Document généré le 13 juil. 2025 05:30

Bulletin d'histoire politique

« Ni théocratie ni libéralisme » : christianisme et politique selon les chrétiens de gauche de la revue Maintenant (1962-1974)

Martin Roy

Volume 24, numéro 2, hiver 2016

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1035074ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1035074ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)
1929-7653 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cette note

Roy, M. (2016). « Ni théocratie ni libéralisme » : christianisme et politique selon les chrétiens de gauche de la revue Maintenant (1962-1974). *Bulletin d'histoire politique*, *24*(2), 208–229. https://doi.org/10.7202/1035074ar

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2016

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Note de recherche

« Ni théocratie ni libéralisme » : christianisme et politique selon les chrétiens de gauche de la revue Maintenant (1962-1974)

Martin Roy
Historien

Dans *Une réforme dans la fidélité* (PUL, 2012), nous avons suivi le parcours d'une publication importante de la Révolution tranquille, en l'occurrence la revue *Maintenant* (1962-1974), qui, dans la foulée de Vatican II, a largement contribué à donner une lecture plus « moderne » du catholicisme au Québec, en plus d'avoir été le *think tank* du Parti québécois au début des années 1970. Notre ouvrage n'a cependant pas traité avec toute la précision nécessaire la façon dont les chrétiens de gauche de *Maintenant* ont abordé le problème des relations entre christianisme et politique. Nous aimerions ici réexaminer ce problème, tel qu'appréhendé par la revue, avec davantage de systématicité, de maîtrise et de clarté que dans notre livre.

Plus précisément, il s'agira ici de déterminer la signification socioreligieuse de l'engagement politique de ces chrétiens de gauche, durant tout le parcours de *Maintenant* et surtout sous la direction très engagée du dominicain Vincent Harvey (1965-1972). Dès lors, est-ce que l'engagement politique de ces intellectuels a visé à restaurer ou à préserver le pouvoir social et politique de l'Église et du catholicisme ? Est-ce que, en rejetant, comme nous le verrons, toute notion d'une religiosité purement intérieure et subjective, qui est exempte de tout contenu politique, ils ont trahi une forme de constantinisme ? D'ores et déjà, nous pouvons affirmer que la formule suivante d'Emmanuel Mounier, qui a été le maître à penser de ces chrétiens de gauche, résume fort bien leur pensée : « Ni théocratie ni libéralisme, mais simple retour à la double rigueur de la transcendance et de

l'incarnation[1] ». Par « théocratie », le fondateur d'*Esprit* entend les diverses formes qu'a prises historiquement l'aspiration de l'Église et des chrétiens au « gouvernement de la terre[2] ». Or, ainsi que l'a clamé le Christ johannique, « mon Royaume n'est pas de ce monde ». Par « libéralisme », Emmanuel Mounier songe à cette propension des « modernes » à supprimer du christianisme tout souci d'incarnation dans la vie sociale et politique. Mais, rétorquera-t-on, le croyant se doit de vivre et d'exprimer sa foi en l'Évangile, et non de l'enfermer dans les soutes obscures de sa conscience intime. Aussi les chrétiens de *Maintenant* ont-ils tourné le dos à ces deux extrêmes. Ce double refus ne s'applique pas d'ailleurs qu'à ces intellectuels, mais peut-être à l'ensemble de la gauche catholique et de l'épiscopat québécois des années 1960 et 1970.

Notre exposé comprend trois parties. En premier lieu, nous considérons les notions théoriques de « religion » et de « religieux », telles que les entend l'historien-philosophe Marcel Gauchet, afin de mieux nous aider à comprendre la spécificité des positions de *Maintenant* au chapitre des relations entre christianisme et politique. Ensuite, nous essaierons de déterminer quels doivent être, selon la revue, le rôle et la place des militants chrétiens et de l'Église dans le champ sociopolitique. Finalement, nous envisagerons le type de régulation religieuse de l'agir politique conçu par *Maintenant*. Dans les deux dernières parties de l'enquête, nous tâcherons donc de déterminer comment, concrètement, on s'est insinué dans cet espace intermédiaire entre « théocratie » et « libéralisme ».

Des formes intermédiaires entre « religion » et « religieux », entre « théocratie » et « libéralisme »

Dans ses divers ouvrages, Marcel Gauchet différencie la notion de « religion » de celle de « religieux »[3]. Par la première, il entend la prétention des grandes religions à normer l'ensemble de la société. Historiquement, elles ont en effet nourri des ambitions clairement politiques (et théocratiques). « Structurantes », elles « ont commandé la forme politique des sociétés » et « défini l'économie du lien social »[4]. Comme exemples historiques de ce cas de figure, songeons notamment à la chrétienté médiévale, aux divers régimes d'union de l'Église et de l'État, ainsi qu'à l'idéal de l'État confessionnel. La montée de la laïcité et de la séparation des Églises et de l'État, ainsi que la progression de la démocratie, ont mis à mal ces prétentions à normer et à structurer, à partir d'un système de préceptes religieux, l'ensemble de la société et de ses institutions. Mais les Églises ont d'abord contourné l'autonomisation et la laïcisation de la société en voulant implanter un réseau d'institutions confessionnelles parallèles qui enserrerait les fidèles et les préserverait des influences nuisibles du monde et de l'Autre. On parle en ce cas de stratégie du pilier ou de la contre-société

chrétienne. Au total, nous pouvons conclure que la « religion » se caractérise par un régime d'hétéronomie religieuse en vertu duquel les Dieux règnent sur les hommes et leur société.

Dans le monde catholique, le concile Vatican II (1962-1965), qui a beaucoup inspiré *Maintenant*, ébranle le système de la théocratie. Dans *Gaudium et Spes* (1965), les pères conciliaires reconnaissent la « juste autonomie des réalités terrestres » qui, en raison des implications considérables qu'elle comporte, est de nature à desserrer l'étreinte de la religion et à ébranler le régime de l'hétéronomie religieuse[5]. En outre, dans *Dignitatis Humanae* (1965), les mêmes pères reconnaissent le bien-fondé de la liberté religieuse et condamnent toute forme de contrainte en matière de croyances religieuses. Cela disqualifie l'idéal de l'État confessionnel ou toute forme de monopole religieux. Finalement, dans *Unitatis Redintegratio* (1964) et *Nostra Aetate* (1965), l'Église conciliaire met un terme à l'ancien exclusivisme catholique (« hors de l'Église, point de salut ») et s'ouvre à l'œcuménisme ainsi qu'aux religions non chrétiennes. Bien qu'on insiste toujours pour affirmer que l'Église demeure le seul « sacrement de salut », on n'exclut pas par principe le non-catholique, ni même le non-chrétien, de la perspective du salut. L'Autre gagne en dignité et en valeur. Jointe à la reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres et de la liberté religieuse, une telle attitude d'accueil de l'Autre modifie la perception de la laïcité et du pluralisme qui cessent d'être des monstruosités pour devenir tout à fait respectables. Par là, on peut dire que l'Église renonce solennellement à la théocratie et au « gouvernement de la terre », sans aller cependant jusqu'à enlever toute dimension sociale et collective à la foi chrétienne.

