque au Canada, par un catholique*, 1881, 116 p.

PELLETIER, Alexis, *Le Don Quichotte montréalais sur sa Rossinante ou M. Dessaulles et la Grande Guerre ecclésiastique*, Montréal, Société des écrivains catholiques, 1873, 101 p.

PELLETIER, Alexis, *Le libéralisme dans la province de Québec*, Montréal, 1898, 95 p.

PELLETIER, Alexis, *Lettre à Mgr Baillargeon, évêque de Tloa, sur la question des classiques et commentaires sur la lettre du cardinal Patrizzi*, Québec, 1867, 51 p.

PELLETIER, Alexis, *Mgr Gaume, sa thèse et ses défenseurs. Les classiques chrétiens et les classiques païens dans l'enseignement*, Saint-Hyacinthe, Lussier et frères, 1865, 33 p.

PELLETIER, Alexis, *M. l'abbé Sax et ses souffleurs ou réfutation des erreurs contenues dans le Manifeste libéral québécois (sic) par un conservateur catholique*, Montréal, 1875, 42 p.

PELLETIER, Alexis, *Observations critiques sur l'opuscule de Benjamin Pâquet sur le libéralisme*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1872, 21 p.

PELLETIER, Alexis, *Réponse aux dernières attaques rédigées par M. l'abbé Chandonnet contre les partisans de la méthode chrétienne et commentaires sur les documents authentiques qui dévoilent les machinations de MM. les abbés Chandonnet et Benjamin Pâquet*, 1868, 96 p.

PINSONNAULT, Pierre-Adolphe, *Le dernier chant du cygne sur le tumulus du gallicanisme. Réponse à Mgr Dupanloup*, Montréal, La Minerve, 1870, 48 p.

PROULX, Jean-Baptiste, *Ma justification pour avoir fait triompher civilement les décrets romains au Canada*, Montréal, C.-O. Beauchemin et fils, 1891, 348 p.

RAYMOND, Joseph-Sabin, « De l'Église et de l'État, à propos de l'encyclique du 8 décembre 1864 », *Revue canadienne*, septembre 1865, p. 535-546; novembre 1865, p. 664-674; décembre 1865, p. 732-747; janvier 1866, p. 50-56; février 1866, p. 91-107.

RAYMOND, Joseph-Sabin, *De l'intervention du prêtre dans l'ordre intellectuel et social*, Saint-Hyacinthe, Courrier de Saint-Hyacinthe, 1877, 74 p.

RAYMOND, Joseph-Sabin, *Discours sur l'action de Marie dans la société*, Québec, Ovide Fréchette, 1873, 25 p.

RAYMOND, Joseph-Sabin, *Discours sur la tolérance*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1869, 24 p.

RÉTICIUS, *Aux honorables membres du Comité catholique du Conseil de l'instruction publique*, 14 septembre 1884, 43 p.

RÉTICIUS, *Réponse aux cinq lettres du R.M. Verreau*, Montréal, 1881, 76 p.

ROUTHIER, Adolphe-Basile, « O. Brassard et al. vs Hon. H.-L. Langevin », Cour Supérieure du district de Saguenay, *Quebec Law Reports/Rapports judiciaires de Québec*, vol. II, 1876, p. 323-372.

ROY, Pierre-Georges, *La famille Taschereau*, Lévis, Imprimerie Mercantile, 1901, 199 p.

SAVAÈTE, Arthur, *Voix canadiennes : Vers l'abîme*, Paris, Éditions Arthur Savaète, 1908-1918, 12 volumes.

SÉMINAIRE DE QUÉBEC, *L'Abeille*, journal du collège publié irrégulièrement entre 1848 et 1881.

STIMPSON, Elan Rush, *History of the Separation of Church and State in Canada*, Toronto, 1888, 201 p.

TARDIVEL, Jules-Paul, *La situation religieuse aux États-Unis, illusions et réalités*, Montréal, Cadieux et Derome, 1900, 302 p.

TARDIVEL, Jules-Paul, *Mélanges ou recueil d'études religieuses, sociales, politiques et littéraires*, Québec, Imprimerie de La Vérité, 1887-1903, 3 volumes.

TARDIVEL, Jules-Paul, *Polémiques à propos d'enseignement*, Québec, L.-J. Demers et frères, 1894, 110 p.

TARTE, Joseph-Israël, *Le clergé, ses droits, nos devoirs*, Québec, L.-J. Demers et frères, 101 p.

TASCHEREAU, Jean-Thomas, « Brassard et al. vs Hon. L.-H. Langevin », *Reports of the Supreme Court of Canada*, 1877, p. 145-234.

TÊTU, Henri, *Son Éminence le cardinal Taschereau, notice biographique*, Québec, N.S. Hardy, 1891, 117 p.

TRUDEL, Félix-Xavier-Anselme, *L'éducation ou la grande question sociale du jour. Recueil de documents propres à éclairer les gens de bonne foi*, Montréal, L'Étendard, 1886, 260 p.

TRUDEL, Félix-Xavier-Anselme, *Le Pays, le Parti et le Grand Homme*, Montréal, Gilbert Martin, 1882, 108 p.

TRUDEL, Félix-Xavier-Anselme, « Quelques réflexions sur les rapports de l'Église et de l'État », *Revue canadienne*, mars 1871, p. 202-220; avril 1871, p. 252-272; mai 1871, p. 359-374.

TRUDEL, Félix-Xavier-Anselme et al., *Remarques sur les observations respectueusement soumises à la Fabrique de Notre-Dame de Montréal et à Sa Grâce Monseigneur l'Archevêque de Québec, délégué par le Saint-Siège apostolique*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1871, 36 p.

TRUDEL, Félix-Xavier-Anselme et al., *Réplique à la réponse fournie par la Fabrique de Montréal aux remarques faites par Mgr de Montréal sur les observations soumises de la part de la Fabrique à Sa Grâce Mgr l'Archevêque de Québec*, Montréal, Le Nouveau-Monde, 1871, 28 p.

UNIVERSITÉ LAVAL, *Questions sur la Succursale de l'Université Laval à Montréal, deuxième édition avec appendices*, Québec, Typographie d'Augustin Côté et Cie, 1881, 44 p.

UNIVERSITÉ LAVAL, *Le Canada français* (revue), 1888-1891, vol. I à IV.

VERREAU, Hospice-Anthelme, *États de services de l'École Normale Jacques-Cartier (1857-1884)*, Montréal, 1884, 24 p.

VERREAU, Hospice-Anthelme, *Réplique au second mémoire de Mgr l'évêque des Trois-Rivières*, Montréal, 1881, 69 p.

VERREAU, Hospice-Anthelme, *Témoignage devant la Commission royale*, Montréal, 1883, 220 p.

VIGNON, Firmin, *Lavallensis Succursalis, pars II : Les Jésuites et la Succursale Laval à Montréal*, Montréal, 1884, p. 137-193.

VILLENEUVE, Alphonse, *La comédie infernale ou conjuration libérale aux enfers, par un illuminé*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1871, 532 p.

VILLENEUVE, Alphonse, *Le grand-vicaire Raymond et le libéralisme catholique*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1872, 43 p.