Dans le courant des XIXe et XXe siècles, l'Occident s'est affranchi graduellement de l'empire de la « religion ». Il en est sorti et continue encore d'en sortir. Faisant l'apprentissage de l'autonomie, l'homme se libère de l'étreinte des Dieux et ne compte plus que sur ses seules ressources. Le régime de l'hétéronomie religieuse fait place à celui de l'autonomie humaine. Apparaît dès lors la démocratie qui est le type même d'un régime politique issu du principe de l'autonomie humaine, dans la mesure où les décisions politiques s'appuient sur la libre délibération des citoyens, et non sur un corps de prescriptions religieuses (ou révélées).

Mais, dans ce contexte, est-ce à dire qu'on assiste à une disparition du phénomène de la croyance ? À vrai dire, la modernité met un terme à l'idéal d'une structuration-organisation de la société par les religions, mais non à la quête religieuse en tant que telle. Ne subsiste des religions que leur noyau anthropologique et leur caractère subjectif[6]. Ne demeure que des croyances religieuses subjectives et personnelles qui n'ont aucun prolongement politique. Le « religieux », c'est ce qui reste de la « religion » quand elle a perdu sa dimension collective et ses fonctions politiques

structurantes. Le « religieux », c'est une « religion » qui s'est complètement individualisée, dépolitisée et désocialisée.

Le libéralisme dont parle Emmanuel Mounier renvoie au « religieux » tel que défini par Marcel Gauchet. Il évoque un christianisme purement spirituel et subjectif dont on a enlevé tout contenu et toutes incidences sociopolitiques. Il s'agit, autrement dit, d'un christianisme qu'on aurait dépouillé de tout souci d'incarnation dans la vie sociale et politique. D'un tel christianisme libéral, ajouterions-nous, on ne peut tirer aucun enseignement sur le plan sociopolitique. Si un chrétien de ce type prend position politiquement, il n'utilisera pas les ressources de sa foi religieuse. Il aura recours seulement à la prudence, à son bon sens, à ses connaissances politiques, sociales et économiques, etc., non à sa foi religieuse qu'il juge non pertinente à cet égard. Par exemple, il ne sera pas socialiste *parce que* chrétien, mais socialiste *et* chrétien, séparant vie spirituelle et engagement politique, refusant tout rapport d'implication entre les deux. De leur côté, comme nous le verrons, les chrétiens de *Maintenant* ont opté pour le socialisme démocratique en s'appuyant en bonne partie sur leur vision des implications sociales et politiques de l'Évangile.

À l'instar du catholicisme conciliaire, *Maintenant* s'inscrit clairement en faux contre un tel christianisme libéral. Nous en voulons pour preuve ce passage éloquent d'un texte de 1972 du directeur Vincent Harvey, dans lequel, tout à la fois, il critique le « religieux » purement intérieur et subjectif, et insiste fortement sur la dimension politique progressiste du christianisme :

> Le christianisme n'est pas seulement une expérience intérieure, un espace de sens et de signification pour l'individu, un « madala », c'est-à-dire une image unifiante de toutes les activités de son existence au sens où l'entendent les phénoménologues de la religion. Il y a danger que ce type d'accès au christianisme conduise à une foi désincarnée, individualiste et facile. Le christianisme a quelque chose de plus : il est historique et collectif ; il n'est pas seulement une aire de signification rattachée à « l'imaginaire ». Il est assumation [sic] et transformation de l'histoire de l'humanité et du monde. En ce sens, il est essentiellement politique, c'est-à-dire qu'il doit conduire à une transformation de la société et à des aménagements structurels d'ordre socio-économique et politique en vue de la promotion de l'homme[7].

Mais cet aspect politique qu'on impute ici au christianisme ne reflète nullement une nostalgie de la « société chrétienne ». Outre le libéralisme, les chrétiens de *Maintenant* tournent également le dos à toute notion d'une structuration directe et intégrale de la société et de ses institutions par le christianisme. Inspirés par Vatican II et les théologies de la sécularisation alors en vogue, ils ont en effet milité pour la liquidation du régime de chrétienté, lequel visait à créer une « contre-société » chrétienne normée par une doctrine religieuse, ainsi que pour l'intégration des chrétiens à la nouvelle société séculière et pluraliste.

En fait, les chrétiens de *Maintenant* rejettent à la fois la « religion » et le « religieux » purs, la « théocratie » et le « libéralisme ». Ils entendent conserver au christianisme une dimension sociopolitique, mais sans pour autant chercher à restaurer le pouvoir de l'Église. Ils veulent conserver à la foi chrétienne des incidences politiques, mais sans que celles-ci n'entraînent une visée de structuration de la forme politique de la société. Ils désirent attribuer au christianisme une certaine forme d'influence sur la vie sociale et politique, mais sans nourrir pour autant l'ambition de normer directement l'ordre sociopolitique. Entre « religion » et « religieux », entre « théocratie » et « libéralisme », les chrétiens de *Maintenant* conçoivent en réalité des formes intermédiaires.

Le rôle et la place des militants chrétiens et de l'Église dans le champ sociopolitique

À ce stade-ci de l'exposé, il nous reste à examiner les modalités concrètes de cette position intermédiaire qui caractérise les chrétiens de *Maintenant*, tant au chapitre du rôle et de la place de l'Église dans le champ sociopolitique, qu'à celui de la part jouée par la foi religieuse dans les engagements politiques des chrétiens. Dans un premier temps, il s'agira de déterminer si on renonce à tout pouvoir ou rôle « officiel » pour l'Église et les militants chrétiens. Et si tel est le cas, il faudra nous demander quelle position dans le champ sociopolitique on leur attribue au juste.

La chrétienté canadienne-française et l'ordre libéral

Il est bien connu que la Révolution tranquille réduit considérablement le pouvoir social de l'Église en démantelant la chrétienté canadienne-française, c'est-à-dire un réseau élargi d'institutions confessionnelles (écoles, universités, hôpitaux, agences d'aide sociale, coopératives financières et agricoles, sociétés patriotiques, organismes de loisirs, etc.) qui constituait une forme de société chrétienne animée par les préceptes de la doctrine sociale catholique. Renonçant à tout esprit de domination et de puissance, invitant à sortir du « ghetto » confessionnel, *Maintenant* appuie la laïcisation-étatisation des institutions sociales (les écoles y comprises), de même que l'intégration des catholiques à la nouvelle société séculière et pluraliste, de même qu'à ses institutions neutres et communes. On accepte donc que l'Église cesse d'assumer des fonctions sociales et politiques officielles et d'être par le fait même associée à l'ordre établi. Mieux, l'Église doit renoncer au pouvoir. Ce qui reste de l'aspiration ancienne au gouvernement théocratique de la terre arrive à son terme.

Le régime de chrétienté d'avant la Révolution tranquille exerce bel et bien une fonction d'attestation de l'ordre social. Comme le montrent Gilles

Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, l'Église figure, sous le régime duplessiste et même avant, comme une « servante » de l'ordre libéral, qui, trop strictement utilitaire et hostile à toute forme d'intervention socio-économique, a besoin du soutien des traditions rurales et religieuses pour se maintenir en place[8]. L'État provincial et libéral (dans le sens de non interventionniste) s'appuie sur les institutions privées et traditionnelles, dont les Églises, pour gérer entre autres l'éducation, la santé et l'aide sociale.

Plus largement, la religion catholique sert à cautionner idéologiquement l'ordre libéral en prêchant l'obéissance aux autorités en place ou la résignation à son sort et en faisant miroiter la récompense d'un salut dans l'au-delà en échange de ces sacrifices. Le catholicisme tel qu'il est alors professé est à dominante extramondaine, c'est-à-dire qu'il met l'accent sur l'au-delà aux dépens du « monde » dont les tentations sont susceptibles de détourner du salut. Il y a comme une alliance entre l'ordre libéral, hostile à une répartition plus égalitaire des richesses, et cette religion traditionnelle et extramondaine pour qui une existence trop confortable risque de distraire de la quête du salut. Nous ne nous étonnerons pas dès lors d'apprendre que l'épiscopat canadien-français d'après-guerre voit d'un mauvais œil l'avènement au Québec d'un État-providence, non seulement parce qu'il y voit une menace à sa chasse gardée sociale, mais également parce qu'il pressent là un danger pour la vitalité du sentiment religieux au Canada français[9]. Avec de telles croyances, l'ordre établi demeure incontesté pour le grand plaisir de la classe politique et entrepreneuriale. Le pouvoir étatique donne à l'Église des avantages notables en échange desquels elle légitime l'ordre établi.

Les conséquences de la Révolution tranquille

Avec l'avènement de l'État-providence québécois, tout ce « système » s'évanouit et avec lui, la chasse gardée sociale de l'Église. Un autre système se met en place à partir de la Révolution tranquille, que nous pourrions qualifier, à la suite de Gilles Bourque et de ses collègues, de « providentialiste ». Par définition, l'ordre providentialiste jouit d'une plus grande « suffisance ontologique » que le régime libéral qui, comme nous l'avons vu, doit bénéficier de l'appui des représentants de la Tradition pour se maintenir en place[10]. La société providentialiste, ne serait-ce que parce qu'elle dispose d'un État-providence qui gère la solidarité sociale et assure une couverture sociale procurant une plus grande sécurité économique, n'a pas besoin de tels secours, même ceux de la religion, pour assurer sa légitimité.

Avec la Révolution tranquille, les Églises sont désormais frappées d'inutilité sociale et politique. Fait à noter, l'espérance d'un salut dans

l'au-delà ne jouit plus de la même utilité sociale. Qui plus est, elle est dénoncée alors de plus en plus par la gauche comme un « opium » qui sert à détourner de la contestation et à faire tolérer la misère. Même les chrétiens de *Maintenant* dénoncent l'utilisation politique réactionnaire que l'Église a faite historiquement de cette espérance. Reste-t-il conséquemment à l'Église catholique et aux militants chrétiens à accepter cette situation qui les dépossède de toute utilité sociale et politique ? Maintenant que l'Église s'est retirée du secteur social, doit-elle devenir cette religion tout intérieure, individualisée et désincarnée qui ne s'intéresse qu'aux rites et aux affaires célestes ?

La revue *Maintenant* refuse cette voie qu'indique le « libéralisme » (selon l'acception d'Emmanuel Mounier). Pour elle, l'Église, d'attestataire qu'elle a été, doit exercer un rôle désormais prophétique et contestataire au sein d'une société irrémédiablement pluraliste. Comme nous le verrons, l'institution ecclésiale doit plutôt, d'après elle, se muer en conscience morale critique exhortant les autorités politiques à plus de justice sociale et à répartir plus équitablement les richesses et le pouvoir. De façon générale, les chrétiens de gauche de *Maintenant* aspirent, au nom de leur foi en l'Évangile, à un changement radical de société, plus juste, plus fraternelle, plus égalitaire.

Leur engagement politique veut servir l'ensemble de la société, et non la seule communauté ecclésiale, ce qui a pour effet d'associer le christianisme davantage à une entreprise vouée au développement socio-économique et politique qu'à une mission plus traditionnelle d'évangélisation. D'ailleurs, ces chrétiens de gauche mettent davantage l'accent sur une amélioration des conditions de vie ici-bas que sur la quête du salut extramondain.

Le rôle critique et prophétique de l'Église et des militants chrétiens

Graduellement, la revue *Maintenant* s'est ouverte à d'autres conceptions de la mission de l'Église au sein de la société. Dès juin 1964, la revue cite une déclaration d'un père du concile, Mgr Blomjous, qui invite l'Église à abandonner l'idéal de chrétienté ainsi que la mission qui lui est associée. Selon lui, l'Église doit abandonner sa mission de conversion des âmes au profit d'une mission sociale et politique pour l'ensemble de la société : « Considérer la mission de l'Église non comme une conquête d'âmes ou de territoires, mais comme un humble témoignage et service offert à la société, c'est nous assurer un renouveau de confiance quand nous ne voyons pas la réussite de notre travail[11] ». Ce passage invite ainsi l'Église à renoncer à la stratégie du régime de chrétienté – créer une « contre-société » chrétienne appelée à grossir grâce aux conversions. En filigrane, cet évêque attribue plutôt à l'Église le rôle d'une conscience morale qui donnerait à

toute la société, et non plus aux seuls catholiques en son sein, ses conseils sur le plan sociopolitique. Cette mission ne doit pas en être une de pouvoir, indissociable d'une optique de chrétienté, mais celle d'un « humble témoignage et service ».

Alors qu'il est invité à venir enseigner à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, un théologien dominicain français, Christian Duquoc, définit plus précisément pour l'Église un nouveau rôle social et politique qui doit être de nature prophétique plutôt que sacerdotale. Dans un article de 1968, il commence par constater d'abord que la laïcisation et la sécularisation ont eu pour effet malencontreux de dénier au christianisme toutes implications politiques, sociales ou économiques. Si la distinction du domaine temporel et spirituel a été pendant un certain temps « progressive », elle ne l'est plus maintenant. Malheureusement, l'Église est elle-même tentée par l'abstention politique :

> En effet, la distinction [entre temporel et spirituel] risque de faire imaginer que le « temporel », donc le politique, n'a aucun rapport avec le « spirituel », en l'occurrence avec le christianisme. La tendance, déjà extrêmement forte dans nos sociétés, à envisager l'économie et la politique comme des ordres objectifs et quasi scientifiques, n'ayant d'autres normes que la rentabilité, se trouve encore confortée par le renoncement du christianisme ecclésial à expliciter concrètement les implications politiques et économiques de ses affirmations sur l'avenir de l'humanité[12].

Pour l'auteur, la dépolitisation et la désocialisation radicale du christianisme, par lesquelles on est tenté du fait du mouvement de laïcisation-sécularisation, ne sont sûrement pas la voie à suivre :

> Il faut redécouvrir un nouveau type de relations entre christianisme et politique, abandonner l'aspect trop fragmentaire de la distinction spirituel-temporel, devenu pour beaucoup l'alibi du non-engagement, repenser d'une façon que je nommerai dialectique cette distinction, bref, renoncer au caractère privé et bourgeois du christianisme, affirmer effectivement son caractère public[13].