SOURCES ÉTRANGÈRES

BARBIER, Emmanuel, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France, du Concile Vatican I à l'avènement de S.S. Benoît XV (1870-1914)*, Bordeaux, Y. Cadoret, 1924, 4 volumes.

DONOSO-CORTÈS, Juan, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Paris, Bureaux de la Bibliothèque nouvelle et de la Revue de la jeunesse catholique, 1851, 424 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *Défense de la liberté de l'Église*, Paris, Périsse et frères, 1861, 2 volumes.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, Douniol, 1865, 157 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *La souveraineté pontificale selon le droit catholique et le droit européen*, Paris, Douniol, 1861, 508 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *Lettre de Mgr d'Orléans au clergé de son diocèse relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile*, Paris, Douniol, 1869, 56 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *Lettre de Mgr l'évêque d'Orléans à MM. les supérieurs, directeurs et professeurs de ses petits séminaires sur l'emploi des auteurs profanes grecs et latins*, Orléans, Imprimerie Niel, 19 avril 1852, 19 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *Lettre sur futur concile œcuménique*, Québec, Augustin Côté et Cie, 1868, 60 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *Mandement de Mgr l'évêque d'Orléans à MM. les supérieurs, directeurs et professeurs de ses petits séminaires au sujet des attaques dirigées par divers journaux, et notamment par le journal « L'Univers », contre ses instructions relatives au choix des auteurs pour l'enseignement classique dans ses séminaires*, Orléans, Imprimerie Niel, 30 mai 1852, 36 p.

DUPANLOUP, Mgr Félix, *Œuvres choisies*, Paris, R. Ruffet, 1862, 4 volumes.

ELLIOTT, Walter, *Le Père Hecker, fondateur des paulistes américains (1819-1888)*, Paris, Victor Lecoffre, 1898, 427 p.

FÈVRE, Justin, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII, complément de toutes les histoires de l'Église*, Paris, G. Saint-Aubin et Thévenot, 1907, 555 p.

FÈVRE, Justin, *Vie et travaux de Jules-Paul Tardivel, fondateur du journal « La Vérité » à Québec*, Paris, Arthur Savaète, 1906, 245 p.

GAUME, Jean-Joseph, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation*, Paris, Gaume et frères, 1851, 413 p.

GAUME, Jean-Joseph, *Petit catéchisme du Syllabus*, Québec, Léger-Brousseau, 1876, 53 p.

GIBBONS, Mgr James, *La foi de nos pères ou exposition complète de la doctrine chrétienne*, Montréal, École des Sourds-Muets, 1908, 432 p.

LAMENNAIS, Félicité de, *Affaires de Rome*, Paris, P.D. Cailleux, 1837, 401 p.

LAMENNAIS, Félicité de, *De l'absolutisme et de la liberté, et autres essais*, Paris, Ramsay, 1978, 251 p.

LAMENNAIS, Félicité de, *Œuvres complètes* (sous la direction de Louis Le Guillou), Genève, Slatkin Reprints, 1980, 12 volumes.

LAMENNAIS, Félicité de, *Paroles d'un croyant*, Paris, E. Renduel, 1834, 70 p.

LIBERATORE, Matteo, *L'Église et l'État dans leurs rapports mutuels*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1877, 572 p.

MANNING, Mgr Henry Edward, *Morceaux choisis: politiques, philosophiques et religieux* (par William Samuel Lilly), Paris-Lyon, Delhomme et Briguët, 1895, 286 p.

MONTALEMBERT, Charles de, *Dieu et Liberté* (textes choisis par André Trannoy), Paris, Cerf, 1970, 150 p.

MONTALEMBERT, Charles de, *Discours*, Victor Lecoffre, 1892, 3 volumes.

MONTALEMBERT, Charles de, *L'Église libre dans l'État libre, discours prononcé au Congrès catholique de Malines*, Paris, Douniol, 1863, 188 p.

MOREL, Jules, *Somme contre le catholicisme libéral*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1876, 2 volumes.

MOULART, Ferdinand J., *L'Église et l'État ou les deux puissances dans leur origine, leurs rapports, leurs droits et leurs limites*, Louvain, Charles Peeters, 1879, 608 p.

SARDA Y SALVANY, Félix, *Le libéralisme est un péché*, Paris, Retaux-Bray, 1887, 275 p.

TOQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, 2 volumes.

VEUILLOT, Louis, *L'illusion libérale*, Paris, Palmé, 1866, 158 p.

VEUILLOT, Louis, *Œuvres complètes*, Paris, Lethielleux, 1924, 40 volumes.

ÉTUDES CANADIENNES

AUDET, Louis-Philippe, *Histoire de l'enseignement au Québec (1608-1971)*, Montréal, Holt-Rinehart-Winston, 1971, 2 volumes.

AUDET, Philippe, « Le premier ministère de l'instruction publique au Québec (1867-1875) », *RHAF*, vol. 22, n° 2 (septembre 1968), p. 171-222.

BAILLARGEON, Noël, *Histoire du Séminaire de Québec de 1800 à 1850*, PUL, Sainte-Foy, 1994, 410 p.

BÉLANGER, Réal, *Wilfrid Laurier. Quand la politique devient passion*, PUL-SRC, 1986, 484 p.

BERNARD, Jean-Paul, dir., *Les idéologies québécoises au XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1973, 149 p.

BERNARD, Jean-Paul, *Les Rouges. Libéralisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, PUQ, 1971, 394 p.

BERNARD, Jean-Paul, « Définitions de l'ultramontanisme et du libéralisme comme idéologies », *RHAF*, vol. 25, n° 2 (septembre 1971), p. 244-246.

BOUCHARD, Gérard, « Apogée et déclin de l'idéologie ultramontaine à travers le journal *Le Nouveau-Monde* (1867-1900) », *Recherches socio-graphiques*, vol. 10, n°^{os} 2-3 (mai/décembre 1969), p. 261-291.

BRODEUR, Raymond et CAULIER, Brigitte, dir., *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions (XVI^e-XX^e siècles)*, Québec, PUL, 1997, 466 p.

CARON, Benoît, *La spiritualité de Mgr Ignace Bourget de 1850 à 1860*, mémoire de M.A. (histoire), Université de Montréal, 1996, 137 p.

CAULIER, Brigitte, VOISINE, Nive et BRODEUR, Raymond, *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (1852-2002)*, Québec, PUL, 2002, 364 p.

CHABOT, Marc, « Un libéral catholique, Benjamin Pâquet (1832-1900) », dans *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, vol. II, département de philosophie de l'UQAM, 1988, p. 201-240.

COOK, Ramsay et BÉLANGER, Réal, dir., *Dictionnaire biographique du Canada*, en ligne, 2003.

CAYA, Marcel, *La formation du parti libéral au Québec (1867-1887)*, thèse de Ph.D. (histoire), Université York, 1981, 575 p.

CHARLAND, Jean-Pierre, *De l'ombre du clocher à l'économie du savoir. Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, ERPI, 2005, 205 p.

CHARLAND, Jean-Pierre, *L'entreprise éducative au Québec (1840-1900)*, Québec, PUL, 2000, 452 p.

CHARLAND, Thomas, « Un gaumiste canadien, l'abbé Alexis Pelletier », *RHAF*, vol. 1, n° 2 (septembre 1947), p. 195-236.

CHASSÉ, Béatrice, *L'affaire Casault-Langevin*, mémoire de M.A. (histoire), Université Laval, 1965, 184 p.

CHASSÉ, Sonia, *Benjamin Pâquet, adversaire des ultramontains*, mémoire de M.A. (histoire), Université Laval, 1989, 111 p.

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

CHEVRETTE, François et MARX, Herbert, *Droit constitutionnel, notes et jurisprudence*, Montréal, PUM, 1982, 1725 p.

CHEVRETTE, Louis, « Aspects de la psychologie du groupe ultramontain canadien-français (1870-1890) », *RHAF*, vol. 25, n° 2 (septembre 1971), p. 155-189.

CLARK, Lowell C., *The Guibord Affair*, Toronto-Montréal, Holt-Rinehart-Winston, 1971, 126 p.

COUTURE, Michel, « Le mouvement mennaisien au Canada français (1830-1850) », *SCHEC* (1939-1940), P. 67-87.

DALTON, Roy C., *The Jesuit's Estates Question (1760-1888): A Study of the Background of the Agitation of 1889*, Toronto, University of Toronto Press, 1968, 201 p.

DE LAGRAVE, François, *Frère Réticius, f.e.c. Le mandat tumultueux d'un Visiteur provincial (1880-1886)*, mémoire de M.A. (histoire), Université Laval, 1977, 228 p.

DÉSILETS, André, *Hector-Louis Langevin. Un père de la Confédération canadienne (1826-1906)*, Québec, PUL, 1969, 461 p.

DESJARDINS, Paul, *Le Collège Sainte-Marie de Montréal*, Collège Sainte-Marie, 1944-1945, 2 volumes.

DUMAS, Marie-Gabrielle, « Le cardinal Ignace Persico, capucin, curé de Sillery, et sa mission secrète au Canada », *SCHEC*, n° 32 (1965), p. 11-19.

DUMONT, Fernand, dir., *Idéologies au Canada français (1850-1900)*, Québec, PUL, 1971, 327 p.

EID, Nadia F., *Le clergé et le pouvoir politique au Québec, une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978, 318 p.

EID, Nadia F., « Ultramontanisme, idéologie et classes sociales », *RHAF*, vol. 29, n° 1 (juin 1975), p. 49-68.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, 204 p.

FRENETTE, Yves, PÂQUET, Martin et LAMARRE, Jean, dir., *Les parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby*, Québec, PUL, 2002, 368 p.

GAGNÉ, Armand, « Le siège métropolitain de Québec et la naissance de la Confédération », *SCHEC*, n° 34 (1967), p. 41-53.

GAUDIN, Jean-Roch, *Les rapports entre l'Église et l'État d'après le cardinal Taschereau (1820-1898)*, thèse de Ph.D. (droit canon), Université Saint-Paul, 1972, 297 p.

GAUDIN, Jean-Roch, « L'Église et la politique d'après le cardinal Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898) », *Studia canonica*, vol. 8, n° 1 (1974), p. 23-43.

GRISÉ, Jacques, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979, 454 p.

HAMELIN, Jean, *Histoire de l'Université Laval. Les péripéties d'une idée*, Sainte-Foy, PUL, 1995, 341 p.

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

HARDY, René, « Libéralisme catholique et ultramontanisme au Québec : éléments de définition », *RHAF*, vol. 25, n^o 2 (septembre 1971), p. 247-251.

HARDY, René, « L'ultramontanisme de Laflèche : genèse et postulat d'une idéologie », *Recherches sociographiques*, vol. 10, n^{os} 2-3 (mai/décembre 1969), p. 197-206.

HEAP, Ruby, *L'Église, l'État et l'éducation au Québec (1875-1898)*, mémoire de M.A. (histoire), Université McGill, 1978, 531 p.

HOUPERT, Jean, *Mgr Moreau, quatrième évêque de Saint-Hyacinthe*, Saint-Hyacinthe, Paulines-Médiaspaul, 1986, 325 p.

HUDON, Théophile, *L'Institut canadien de Montréal et l'affaire Guibord*, Montréal, Beauchemin, 1938, 172 p.

HUNTE, Keith D., *The Ministry of Public Instruction in Quebec (1867-1875)*, thèse de Ph.D. (histoire), Université McGill, 1964, 390 p.

HURTUBISE, Pierre, CODIGNOLA, Luca et HARVEY, Fernand, dir., *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome (1600-1922). Guide de recherche*, Québec, IQRC-PUL, 1999, 202 p.

JOLIN, Jean-Pierre, *Mgr Édouard-Charles Fabre et le diocèse de Montréal : la question d'un coadjuteur à l'évêque de Montréal (1872-1873) et la question de l'érection de Montréal en archevêché (1879-1887). Aperçu des relations inter-épiscopales*, mémoire de M.A. (histoire), Université McGill, 1971, 140 p.

LABARRÈRE-PAULÉ, André, *Les instituteurs laïques au Canada français (1836-1900)*, Québec, PUL, 1965, 471 p.

LAMBERT, James H., « Le haut enseignement de la religion : Mgr Bourget and the Founding of Laval University », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 45 n^o 3 (juillet/septembre 1975), p. 278-294.

LAMONDE, Yvan, dir., *Combats libéraux au tournant du XX^e siècle*, Montréal, Fides, 1995, 287 p.

LAMONDE, Yvan, *Histoire sociale des idées au Québec*, vol. I : 1760-1896, Montréal, Fides, 2000, 572 p.

LAMONDE, Yvan, *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980, 312 p.

LAMONDE, Yvan, *Louis-Antoine Dessaulles. Un seigneur libéral et anticlérical*, Montréal, Fides, 1994, 369 p.

LAPERRIÈRE, Guy, « L'histoire religieuse du Québec : principaux courants (1878-1988) », *RHAF*, vol. 2, n^o 4 (printemps 1989), p. 563-578.

LAPERRIÈRE, Guy, « Vingt ans de recherche sur l'ultramontanisme. En hommage à Philippe Sylvain », *Recherches sociographiques*, vol. 27, n^o 1 (1986), p. 79-100.

LAVALLÉE, André, *Québec contre Montréal, la querelle universitaire (1876-1891)*, Montréal, PUM, 1974, 261 p.

LAVALLÉE, André, « La querelle universitaire québécoise (1876-1889) », *RHAF*, vol. 26, n^o 1 (juin 1972), p. 67-81.

LAVALLÉE, Germain, « Mgr Antoine Racine et la question universitaire », *RHAF*, vol. 12, n^o 1 (juin 1958), p. 80-107; vol. 12, n^o 2 (septembre 1958), p. 247-261; vol. 12, n^o 3 (décembre 1958), p. 372-386.

LEBEL, Marc, « L'enseignement de la philosophie au Petit Séminaire de Québec (1765-1880) », *RHAF*, vol. 18, n^o 3 (décembre 1964), p. 405-424; vol. 19, n^o 1 (juin 1965), p. 106-125; vol. 19, n^o 2 (septembre 1965), p. 238-253.

LEBLANC, Jean, *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada. Les diocèses canadiens des Églises latines et orientales et leurs évêques : repères chronologiques et biographiques (1658-2002)*, Ottawa, Wilson et Lafleur, 2002, 881 p.