Mais un retour en arrière, c'est-à-dire au statut de religion établie et à la stratégie de chrétienté, n'est pas davantage une solution. Pour l'auteur, en effet, la reconnaissance officielle du christianisme par les États et l'octroi de privilèges divers aux Églises ont eu pour effet de contenir les implications sociales et économiques critiques de l'Évangile. Liées au pouvoir, les Églises ne peuvent le critiquer et doivent faire l'impasse sur la dimension sociale et économique de justice, d'égalité et de fraternité de l'Évangile, et avoir de ces valeurs évangéliques une interprétation purement intérieure et spirituelle. Dans un tel cadre, « [l]e christianisme, étant par hypothèse établi, est contraint de mettre en veilleuse la force critique de son message[14] ». En cessant d'être « établi », le christianisme peut finalement redécouvrir sa dimension sociale et politique critique : « Le christianisme,

en effet, n'est pas fait pour organiser politiquement ou même soutenir une politique. Il n'a de force politique qu'en se refusant à l'institution politique. C'est seulement ainsi que les "concepts chrétiens" deviennent politiques, c'est-à-dire à la fois provisoires et dynamiques[15] ».

Ainsi, le christianisme se doit de véhiculer un message social, économique et politique critique et dynamique pour l'ensemble de la société désormais pluraliste. Mais, selon Christian Duquoc, les chrétiens ont pour obligation de considérer toujours son contenu ou ses expressions comme provisoires, comme n'épuisant pas le sens de l'Évangile. La mise en pratique des valeurs chrétiennes est toujours provisoire, jamais achevée, en sorte qu'aucun pouvoir ne peut se dire consubstantiel au christianisme. Il en résulte également que, pour être fidèle à l'Évangile et à sa dimension critique, l'Église ne peut être associée au pouvoir. La théocratie a ceci de trompeur qu'elle prétend donner des « concepts chrétiens », c'est-à-dire des valeurs évangéliques, des applications et des réalisations complètes et définitives. Une telle tentation est contraire au dynamisme chrétien : « Les "concepts chrétiens" ne favorisent pas la volonté de puissance puisqu'ils requièrent de se réaliser provisoirement, et non absolument comme si leur forme politique ou sociale était l'ultime forme[16] ». Il faut plutôt conserver à l'égard de leurs réalisations un « pouvoir critique » et les vouloir « provisoires » en raison même du dynamisme chrétien : « La réalisation des "concepts chrétiens", parce qu'elle est dynamique, ne peut être que provisoire[17] ». Dès lors, toute visée de pouvoir est définitivement écartée.

Déjà en 1966, dans les colonnes de *Maintenant*, Fernand Dumont, devenu collaborateur régulier, voit dans ce rôle politique prophétique de l'Église et de la foi chrétienne une avenue à la « liquidation » du régime de chrétienté. Bien qu'il soit indissociable d'un catholicisme sociologique, collectif certes, mais tout de même conformiste, routinier et insincère, ce dernier, en revanche, induit, selon lui, un type de spiritualité tout intérieure et individualiste. La liquidation de la chrétienté doit permettre de redonner autrement une dimension collective au christianisme, notamment par le biais d'un engagement des chrétiens dans « l'histoire », c'est-à-dire dans l'action sociale et politique :

> Depuis que la chrétienté est à l'état de liquidation, nous sommes en train de redécouvrir les aspects collectifs de la spiritualité : d'une part le fait qu'une spiritualité authentique doit se rattacher à une tradition (c'est bien un phénomène collectif, une tradition), d'où la liaison sur laquelle on insiste de plus en plus entre spiritualité personnelle et liturgie ; et d'autre part, le fait que la même spiritualité personnelle doit se rattacher à un engagement, c'est-à-dire à une prise de position dans l'histoire des hommes, et non pas seulement à un salut rigoureusement personnel[18].

Cette dimension politique et collective se doit d'être là aussi prophétique et contestataire, c'est-à-dire qu'elle n'est pas associée à une aspira-

tion au pouvoir : « La fonction prophétique dans l'Église (mise en veilleuse dans les âges de chrétienté) représente précisément la nécessaire et constante contestation de l'histoire par les chrétiens. Contestation des injustices sociales, en particulier, dont les prophètes de la Bible nous ont donné l'exemple[19] ».

Nous avons parlé jusqu'ici du rôle critique ou prophétique de l'Église et des militants chrétiens, indifféremment. Les années 1960 et 1970 forment une période de très grande effervescence sociale et politique, en sorte que l'Église est alors perçue par les éléments avancés du catholicisme comme n'étant jamais assez contestataire. C'est une perception qui en dit long sur le radicalisme de l'époque, tant le discours social de l'épiscopat canadien et québécois, même au début des années 1970, nous apparaît avec le recul comme assez audacieux et progressiste. Lors de la Fête du Travail de 1970, les évêques du Canada invitent les autorités publiques à faire montre de plus de justice sociale, voire à assurer une répartition plus équitable, non seulement des biens, mais aussi du pouvoir[20]. Pour Jacques Grand'Maison, rien n'empêche les militants chrétiens d'aller plus loin que ce à quoi aspirent les autorités ecclésiastiques, pour peu qu'ils n'aient pas la prétention d'engager l'Église et l'universalité des chrétiens[21]. Cette distance par rapport à l'institution leur permet même plus de liberté et d'audace dans leur façon de témoigner de l'Évangile.

Les diverses modalités de la régulation du domaine sociopolitique exercée par la foi chrétienne

Au chapitre du rôle et de la place des chrétiens et de l'Église au sein du champ sociopolitique, nous avons vu que les intellectuels de *Maintenant* tournent le dos à la fois à la théocratie (ou au régime de chrétienté qui en est le substitut atténué) et au libéralisme (abstentionnisme politique). Il en va de même en ce qui concerne le problème du contenu sociopolitique des valeurs et principes chrétiens. D'une part, contre l'idéal théocratique, on renonce à ce que les chrétiens forment un bloc politique unanime ainsi qu'aux prétentions de la foi religieuse à organiser/structurer directement l'ordre politique. Il va sans dire, en outre, que la démocratie, régime de l'autonomie humaine et de la libre délibération, constitue ici un horizon indépassable, dans le contexte duquel les valeurs et principes chrétiens apportent leurs contributions. D'autre part, on tourne le dos au libéralisme en imputant à la foi, malgré tout, des incidences sur l'agir politique chrétien qui sont cependant à des lieues de tout esprit de système. Comme on l'écrit en 1964, « l'ordre de la politique n'est pas étranger à l'ordre de la foi[22] ».

Dans les deux sous-sections qui vont suivre, nous analyserons les réflexions théoriques des intellectuels chrétiens de *Maintenant* sur deux

problèmes qui se recoupent en partie. D'une part, il s'agira de déterminer la part jouée par les autorités magistérielles, en d'autres termes par la « doctrine sociale » de l'Église, dans les engagements sociopolitiques des chrétiens. Existe-t-il à cet égard une tutelle cléricale étroite ou est-ce que le chrétien bénéficie d'une large autonomie ? Est-ce que le monde catholique forme toujours un bloc homogène disposant d'une énorme capacité à influer directement sur l'ordre sociopolitique ? D'autre part, nous nous demanderons quelle est la part respective du principe métaphysique de l'autonomie humaine et de celle de l'hétéronomie religieuse (ou des prescriptions religieuses révélées) dans le domaine des options politiques.

La marge de manœuvre nouvelle du chrétien en matière sociopolitique

On assiste dans les années 1960 au déclin de la notion de doctrine sociale de l'Église qui exerce moins d'emprise sur les chrétiens, lesquels bénéficient en retour d'une plus grande liberté de choix. S'esquisse alors une libération de l'imaginaire politique chrétien dans la mesure où le croyant peut envisager d'épouser des causes jusque-là tenues en suspicion dans le monde catholique, comme le socialisme. Le monde catholique connaît, sur le plan des attitudes et des comportements politiques, un phénomène de pluralisation qui tranche avec l'unanimisme d'antan. Avec la fin d'un « bloc » catholique, c'est la capacité d'intervention politique de l'Église qu'on désamorce, de même que, plus largement, ses prétentions au « pouvoir ».

Durant le parcours de *Maintenant*, la notion même de doctrine, avec ses connotations d'universalité, de systématicité et d'obligation, est graduellement mise à l'écart. En 1971, Paul VI lui préfère la notion « d'enseignement social de l'Église », plus souple et moins systématique[23]. Ce déclin de la doctrine sociale, dont certains principes continuent d'avoir une influence sur les chrétiens, se reflète dans les colonnes de la revue. En 1964, déjà, Maurice Bouchard, professeur d'économie à l'Université de Montréal, critique les prétentions de l'Église universelle à établir une doctrine sociale s'adressant à toute la catholicité. Pour lui, les Églises locales doivent bénéficier d'une plus grande marge d'autonomie :

> Les papes [doivent] cesse[r] de proposer des modes d'organisation sociale à l'Église universelle : coopératisme, syndicalisme ouvrier-patronal, syndicalisme tout court, anti-socialisme, etc. Ces options relèvent des Églises locales et supposent, dans ces Églises, une réflexion soutenue et réaliste sur les modes de vie sociale les mieux appropriés aux circonstances[24].

Mais, rapidement, ce ne sont pas que les Églises locales qui peuvent bénéficier d'une plus grande marge de manœuvre. Les chrétiens eux-mêmes jouissent d'une plus grande autonomie en matière sociopolitique.

En 1969, Fernand Dumont, nostalgique d'une doctrine sociale universelle, semble s'en plaindre. Constatant le déclin de cette dernière, il écrit :

> Dès lors, les chrétiens sont-ils simplement réduits à des choix individuels quant aux engagements politiques exigés de tout homme ? Dans son existence historique, le Peuple de Dieu ne serait plus visible, à la limite que comme une communauté liturgique ou comme un secte [sic] dont l'unanimité ne concernerait que l'au-delà… L'enjeu, on le voit bien, dépasse la portée des encycliques dites « sociales » : il touche à la nature même de l'Église[25].

Il s'agit cependant d'une opinion assez isolée, dans la mesure où dans l'ensemble, on insiste surtout, chez *Maintenant*, sur le nécessaire pluralisme politique des chrétiens ainsi que sur la nécessité pour l'Église d'éviter toute partisanerie étroite qui l'associerait trop à un camp en particulier.

Mais, si la doctrine sociale connaît alors un déclin, est-ce à dire que les chrétiens n'ont aucunement recours aux ressources symboliques de leur foi religieuse pour prendre parti en matière politique ? Secrétaire de la rédaction de *Maintenant* à ses débuts, le dominicain Henri Dallaire regrette en effet que « très souvent, chez ceux qui se disent chrétiens, la foi en l'Évangile ne compte pour presque rien dans leurs options[26] ». Si l'Évangile ou la doctrine chrétienne comme telle ne comporte « objectivement » aucun programme ou système politique clairement défini, il reste tout de même au chrétien à s'inspirer de son rapport intime avec la parole évangélique et de trouver des motifs religieux à ses options.

L'affaiblissement de la tutelle cléricale sur la vie politique du chrétien ne signifie donc pas pour autant que la foi chrétienne doit en être complètement exclue. Les influences de la foi chrétienne dans le domaine politique passent de moins en moins par les autorités cléricales, mais davantage par le vécu religieux du chrétien. Celui-ci est tenu d'intégrer son vécu religieux ou, autrement dit, son interprétation personnelle de l'Évangile dans le choix de ses thèses politiques. Ainsi, en février 1967, lors d'un colloque tenu à l'Université de Montréal, Vincent Harvey, depuis deux ans directeur de *Maintenant*, affirme que, loin d'engager toute l'Église et l'universalité des chrétiens, son adhésion au socialisme démocratique s'appuie en grande partie sur sa lecture des incidences sociopolitiques du message évangélique[27].

Ce n'est pas le magistère qui dicte ses choix politiques au chrétien, mais le croyant lui-même, à partir, en bonne partie, de son vécu spirituel. Il y a là une individualisation et par voie de conséquence, une pluralisation, si l'on peut dire, des influences de la foi chrétienne dans le domaine sociopolitique. C'est donc la foi chrétienne, telle que l'envisagent ou l'interprètent les chrétiens de gauche de *Maintenant*, qui a déterminé dans une large mesure leurs choix politiques. Mais ils ne prétendent pas entraîner pour autant toute l'Église derrière eux. Du reste, dans l'esprit de

Maintenant, aucune option politique ne peut s'autoriser officiellement du christianisme, à cela près, cependant, que l'Évangile comporte des préceptes absolument essentiels qui interdisent d'embrasser une option qui les enfreint[28].

La part respective de l'autonomie humaine et de l'hétéronomie religieuse

Cet affaiblissement de la doctrine sociale de l'Église comme référence universelle s'accompagne de l'effacement de ses prétentions à former un « système » exhaustif qui aurait réponse à tout et qui aurait même la prétention plus ou moins secrète de jeter les bases d'une société normée et structurée par la foi chrétienne. La doctrine sociale, qui se dégage du christianisme, donc, d'une religion révélée, tend à constituer, non plus un système ou un régime politique chrétien, ni même un projet de société typiquement chrétien, qui ferait concurrence à des doctrines séculières, mais une simple déclaration des incidences sociopolitiques de la foi évangélique.

Déjà, à ses tout débuts, en 1962, la revue publie, parce qu'elle a valeur d'exemple pour le Québec, une déclaration de l'épiscopat congolais qui véhicule un même refus du système catholique :

> L'enseignement social de l'Église n'est pas une doctrine à mettre sur le même plan que le libéralisme, le capitalisme, le socialisme ou le communisme. Il n'est pas un « système » de la société élaboré à partir d'une quelconque vision philosophique du monde, mais la déclaration des implications sociales de la foi religieuse[29].

Ce passage semble ignorer les propositions corporatistes d'un Pie XI ou l'idéal d'une troisième voie entre libéralisme et socialisme qu'ont formulée historiquement certaines encycliques sociales. Pour l'épiscopat congolais, la doctrine sociale, qui prolonge dans le domaine sociopolitique la foi chrétienne, n'aspire pas (ou plus ?) à échafauder un système ou un code d'organisation de la société. On parle ici, non d'une doctrine au sens strict, mais plutôt des simples implications sociales et politiques du christianisme qui, sans plus, doivent inspirer et guider les chrétiens dans leur vie publique, parmi d'autres considérations profanes ou séculières.