LEMIEUX, Lucien, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada (1783-1844)*, Montréal, Fides, 1968, 559 p.

LYNE, Daniel C., « Sir John A. Macdonald and the Appointment of the Canada's First Cardinal », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 2, n^o 4 (novembre 1967), p. 58-60.

MARION, Séraphin, « Libéralisme canadien-français d'autrefois et d'aujourd'hui », *Les Cahiers des Dix*, n° 27 (1962), p. 9-45.

MILLER, J.R., *Equal Rights: the Jesuit's Estate Act Controversy*, Montréal, McGill-Queen's Press, 1979, 229 p.

OUELLET, Fernand, « Nationalisme canadien-français et laïcisme au XIX^e siècle », *Recherches sociographiques*, n° 4 (janvier/avril 1963), p. 47-70.

OURY, Guy Marie, « Dom Guéranger et le cardinal Taschereau : la vocation monastique du premier cardinal canadien », *Les Cahiers des Dix*, vol. 42 (1979), p. 9-24.

PÂQUET, Martin, « L'expérience de l'histoire, pratique et pédagogie », dans Yves Frenette, Martin Pâquet et Jean Lamarre, dir., *Les parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby*, Québec, PUL, 2002, p. 27-57.

PERIN, Roberto, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, 303 p.

PERIN, Roberto, *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale (1870-1903)*, Montréal, Boréal, 1993, 434 p.

PERIN, Roberto, « Clercs et politiques au Québec (1865-1876) », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 50, n° 2 (avril/juin 1980), p. 168-190.

PERIN, Roberto, « La raison du plus fort est toujours la meilleure : la représentation du Saint-Siège au Canada (1877-1917) », *SCHEC*, n° 50 (1983), p. 99-117.

PERIN, Roberto, « St-Bourget, évêque et martyr », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 15, no 4 (hiver 1980-1981), p. 43-55.

PERIN, Roberto, « Troppo Ardenti Sacerdoti: The Conroy Mission Revisited », *CHR*, vol. 61, n° 3 (septembre 1980), p. 283-304.

PERIN, Roberto, « Ultramontanisme et modernité : l'exemple d'Alphonse Villeneuve (1871-1891) », dans Yves Frenette, Martin Pâquet et Jean Lamarre, dir., *Les parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby*, Québec, PUL, 2002, p. 305-325.

PLANTE, Hermann, *L'Église catholique au Canada, de 1664 à 1886*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1970, 510 p.

POULIOT, Léon, *Mgr Bourget et son temps*, Montréal, Beauchemin-Bellarmin, 1955-1977, 6 volumes.

POULIOT, Léon, « Il y a cent ans : le démembrement de la paroisse Notre-Dame », *RHAF*, vol. 19, n° 3 (décembre 1965), p. 350-385.

POULIOT, Léon, « L'enseignement universitaire catholique au Canada français de 1760 à 1860 », *RHAF*, vol. 12, n° 2 (septembre 1958), p. 155-169.

PRÉVOST, Philippe, *La polémique L.-A. Dessaulles et J.-S. Raymond ou le libéralisme contre l'ultramontanisme*, thèse de Ph.D. (histoire), Université du Québec à Montréal, 1988, 345 p.

PROVOST, Guy, « Conception de la littérature chez Joseph-Sabin Raymond », *RHAF*, vol. 32, n° 4 (mars 1979), p. 585-602.

RHEAULT, Marcel J., *La rivalité universitaire Québec-Montréal, revisitée 150 ans plus tard*, Québec, Septentrion, 2011, 274 p.

ROUSSEAU, Louis, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIX^e siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », dans Maurice Lemire, dir., *Le romantisme au Canada*, Montréal, Nuit Blanche, 1993, p. 199-214.

ROY, Fernande, *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 1993, 127 p.

RUMILLY, Robert, *Histoire de la province de Québec*, Montréal, Bernard Valiquette, 1940-1969, 41 volumes.

RUMILLY, Robert, *Honoré Mercier et son temps*, Montréal, Fides, 1975, 2 volumes.

RUMILLY, Robert, *Mgr Laflèche et son temps*, Montréal, B.D. Simpson, 1945, 460 p.

SAVARD, Pierre, *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1980, 197 p.

SAVARD, Pierre, *Jules-Paul Tardivel, la France et les États-Unis (1851-1905)*, Québec, PUL, 1967, 499 p.

SAVARD, Pierre et al., *Lamennais*, actes du colloque « Lamennais et ses amis dans la vallée du Saint-Laurent » (10 octobre 1985), *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3 (juillet 1987), 113 p.

SAVARD, Pierre, « Le journal de l'abbé Benjamin Pâquet, étudiant à Rome (1863-1866) », *Culture*, vol. 24, n° 1 (mars 1965), p. 64-83.

SYLVAIN, Philippe, « Auguste-Eugène Aubry (1819-1899) », *Les Cahiers des Dix*, n° 35 (1970), p. 191-226.

SYLVAIN, Philippe, « Gaumisme en vase clos », *Revue de l'Université Laval*, vol. 4 (novembre 1949), p. 252-257.

SYLVAIN, Philippe, « Lamartine et les catholiques de France et du Canada », *RHAF*, vol. 4, n° 1 (juin 1950), p. 29-60; vol. 4, n° 2 (septembre 1950), p. 233-248; vol. 4, n° 3 (décembre 1950), p. 374-397.

SYLVAIN, Philippe, « La querelle des païens et des chrétiens au Canada », *Le Voilier*, n° 8 (1946), p. 72-81.

SYLVAIN, Philippe, « Le premier disciple canadien de Montalembert, l'abbé Joseph-Sabin Raymond », *RHAF*, vol. 17, n° 1 (juin 1963), p. 93-103.

SYLVAIN, Philippe, « Les Chevaliers du Travail et le cardinal Taschereau », *Relations industrielles*, vol. 28, no 3 (juillet 1973), p. 550-564.

SYLVAIN, Philippe, « Les difficiles débuts de l'Université Laval », *Les Cahiers des Dix*, n° 36 (1971), p. 255-278.

SYLVAIN, Philippe, « Libéralisme et ultramontanisme au Canada français : affrontements idéologiques et doctrinaux (1840-1865) », dans W.L. Morton, *The Shield of Achilles/Le Bouclier d'Achille*, Toronto, McClelland and Stewart, 1968, p. 111-138 et 220-255.

SYLVAIN, Philippe, « Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 8, n° 3 (septembre/décembre 1967), p. 275-297.

SYLVAIN, Philippe, « Quelques aspects de l'ultramontanisme canadien-français », *RHAF*, vol. 25, n° 2 (septembre 1971), p. 239-244.

SYLVAIN, Philippe, « Un disciple canadien de Lamennais : Louis-Antoine Dessaulles », *Les Cahiers des Dix*, n° 34 (1969), p. 61-83.

TESSIER, Albert, « Correspondance Taché-Laflèche », *Les Cahiers des Dix*, n° 23 (1958), p. 241-260.

TESSIER, Albert, « Luc Désilet, un des fanaux de tôle de Mgr Laflèche », *Les Cahiers des Dix*, n° 19 (1954), p. 161-186.

TRÉPANIÉ, Pierre, « L'historien et la tradition », dans Damien-Claude Bélanger, Sophie Coupal et Michel Ducharme, dir., *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle du Canada*, Québec, PUL, 2004, p. 77-105.

THÉRIO, Adrien, *Joseph Guibord, victime expiatoire de l'évêque Bourget. L'Institut canadien et l'affaire Guibord revisités*, Montréal, XYZ éditeur, coll. « Documents », 2000, 269 p.

TREMBLAY, André, *Précis de droit constitutionnel*, Montréal, Thémis, 1982, 341 p.

VOISINE, Nive et SYLVAIN, Philippe, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. II : *Les XVIII^e et XIX^e siècles*, tome 2 : *Réveil et consolidation (1840-1898)*, Montréal, Boréal, 1991, 507 p.

VOISINE, Nive, *Les Frères des Écoles chrétiennes au Canada*, Québec, Anne Sigier, 1987-1993, 3 volumes.

VOISINE, Nive et HAMELIN, Jean, *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, 349 p.

VOISINE, Nive, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*, tome I : *Dans le sillage de Pie IX et de Mgr Bourget (1818-1878)*, Saint-Hyacinthe, Edisem, 1980, 320 p.

VOISINE, Nive, « Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898) : Beauceron, recteur de l'Université Laval, cardinal... », *Mélanges offerts au cardinal Louis-Albert Vachon*, Québec, Université Laval, 1989, p. 574-581.

VOISINE, Nive, « L'abbé Louis-François Laflèche, missionnaire dans l'Ouest », *SCHEC*, vol. 37 (1970), p. 61-69.

VOISINE, Nive, « La correspondance Langevin-Laflèche », *SCHEC*, vol. 34 (1967), p. 79-86.

VOISINE, Nive, « La création du diocèse de Nicolet (1885) », *Les Cahiers Nicolétains*, vol. 5, n^o 1 (mars 1983), p. 3-41; vol. 6, n^o 4 (décembre 1984), p. 147-212.

VOISINE, Nive, « Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et la création du diocèse de Nicolet », *SCHEC*, vol. 52 (1985), p. 35-50.

VOISINE, Nive, « Rome et le Canada, la mission de Mgr Conroy », *RHAF*, vol. 33, n^o 3 (mars 1980), p. 499-519.

VOISINE, Nive, « Taschereau, Elzéar-Alexandre », *DBC*, vol. 12, p. 1106-1115.

YON, Armand, *L'abbé H.-A. Verreau, éducateur, polémiste, historien*, Montréal, Fides, 1946, 288 p.

ÉTUDES ÉTRANGÈRES

AUBERT, Roger, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, dans Augustin Fliche et Victor Martin, dir., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 21, Paris, Bloud et Gay, 1952, 510 p.

AUBERT, Roger et al. *Nouvelle histoire de l'Église*, tome 5 : *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, Seuil, 1975, 925 p.

AUBET, Roger, « Mgr Dupanloup et le *Syllabus* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, LI (1956), p. 79-142, 471-512, 837-915.

BERSTEIN, Serge, *La démocratie libérale*, Paris, PUF, 1998, 950 p.

BOUYER, Louis, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, 336 p.

BOUYER, Louis, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Paris, Cerf, 1952, 485 p.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, Quadrige-PUF, 1985, 3 volumes.

BROWNE, Henry Joseph, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 415 p.

BRULEY, Yves, *L'histoire du catholicisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2004, 127 p.

BURDEAU, Georges, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979, 296 p.

CABANIS, José, *Lacordaire et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1982, 442 p.

CATTA, Étienne, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie (1815-1882)*, Paris, Nouvelle Éditions latines, 1959, 374 p.

CATTANÉO, Bernard, *Montalembert, un catholique en politique*, Chambray, CDL, 1990, 181 p.

CAVALLERA, Ferdinand, *Précis de la doctrine sociale catholique*, Paris, Spes, 1937, p. 428.

CHEVALLIER, Pierre, *La séparation de l'Église et de l'École, Jules Ferry et Léon XIII*, Paris, Arthème Fayard, 1981, 485 p.

CHIRON, Yves, *Pie IX, pape moderne*, Paris, Clovis, 1995, 525 p.

CHOLVY, Gérard et Yves-Marie HILLAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Privat, 1985-1986, 2 volumes.

CLÉMENT, Marcel, *Traité de formation sociale*, Pélican, Québec, 1961, 444 p.

COLLIARD, Claude-Albert, *Libertés publiques*, Paris, Dalloz, 1959, 526 p.

CROSS, Robert D., *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1967, 328 p.

DALÈS, A., dir., *Dictionnaire apologétique de la foi catholique contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1911-1922, 4 volumes.

DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions : en face de nouveaux destins (1789-1870)*, vol. 6, t. 1, Paris, Arthème Fayard, 1960, 1054 p.

DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions : un combat pour Dieu (1870-1939)*, vol. 6, t. 2, Paris, Arthème Fayard, 1963, 982 p.

DANSERETTE, André, *Histoire religieuse de la France contemporaine : l'Église catholique dans la mêlée politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1965, 892 p.

DUROSELLE, Jean-Baptiste et MAYEUR, Jean-Marie, *Histoire du catholicisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1998, 126 p.

ELLIS, John Tracy, *American Catholicism*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1969, 322 p.

EN COLLABORATION, *New Catholic Encyclopedia*, New-York, McGraw-Hill Books Company, 1967-1979, 16 vol.

FAGUET, Émile, *Mgr Dupanloup, un grand évêque*, Paris, Hachette, 1914, 252 p.

GADILLE, Jacques, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la Troisième République (1870-1883)*, Paris, Hachette, 2 volumes.

- GADILLE, Jacques et al., *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1974, 595 p.
- GUCHET, Yves et DEMALDENT, Jean-Marie, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 1996, 2 tomes.
- HAAG, Henri, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1799-1839)*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1950, 300 p.
- HARVARD DE LA MONTAGNE, Robert, *Histoire de la démocratie-chrétienne de Lamennais à Georges Bideault*, Paris, Amiot-Dumont, 1948, 249 p.
- HEMMER, Hippolyte, *Vie du cardinal Manning*, Paris, P. Lethielleux, 1898, 494 p.
- HERTZ, Solange, *The Star Spangled Heresy: Americanism*, Santa Monica (Californie), Veritas Press, 1992, 187 p.
- HOCÉDEZ, Edgard, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, Bruxelles, Universelles, 1947-1953, 3 volumes.
- HONORÉ, Jean, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme, n° 17 », 1988, 132 p.
- HOOG, Georges, *Histoire du catholicisme social en France (1871-1931)*, Paris, Domat Montchrestien, 1946, 296 p.
- HOURDIN, Georges, *Lamennais, prophète et combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 1982, 418 p.
- HOUTIN, Albert, *L'Américanisme*, Paris, Librairie Émile Nourry, 1904, 497 p.
- JACQUEMET, G., dir., *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1948, 7 volumes.
- LACOSTE, Jean-Yves, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige-PUF, 2002, 1314 p.
- LAGRANGE, François, *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, membre de l'Académie française*, Paris, Poussielgue, 1884, 3 volumes.
- LAMBERTS, Emiel, « Une offensive de Pie IX et des ultramontains radicaux contre la législation matrimoniale en Belgique (1875) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 79 (1984), p. 50-78.