De façon générale, les chrétiens de *Maintenant* tentent de déterminer la part respective de l'autonomie humaine – la libre délibération des hommes à partir de leurs seules lumières – et de l'hétéronomie religieuse – en vertu de laquelle on s'appuie sur un corps de prescriptions religieuses ou révélées –, dans le champ des options politiques. Leurs réflexions oscillent entre autonomie et hétéronomie : il est malaisé d'établir précisément les modalités de leur articulation. Tout semble indiquer cependant qu'ils prennent en considération *de prime abord* le principe de l'autonomie, dans la mesure où, refusant de déduire directement de la foi chrétienne un

système de société auquel serait accolée l'étiquette de catholique, ils accordent *dans un premier temps* un statut profane ou séculier au champ des doctrines, thèses et programmes politiques. Ainsi, opposé à l'idée que la foi chrétienne puisse définir à elle seule, sans l'apport d'autres considérations profanes ou séculières, un programme ou un système, Jacques Grand'Maison peut-il écrire que « les démarches politiques […] doivent être aussi sécularisées que les démarches scientifiques[30] ». Dans le même ordre d'idées, il affirme que, de la foi chrétienne, on ne peut déduire de façon immédiate une politique ou un système en tant que tel : « Les choix politiques ne relèvent pas directement des critères religieux. Ainsi le croyant reste libre dans sa démarche profane, parce que le christianisme n'est pas un autre système idéologique ou politique, à côté des autres ou au même niveau qu'eux[31] ». Il n'y a donc pas quelque chose comme une doctrine ou un système politique chrétien, auquel le fidèle serait obligatoirement lié.

Si la foi ne détermine pas comme telles des options politiques, en quoi consiste son rôle dans ce domaine ? Est-ce que la part de la foi à cet égard est nulle ? Disons pour commencer que l'influence de la foi chrétienne dans un champ sociopolitique, de prime abord, largement autonomisé et sécularisé, suit des voies indirectes (et largement individualisées). La foi chrétienne n'échafaude pas directement un système en tant que tel : c'est à partir de son interprétation personnelle des valeurs, normes et principes chrétiens que le chrétien fait un choix parmi les idéologies politiques disponibles. Il déterminera laquelle de ces dernières correspond le mieux à sa lecture des implications sociales et politiques de l'Évangile. La foi chrétienne ne « produit » pas directement un système politique qui lierait les chrétiens : elle aide plutôt ces derniers à faire un choix parmi une offre séculière de doctrines ou de systèmes politiques. Ainsi, en ce qui nous concerne, les chrétiens de *Maintenant* ne forgent pas de toutes pièces un socialisme chrétien ou un souverainisme chrétien, mais ils souscrivent, au nom de leur interprétation des incidences sociopolitiques de l'Évangile, à un socialisme démocratique et à un souverainisme québécois, qui ont été définis de prime abord sur des bases autonomes ou séculières.

Si la foi chrétienne ne dicte pas un programme en tant que tel, il reste toutefois qu'elle n'est pas compatible avec n'importe quelle thèse ou option politique, et c'est en cela qu'elle exerce une certaine influence dans le domaine sociopolitique. Jacques Grand'Maison se veut ferme sur ce plan : « Être chrétien commande un parti-pris fondamental pour une société qui s'organise en fonction de la promotion dynamique des plus défavorisés en fonction du *nécessaire* et du *libre* accessibles à tous. Un tel parti-pris comporte des exigences évangéliques et politiques radicales[32] ». Ces exigences évangéliques, encore une fois, ne « produisent » pas un type de régime politique ou un système de société en particulier : seulement, elles éclairent

les choix politiques du chrétien qui aura à déterminer, à partir de sa foi religieuse dans une bonne mesure, le genre de doctrine ou de thèse politique pour lequel il s'engagera. Mais, d'après ce que nous pouvons en juger, il semble que dans l'esprit de Jacques Grand'Maison, les incidences sociopolitiques de l'Évangile et les idées de gauche tendent à se confondre.

Pour finir, l'interprétation qu'on se fait de ces implications ne guide pas seulement le chrétien dans ses choix politiques. Elle influe également sur sa manière de vivre son engagement politique[33]. Ainsi, on peut, indifféremment, être « néo-capitaliste », « néo-libéraliste », conservateur ou socialiste, de droite ou de gauche, toutes positions chrétiennement légitimes, mais il faut l'être de façon chrétienne dans chaque cas, c'est-à-dire en ayant le souci des plus défavorisés, en faisant preuve de distance critique, en refusant l'aveuglement partisan ou la haine de l'adversaire, etc. Au lieu d'être associée à une cause en particulier, la foi chrétienne exerce un rôle éthique et critique au sein de toutes les options et camps politiques en présence. Elle peut même contribuer à infléchir dans un sens davantage conforme à des valeurs évangéliques un camp politique en particulier. La foi chrétienne agit de l'intérieur d'options au départ autonomes ou séculières. Elle constitue un ferment dans la pâte des réalités terrestres, y compris la sphère politique, dont on vient de reconnaître la « juste autonomie ». Incontestablement, pour n'être pas nulle, l'influence politique de la foi chrétienne ne se fait pas directement, mais elle intervient indirectement et après coup. En cela, après avoir concédé beaucoup à l'autonomie humaine, le Dieu chrétien reprend une partie, mais une partie seulement, de ses droits sur les destinées de la société des hommes. Car, par le biais de ces influences indirectes, on ne vise nullement à *rechristianiser* les structures mêmes de la société. Celle-ci restera séculière et ses institutions demeureront laïques : il n'est pas du tout question de revenir sur ces acquis.

Foi chrétienne, socialisme démocratique et souverainisme québécois

À ce moment-ci, il nous reste à donner deux exemples de cette influence de la foi religieuse sur les prises de positions de *Maintenant* en matière sociopolitique. Retenons les cas du socialisme démocratique et de la souveraineté du Québec, deux options prises en 1967 et auxquelles *Maintenant* restera fidèle jusqu'à sa fermeture. Par de telles positions, nous constatons que, avec les années, la publication tend à associer préférentiellement la foi chrétienne à la gauche et à la contestation, sans disqualifier pour autant les chrétiens tentés par des idées plus conservatrices.

En janvier 1967, les chrétiens de *Maintenant* adhèrent officiellement au socialisme démocratique, option qu'il est parfois malaisé de distinguer de la social-démocratie. Certains principes de la doctrine sociale catholique les ont amenés à opter pour ce genre de socialisme, comme un préjugé

favorable envers une société civile active et dotée d'un solide sens de l'initiative[34], ainsi que l'antimarxisme toujours persistant des pontifes romains[35].