LATREILLE, André et RAYMOND, André, dir., *Histoire du catholicisme en France*, tome III : *La période contemporaine*, Paris, Spes, 1962, 693 p.

LECA, Antoine, *Histoire des idées politiques au XX^e siècle*, Paris, Ellipses, 1997, 448 p.

LECANUET, Édouard, *L'Église de France sous la Troisième République*, Paris, Victor Lecoffre, 1910, 2 volumes.

LECANUET, Édouard, *Montalembert*, Paris, J. de Gigord, 1925-1927, 3 volumes.

LASSUS, Arnaud de, *Connaissance élémentaire du libéralisme catholique*, Action familiale et scolaire, supplément au n^o 140, Paris, 1998, 52 p.

LASSUS, Arnaud de, *La liberté religieuse : droit ou tolérance?*, Action familiale et scolaire, n^{os} 79 et 80, Paris, 1988, 70 p.

LASSUS, Arnaud de, *Politique et Religion*, Action familiale et scolaire, supplément au n^o 32, 1980, 121 p.

LECLERCQ, Jacques, *Leçons de droit naturel*, tome II : *L'État ou la politique*, Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1958, 432 p.

LEFLON, Jean, *La crise révolutionnaire (1789-1846)*, dans Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 20, Paris, Bloud et Gay, 1949, 524 p.

LE GUILLOU, Louis, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, 230 p.

LE GUILLOU, Louis, « La crise mennaisienne », *Concilium*, n^o 27 (1967), p. 95-101.

LE GUILLOU, Jean-Marie et LE GUILLOU, Louis, *La condamnation de Lamennais*, Paris, Beauchesne, 1982, 754 p.

LEROY-BEAULIEU, Anatole, *Les catholiques libéraux. L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, Paris, Plon, 1885, 298 p.

MARMY, Émile, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien : documents*, Fribourg-Paris, Saint-Paul, 1949, 911 p.

MARROU, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1975, 318 p.

MAURAIN, Jean, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, Alcan, 1930, 989 p.

MAYEUR, Jean-Marie, *Des partis catholiques à la démocratie-chrétienne, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1980, 247 p.

MAYEUR, Jean-Marie et al., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 10 : *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1992, 1002 p.

MAYEUR, Jean-Marie et al., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 11 : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée, 1995, 985 p.

MAYEUR, Jean-Marie, dir., *L'histoire religieuse de la France (19^e-20^e siècles), problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, 290 p.

MAYNARD, Theodor, *Histoire du catholicisme américain*, Paris, Le Portulan, 1948, 449 p.

McAVOY, Thomas T., *The Great Crisis in American Catholicism History (1895-1900)*, Chicago, Henry Regnery Co., 1957, 402 p.

MELLOR, Alec, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Mame, 1966, 496.

MOULINET, Daniel, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1995, 485 p.

MÉDONCELLE, Maurice, dir., *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, Unam Sanctam, n° 34 (1960), 392 p.

NEMO, Philippe, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF-Fondamental, 1998, 784 p.

NEMOURS GODRÉ, Louis, *Daniel O'Connell, sa vie, son œuvre*, Paris, Victor Lecoffre, 1900, 396 p.

OUSSET, Jean, *Pour qu'il règne*, Paris, Dominique Martin Morin, 1986, 678 p.

OUZOUF, Mona, *L'École, l'Église et la République (1871-1914)*, Paris, Cana-Jean Offredo, coll. « Points Histoire », 1982, 260 p.

PALANQUE, Jean-Rémy, *Catholiques libéraux et gallicans face au Concile du Vatican (1867-1870)*, Paris, Ophrys, 1962, 207 p.

- PIERRARD, Pierre, *Louis Veuillot*, Paris, Beauchesne, 1998, 273 p.
- POULAT, Émile, dir., *Dictionnaire de l'histoire du christianisme*, Paris, Encyclopedia Universalis- Albin Michel, 2000, 1173 p.
- POULAT, Émile, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, 1987, 439 p.
- POULET, Charles, *Histoire du christianisme*, tome 4 : *L'époque contemporaine*, Paris, Beauchesne et fils, 2 volumes.
- PRÉLOT, Marcel et LESCUYER, Georges, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1997, 702 p.
- PRÉLOT, Marcel et GALLOUDEC-GENUYS, Françoise, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969, 479 p.
- RAWL, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, 450 p.
- RICOEUR, Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2001, 408 p.
- RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000, 682 p.
- ROUL, Alphonse, *L'Église catholique et le droit commun*, Paris, Doctrine et Vérité, 1931, 555 p.
- ROUSSEL, Augustin, *Libéralisme et catholicisme*, Paris, Ligue apostolique pour le retour des Nations à l'ordre social chrétien, 1926, 173 p.
- SAINT-JUST, Théotime de, *La Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après le cardinal Pie*, Chiré-en-Montreuil, Éditions de Chiré, 1988, 214 p.
- SÉRANT, Paul, *Les grands déchirements des catholiques français (1870-1988)*, Paris, Perrin, 1989, 283 p.
- SIMON, Aloïs, *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867)*, Wetteren, Scaldis, 1950, 2 volumes.
- SIMON, Aloïs, *L'hypothèse libérale en Belgique : documents inédits (1839-1907)*, Wetteren, Scaldis, 381 p.
- STRAUSS, Leo, *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, PUF, 1990, 390 p.
- THUREAU-DANGIN, Paul, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1927, 3 volumes.

TOLÉDANO, André D., *Histoire de l'Angleterre chrétienne*, Paris, Robert Laffont, 1955, 332 p.

VACANT, Alfred et al., *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposée des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1972, 26 volumes.

VACHET, André, *L'idéologie libérale : l'individu et sa propriété*, Paris, Anthropos, 1970, 567 p.

VEUILLOT, Eugène et François, *Louis Veuillot*, Paris, Lethielleux, 1899-1913, 4 volumes.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1979, 242 p.

WEILL, Georges, *Histoire du catholicisme libéral en France (1828-1908)*, Paris, Slatkin France, 1979, 312 p.

PRÉSENTATION DE L'AUTEUR

Né en 1961, Jean-Claude Dupuis a étudié au Collège de L'Assomption, au Cégep de Saint-Jérôme, à l'Université de Montréal et à l'Université Laval. Diplômé en histoire, en droit et en pédagogie, il fut procureur de la couronne pendant quelques années avant de faire une maîtrise sur *L'Action française de Montréal (1917-1928)*, sous la direction de Pierre Trépanier, et un doctorat sur *Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898)*, sous la codirection de Brigitte Caulier et Nive Voisine. Spécialisé en histoire intellectuelle et religieuse du Québec des XIX^e et XX^e siècles, boursier du Fonds FCAR et du CRSHC, il a présenté plusieurs communications dans les sociétés savantes et publié des articles dans diverses revues, notamment la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *L'Action nationale*, *Études d'histoire religieuse* et *Le Sel de la Terre*. Il a remporté le Prix Guy-Frégault (1994), décerné par l'Institut d'histoire de l'Amérique française, pour son article sur « *La pensée économique de L'Action française* ». Il enseigne présentement l'histoire et l'éthique et culture religieuse à l'École Sainte-Famille (Lévis), une institution catholique traditionnelle liée à la Fraternité Saint-Pie-X. Se considérant comme un héritier du nationalisme groulxien, il n'hésite pas à critiquer le bilan de la Révolution tranquille et les valeurs matérialistes du Québec contemporain. En accord avec la doctrine sociale de l'Église, il prône un humanisme chrétien fondé sur l'enracinement national et communautaire dans un esprit d'ouverture aux différenciations culturelles. En tant qu'historien catholique, il entend défendre la mémoire de l'Église, qui est si malhonnêtement discréditée par un certain anticléricalisme médiatique. Résolument hostile au modernisme de Vatican II, il pense qu'il faut « tout instaurer dans le Christ », suivant le mot du pape saint Pie X (*Omnia instaurare in Christo*).

PUBLICATIONS DE L'AUTEUR

Un combat identitaire: L'Action française de Montréal (1917-1928), Fondation littéraire Fleur de Lys, Lévis, 2013, 118 p. Livre numérique à télécharger gratuitement :

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.1.htm#suivi>

Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1820-1898), thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2006, 415 p. Codirection : Brigitte Caulier et Nive Voisine.

Nationalisme et catholicisme. L'Action française de Montréal (1917-1928), mémoire de M.A. (histoire), Université de Montréal, 1992, 329 p. Direction : Pierre Trépanier.

« Pour une éducation nationale. La pensée pédagogique de *L'Action française* (1917-1928) », *Cahiers d'Histoire de l'Université de Montréal*, vol XIII, n° 1 (printemps 1993), p. 34-47.

« La pensée économique de *L'Action française* (1917-1928) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 47, n° 2 (automne 1993), p. 193-219.

« La pensée religieuse de *L'Action française* (1917-1928) », *SCHEC : Études d'histoire religieuse*, n° 59 (1993), p. 73-88.

« La pensée politique de *L'Action française* de Montréal (1917-1928) », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 2 (été 1994), p. 27-43.

« La revue *Relations* et le Concile Vatican II », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 6 (automne 1996), p. 33-50.

« L'appel au chef. Lionel Groulx et l'action politique », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 8 (automne 1997), p. 94-99.

« Antonio Perrault et le nationalisme juridique », *L'Action nationale*, vol. 81, no 7 (septembre 1991), p. 1007-1009.

« Le retour de Cité Libre », *L'Action nationale*, vol. 81, n° 8 (octobre 1991), p. 1043-1052.

« Histoire de la Ligue : la pédagogie française », *L'Action nationale*, vol. 81, n° 8 (octobre 1991), p. 1111-1119.

« Histoire de la Ligue : le problème économique », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 1 (janvier 1992), p. 98-102.

« Histoire de la Ligue : le nationalisme de *L'Action française* », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 2 (février 1992), p. 229-234.

« Histoire de la Ligue : nationalisme et catholicisme », *L'Action nationale*, vol. 82, n° 4 (avril 1992), p. 526-532.

- « Défense de l’Inquisition », *Le Sel de la Terre*, n° 29 (été 1999), p.154-168.
- « Mgr Ignace Bourget et l’ultramontanisme canadien-français (1799-1885) », *Le Sel de la Terre*, n° 38 (automne 2001), p. 137-166.
- « Remarques sur le créditisme », dans Gilles Gagné, dir. *L’antilibéralisme au Québec* (Les séminaires Fernand-Dumont), Québec, Nota Bene, 2003, p. 33-39.
- « Nationalisme, catholicisme et séparatisme dans l’entre-deux-guerres », dans Michel SARRA-BOURNET et Jocelyn SAINT-PIERRE, dir. *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècles*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2001.
- « Télévision et éducation », *Le Sel de la Terre*, n° 51 (hiver 2004-2005), p. 128-134.
- « Au cœur de la Révolution tranquille, la réforme scolaire au Québec (1960-1970), *Le Sel de la Terre*, n° 72 (printemps 2010), p. 169-194.
- « Le Frère André de Montréal, apôtre de saint Joseph et thaumaturge (1845-1937) », *Le Sel de la Terre*, n° 76 (printemps 2011), p. 56-69.
- « Histoire de la survivance canadienne-française », *Civitas*, n° 34 (décembre 2009), p. 47-51.
- « Lionel Groulx (1878-1967) et le combat identitaire canadien-français », *Civitas*, n° 38 (janvier 2011), p. 61-65.

COMMUNIQUER AVEC L'AUTEUR

Adresse électronique de l'auteur

jeanclaudedupuis@videotron.ca

*Page dédiée à ce livre sur le site web de la
Fondation littéraire Fleur de Lys*

<http://www.manuscritdepot.com/a.jean-claude-dupuis.2.htm>

TABLE DES MATIÈRES

DROITS D'AUTEUR – ISBN - ÉDITEUR	2
AVANT-PROPOS	4
RÉSUMÉ.....	5
INTRODUCTION	7
CHAPITRE I - UN ECCLÉSIASTIQUE DE SON TEMPS.....	17
UNE FAMILLE ARISTOCRATIQUE	18
ÉTUDES ET VOCATION	24
CARRIÈRE ACADÉMIQUE ET ADMINISTRATIVE.....	28
UNE FORTE PERSONNALITÉ.....	32
LES DOCTRINES DU SÉMINAIRE DE QUÉBEC	35
LE COURS D'HISTOIRE DU CANADA.....	39
LA QUERELLE GAUMISTE	40
UNE NOMINATION ÉVIDENTE	44
CHAPITRE II - LE CATHOLICISME LIBÉRAL.....	46
L'ULTRAMONTANISME OU LA SUPRÉMATIE DE L'ÉGLISE	47
LE LIBÉRALISME OU LA SUPRÉMATIE DE L'ÉTAT	53
LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME	56
LE COMPROMIS CATHOLIQUE LIBÉRAL.....	58
LA FRANCE.....	59
LA BELGIQUE	70
LE ROYAUME-UNI.....	74
LES ÉTATS-UNIS	78
DROIT CHRÉTIEN ET DROIT COMMUN	82
LA RÉVOLUTION CONCILIAIRE	89
LA GRILLE D'ANALYSE	96