Mais jusqu'aux années 1960, la notion de socialisme, même dissociée du marxisme, même démocratique, est sujette à caution dans le monde catholique. Les choses vont changer vers le milieu des années 1960. Avec l'affaiblissement de la doctrine sociale et la « libération » de l'imaginaire politique catholique, le mot de socialisme cesse d'être suspect. *Maintenant* va donc occuper ce terrain jadis défendu. À cet égard, l'adhésion au socialisme démocratique lui apparaît découler naturellement des valeurs spirituelles de fraternité, d'égalité, de justice, de réconciliation et de partage du christianisme. Il y a, selon eux, comme un rapport d'équivalence directe et de synonymie entre les valeurs évangéliques et socialistes. Le socialisme leur apparaît comme l'application au niveau des structures sociales des valeurs évangéliques. En mars 1967, dans les colonnes du mensuel, le dominicain québécois Jean Proulx va dans le même sens. Il formule l'interrogation suivante qui, en soi, comporte déjà sa solution : « Ce socialisme [le socialisme démocratique] ne pose-t-il pas les fondements de la société fraternelle que veut être le Royaume de Dieu, les bases de la réconciliation entre les hommes voulues par le Christ ?[36] ».

Le rôle joué par la foi chrétienne dans la prise de position souverainiste officielle de l'automne 1967 apparaît moins évident. Il s'agit manifestement d'une question beaucoup plus complexe, comme le signale à bon droit Jean-Philippe Warren[37]. Mais nous persistons à croire que les influences théologiques diverses des chrétiens de *Maintenant* ont permis l'adhésion au souverainisme, ou qu'à tout le moins, elles ont contribué à la rendre possible.

En gros, la légitimation chrétienne du souverainisme québécois prend largement appui sur l'approche thomiste des relations entre nature et grâce, ainsi que sur une interprétation particulière du dogme de l'incarnation. Pour les chrétiens de *Maintenant*, les hommes doivent, pour pouvoir mieux se sanctifier, assumer leur nature humaine. Comme le veut la formule, la grâce n'abolit pas la nature, mais l'accomplit. Il existe une forme de continuité entre nature et grâce. Les réalités culturelles, identitaires et nationalitaires relèvent, selon ces chrétiens de gauche, de la « nature » qu'il est impérieux d'assumer, sous peine d'engendrer des injustices ou des maux encore plus grands. Ces réalités naturelles sont comme la condition indispensable à une pleine sanctification de l'homme. Pour aspirer à devenir pleinement chrétien, il convient d'abord d'être pleinement homme. Comme le précise Vincent Harvey, à la suite du théologien protestant allemand Dietrich Bonhoeffer mis à mort par ses bourreaux nazis, il faut être d'abord « être-pour-soi » avant que de se hisser au rang « d'être-pour-les-autres » . Avant de s'ouvrir à l'Autre et à la générosité, il faut d'abord

s'assumer soi-même pleinement. C'est la seule façon d'aboutir à un véritable universalisme, par rapport à celui, « désincarné », des anciens citélibristes antinationalistes. Ainsi, l'accession à la souveraineté permettra aux Québécois, en assumant et en sécurisant leur identité et leur culture, de mieux déboucher sur l'universel et de pouvoir plus franchement aborder la question de la justice sociale et économique. Certes, le problème des rapports entre foi chrétienne et souveraineté du Québec ne s'appuie pas uniquement sur ce genre de considérations[39]. Mais, indéniablement, cet argument est de loin le plus frappant.

Cela dit, nous constatons que *Maintenant* refuse tout à la fois les thèses théocratiques et libérales. D'une part, contre la théocratie ou tout ce qui l'évoque de près ou de loin, la revue avalise le déclin de la doctrine sociale et l'effacement de toute notion d'un système politique chrétien qui, ayant réponse à tout, serait déduite directement de la foi religieuse. En cela, on se refuse à toute structuration étroite du champ politique par le christianisme. Par rapport à celui-ci, le champ des systèmes ou doctrines politiques doit au contraire bénéficier d'une grande autonomie. Le christianisme doit donc exercer son influence au sein et à partir d'un champ politique largement autonomisé. À l'image des chrétiens réconciliés avec une société irrémédiablement pluraliste, la revue *Maintenant* se présente bien plutôt comme une présence chrétienne intégrée au sein du cadre plus global (et séculier) de la gauche souverainiste, auquel elle apporte la contribution de ses valeurs et principes. D'autre part, contre les thèses libérales, ces chrétiens de gauche refusent la notion d'un christianisme entièrement dépolitisé et purement intérieur. Encore une fois, sans prétendre avoir réponse à tout et former un système exhaustif, la foi comporte tout de même des implications sur le plan sociopolitique. Elle préside aux choix et à l'agir politiques du chrétien.

Pour finir, il est nécessaire de faire une dernière remarque au chapitre des positions de *Maintenant* relativement à l'agir politique chrétien. Ainsi, même s'ils donnent du christianisme une interprétation qui le fait pencher nettement à gauche, les chrétiens de *Maintenant* n'entendent pas mobiliser toute l'Église, ni même la lettre de l'Évangile, derrière leurs luttes. En cela, ils acceptent que le monde chrétien cesse de former un bloc uni derrière un seul camp, de gauche ou de droite. Mais de telles vues n'entrent-elles pas en contradiction avec le rôle prophétique des chrétiens et de l'Église qui, invoqué ailleurs, les associerait plutôt à la gauche, donc, à un camp en particulier ? À vrai dire, une Église prophétique qui se lierait trop à un camp en particulier perdrait de sa liberté et risquerait de fait à être associée à une visée de pouvoir, perdant du coup sa dimension critique. Cela dit, un même refus de la partisanerie aveugle se trouve chez les chrétiens pourtant engagés de *Maintenant* qui, au nom d'une saine « distance critique » par rapport à leurs options politiques, s'interdisent, en effet, de

considérer ces dernières comme des dogmes et, conséquemment, de traiter leurs adversaires en ennemis absolus avec lesquels aucun dialogue ne serait possible[40].

Conclusion

Nous avons vu que les chrétiens de *Maintenant* renvoient dos à dos « religion » et « religieux », « théocratie » et « libéralisme ». D'un côté, ils s'inscrivent en faux contre un christianisme et une Église qui structureraient la société et ses institutions. Ils ne sont pas du tout nostalgiques du régime de chrétienté, au démantèlement duquel ils ont d'ailleurs contribué. Rompant définitivement avec le constantinisme, ils se sont prononcés pour une intégration des chrétiens à une société séculière et à des institutions neutres et communes, y compris l'école. D'un autre côté, ils s'opposent à un christianisme libéral entièrement dépouillé de tout contenu sociopolitique, y compris prophétique, contestataire et critique. La notion d'un christianisme entièrement individualisé, intériorisé, dépolitisé et désocialisé ne trouve guère d'appui chez eux. Selon eux, une foi religieuse authentique doit pouvoir s'incarner, c'est-à-dire se vivre et s'exprimer au grand jour, et comporter de ce fait des incidences sur toute l'existence, y compris sur la scène publique.

Reprenons une à une les principales conclusions auxquelles nous en sommes venus. D'abord, au chapitre du rôle et de la place de l'Église et des militants chrétiens dans le champ sociopolitique, nous avons constaté qu'on conçoit pour eux une fonction politique prophétique soucieuse d'éviter toute association avec le pouvoir. Comme le soutient Fernand Dumont, par là, le christianisme conserve certes une dimension politique et collective, mais celles-ci, mues par la contestation et la critique, ne servent ici aucune fonction d'attestation de l'ordre établi. On refuse à la fois la visée de pouvoir de la « religion » d'une part et l'abstentionnisme politique ainsi que le caractère purement individualiste du « religieux » d'autre part.