CHAPITRE III - LES DEUX PUISSANCES	98
LE FONDEMENT DE LA LIBERTÉ DE L'ÉGLISE	99
LA PAROISSE NOTRE-DAME DE MONTRÉAL	102
LES ÉCOLES DU NOUVEAU-BRUNSWICK	113
LE DROIT MATRIMONIAL.....	119
L'ARRÊT GUIBORD.....	122
LA LOI SCOLAIRE DE 1875.....	126
CHAPITRE IV - LE CLERGÉ ET LES ÉLECTIONS	130
LE PROGRAMME CATHOLIQUE DE 1871	131
LES DEUX LIBÉRALISMES	133
L'INFLUENCE SPIRITUELLE INDUE.....	136
LA LETTRE PASTORALE DE 1875	139
LE MANDEMENT DIOCÉSAIN DE 1876.....	144
LES PROCÈS POUR INFLUENCE SPIRITUELLE INDUE	145
LA MISSION CONROY	150
LE DISCOURS LAURIER.....	153
CHAPITRE V - LA QUESTION UNIVERSITAIRE	159
LA FONDATION DE L'UNIVERSITÉ LAVAL.....	161
LE PROJET UNIVERSITAIRE DE MONTRÉAL.....	164
L'OPPOSITION DE QUÉBEC	166
LES DOCTRINES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL.....	167
LA SUCCURSALE.....	175
L'ÉVICTION DES ULTRAMONTAINS.....	179
LAVAL ET VICTORIA	182
LA CONDAMNATION DE L'ÉCOLE VICTORIA	187
LA MISSION SMEULDERS.....	188
L'AUTONOMIE DE LA SUCCURSALE	191
LA REVUE DE L'UNIVERSITÉ LAVAL.....	193
CHAPITRE VI - LES ULTRAMONTAINS CONTRE ROME	198
LA NATURE DU LIBÉRALISME CANADIEN	198
LA DISCIPLINE DU DIOCÈSE DE QUÉBEC.....	201
LE BILL GIROUARD.....	203
QUELQUES SOLUTIONS PRATIQUES.....	206
LA LOI ÉLECTORALE	207
LES <i>REMARQUES</i> DE L'ARCHEVÊQUE	211

LA DIVISION DU DIOCÈSE DE TROIS-RIVIÈRES	214
LA MISSION SMEULDERS.....	216
LA FRANC-MAÇONNERIE	218
LES CHEVALIERS DU TRAVAIL	223
L'ÉTAT ET L'ÉDUCATION	225
CHAPITRE VII - LA POURPRE CARDINALICE	237
LE CARDINALAT ET L'AFFAIRE RIEL	237
LES BIENS DES JÉSUITES	242
UN HOMME DE FOI	250
LES ANNÉES DE SOUFFRANCE	256
CONCLUSION.....	265
ANNEXE : SOUTENANCE DE THÈSE.....	272
INTRODUCTION	272
LA MÉTHODOLOGIE HISTORIQUE	273
L'HOMME ET SON TEMPS	274
PROBLÉMATIQUE	275
LE CATHOLICISME LIBÉRAL.....	276
CONCLUSION.....	278
SIGLES.....	280
BIBLIOGRAPHIE	281
ÉCRITS DE MGR TASCHEREAU	281
SOURCES CANADIENNES	282
SOURCES ÉTRANGÈRES	289
ÉTUDES CANADIENNES	291
ÉTUDES ÉTRANGÈRES.....	300
PRÉSENTATION DE L'AUTEUR	307
PUBLICATIONS DE L'AUTEUR	308
COMMUNIQUER AVEC L'AUTEUR	310
ÉDITON ÉCOLOGIQUE	314
ACHEVÉ D'IMPRIMER	315

Fondation littéraire Fleur de Lys



Éditeur écologique

L'édition en ligne sur Internet contribue à la protection de la forêt parce qu'elle économise le papier.

Nos livres papier sont imprimés à la demande, c'est-à-dire un exemplaire à la fois suivant la demande expresse de chaque lecteur, contrairement à l'édition traditionnelle qui doit imprimer un grand nombre d'exemplaires et les pilonner lorsque le livre ne se vend pas. Avec l'impression à la demande, il n'y a aucun gaspillage de papier.

Nos exemplaires numériques sont offerts sous la forme de fichiers PDF. Ils ne requièrent donc aucun papier. Le lecteur peut lire son exemplaire à l'écran ou imprimer uniquement les pages de son choix.

<http://manuscritdepot.com/edition/ecologique.htm>

Achevé en

Octobre 2014

Édition et composition

Fondation littéraire Fleur de Lys inc.

Adresse électronique

contact@manuscritdepot.com

Site Internet

www.manuscritdepot.com

*Imprimé à la demande en format numérique
au Québec à compter de*

Octobre 2014



Le cardinal-archevêque de Québec, Elzéar-Alexandre Taschereau (1820-1898), voulait préserver la relative bonne entente qui régnait entre l'Église catholique et l'État canadien dans la seconde moitié du XIX^e siècle, malgré le difficile contexte de l'hégémonie anglo-protestante. Sa politique de pacification religieuse visait à instaurer entre l'Église et l'État un régime d'autonomie mutuelle et de collaboration pratique. Avec l'appui du Saint-Siège, il réussit à freiner le militantisme antilibéral de ses adversaires, Mgrs Bourget (Montréal) et Laflèche (Trois-Rivières), qui défendaient le principe de la suprématie de l'Église sur l'État.

À cette époque, un profond conflit idéologique opposait le catholicisme au libéralisme, la civilisation de la Loi de Dieu à la civilisation des Droits de l'Homme. Dans tous les pays, L'Église était divisée sur la manière de relever le défi de la modernité. Les catholiques ultramontains ou intransigeants combattaient les « funestes principes de 1789 » dans l'espoir de restaurer une société d'Ancien Régime fondée sur l'union du trône et de l'autel. Les catholiques libéraux ou modérés rêvaient également d'une société chrétienne de type médiéval, mais en vertu de la distinction entre la thèse (l'idéal) et l'hypothèse (la réalité), ils recherchaient une sorte de *modus vivendi* entre l'Église catholique et la société libérale, un régime « d'Église libre dans l'État libre » suivant la célèbre formule de Charles de Montalembert.

Mgr Taschereau adhérait à l'esprit de l'Église de son temps, marqué par le dogmatisme, l'autoritarisme et une certaine intolérance. En théorie, sa pensée ne s'écartait pas de la doctrine ultramontaine. Mais en pratique, son action s'inscrivait néanmoins dans une logique catholique libérale. Et le catholicisme libéral était une praxis avant d'être une doctrine. L'archevêque de Québec estimait que le libéralisme canadien était de nature strictement politique (forme élective de l'État) et qu'il ne se rattachait pas au libéralisme doctrinal européen (laïcisme et anticléricalisme), condamné par le *Syllabus* des erreurs modernes. En conséquence, l'Église devait se désengager des luttes électorales, tolérer certaines antinomies entre le droit civil et le droit canon, et limiter ses revendications pour ne pas troubler un statu quo somme toute favorable. « Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont, disait Taschereau, et non tels qu'ils devraient être. »

Les ultramontains reprochaient à Mgr Taschereau de défendre mollement les droits de l'Église, voire d'être plus ou moins entaché de libéralisme. L'historiographie a généralement rejeté les accusations des « ultramontés » en soulignant que la politique modérée de l'archevêque de Québec avait probablement épargné au Canada un grave conflit de races et de religions, qui eût sans doute tourné au désavantage de la minorité franco-catholique. Mais en séparant la politique de la religion, le cardinal Taschereau n'ouvrait-il pas inconsciemment la porte à un certain laïcisme? En définitive, sa politique de compromis a-t-elle renforcé ou affaibli la position de l'Église catholique au Québec et au Canada?



Depuis 2003

Fondation littéraire Fleur de Lys

Le premier éditeur libraire francophone
à but non lucratif en ligne sur Internet

<http://manuscritdepot.com/>

ISBN 978-2-89612-468-8