Au chapitre de la régulation religieuse de l'agir politique du chrétien, nous constatons un même double refus. D'une part, contre la « théocratie », on neutralise tous les aspects trop évidemment théocratiques de la « religion ». La tutelle cléricale de l'agir politique du chrétien cède la place à une individualisation-pluralisation des attitudes politiques dans le monde catholique. *Maintenant* souscrit à cette évolution qui rend obsolète l'idée d'un bloc catholique disposant d'un énorme pouvoir politique. En outre, on rejette l'idée que la doctrine sociale de l'Église, en déclin alors, ou plus largement, le christianisme, suffisent à concevoir un code complet d'organisation de la société. La foi chrétienne ne comporte rien de tel, mais elle énumère seulement des valeurs et des principes généraux destinés à

guider la vie politique du chrétien. Nous avons vu d'ailleurs que pour Jacques Grand'Maison, la foi chrétienne ne « produit » pas directement une doctrine ou un système politique, mais que l'offre des théories et thèses sociopolitiques forme plutôt un champ autonome dans lequel, aidé par sa foi, le chrétien vient puiser. De la sorte, il est clair que, en vertu de ce champ autonome, la foi chrétienne, ici, ne cherche pas à définir la forme du régime politique : elle ne fait qu'exercer des influences plutôt indirectes sur la scène publique.

D'autre part, cette part d'influence qu'on impute à la foi dans ce domaine s'écarte de la vision libérale du christianisme. Le chrétien doit intégrer sa foi religieuse et son vécu religieux à sa vie publique. C'est, en effet, au nom de leur interprétation des incidences sociopolitiques du christianisme que ces intellectuels chrétiens adhèrent au socialisme démocratique et au souverainisme québécois. À ce niveau, contrairement au chrétien libéral, ils ne recourent pas qu'à leur bon sens, à leur prudence, à leur évaluation des enjeux ou à leurs connaissances politiques, etc., mais aussi aux ressources symboliques de leur foi. Celle-ci a donc orienté leurs choix politiques. La foi chrétienne ou le principe de l'hétéronomie religieuse reprennent leurs droits. Selon eux, le christianisme doit continuer d'exercer une influence sociale et politique au sein de la société, et promouvoir, pour le plus grand bonheur de l'humanité, des options politiques qui soient congruentes avec les valeurs évangéliques de fraternité, de réconciliation, de partage et d'égalité. Ces mêmes valeurs peuvent aussi contribuer à humaniser de l'intérieur les diverses options ou camps politiques. Pour être indirecte, l'influence sociopolitique du christianisme n'est donc pas nulle, loin de là même.

En somme, dans les positions de *Maintenant*, nous constatons une irruption du principe de l'autonomie humaine ainsi que des caractéristiques subjectivisantes du « religieux » au sein d'une « religion » qui, pour conserver certaines influences sociopolitiques et une dimension collective, voit tout de même son penchant à la structuration-organisation directe de l'ordre sociopolitique neutralisé et désamorcé.

Pour finir, disons que les chrétiens de *Maintenant* retiennent de la modernité son refus de toute structuration de la société par l'Église et le christianisme, mais non ses velléités à dépouiller la religion de tout contenu sociopolitique, même prophétique et critique. La réalité du pluralisme oblige certes à renoncer à l'idéal théocratique et à ses différents substituts, mais non à une foi incarnée qui, parmi d'autres influences idéologiques, apporte sa contribution particulière aux débats politiques d'une société irrémédiablement séculière.

Notes et références

1. Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1978 (13e édition), p. 127.

2. *Ibid*.
3. L'essentiel de la pensée de Marcel Gauchet en la matière réside dans quelques ouvrages : *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998 ; *Un monde désenchanté ?*, Paris, Pocket, 2007 ; en collaboration avec Luc Ferry, *Le religieux après la religion*, Paris, Livre de Poche, 2004. Pour s'initier à cette pensée, on se reportera à Patrice Bergeron, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Montréal, Athéna, 2009.
4. Voir Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie…*, *op. cit*., p. 13-14.
5. Il peut sembler paradoxal qu'une institution religieuse prescrivant l'obéissance à Dieu veuille bien reconnaître aux réalités terrestres une mesure d'autonomie. Qui plus est, les pères conciliaires font de celle-ci une exigence de la Révélation elle-même. Mais, en donnant de telles bases religieuses à la « juste autonomie, » on se permet en fait d'en limiter l'étendue. « Autonomie » des réalités terrestres n'est pas « autosuffisance ». Les réalités terrestres se voient accorder une autonomie, certes, mais « relative ». Mais, cela dit, il ne convient pas de trop minimiser la portée historique de la reconnaissance conciliaire.
6. Sur la sortie de la religion et le « religieux », voir Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie…*, *op. cit*., p. 13-40.
7. Vincent Harvey, « La religion et l'école : « y a rien de changé ! »», *Maintenant*, vol. 11, nº 118, août-septembre 1972, p. 22. Ce passage tend à identifier le christianisme avec le socialisme. Il semble même en faire un système de société. Mais nous verrons que, dans l'ensemble, la revue *Maintenant* évite d'engager l'Église et l'universalité des chrétiens derrière un projet de société précis, et qu'elle attribue à la foi un rôle surtout indirect en matière d'option politique.
8. Gilles Bourque et *al*., *La société libérale duplessiste, 1944-1960*, Montréal, PUM, 1994, p. 251-309.
9. Les évêques font valoir alors qu'en attribuant la gestion du social à l'État, on risque de nuire à l'exercice des devoirs religieux. Puisque la sphère publique s'en chargerait, les gens ne sentiraient plus le besoin de pratiquer l'aumône. Voir Gilles Bourque *et al*., *ibid*., p. 283 et, plus généralement, sur les positions de l'épiscopat concernant l'État-providence, voir les pages 295-296 du même ouvrage. À cette approche morale des problèmes sociaux (charité), les chrétiens socialistes de *Maintenant* préféreront en revanche une intervention au niveau des structures sociales (justice). Pour eux, la foi chrétienne n'interdit pas, loin de là, une telle approche de nature sociologique.
10. *Ibid*., p. 280.
11. « Œcuménisme et conversions », *Maintenant*, vol. 3, nº 30, juin 1964, p. 206. On ne nous dit pas de quel diocèse cet ecclésiastique est l'évêque.
12. Christian Duquoc, « Christianisme et politique », *Maintenant*, vol. 7, nº 81, novembre 1968, p. 259.
13. *Ibid*.
14. *Ibid*., p. 260.
15. *Ibid*.
16. *Ibid*., p. 262.

17. *Ibid*. Un théologien catholique allemand de renom, Johann Baptist Metz, attribue également alors un « rôle critico-social » à l'Église. Voir *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971, p. 125-145.
18. Fernand Dumont et Jocelyne Dugas, « Pour sortir du ghetto : une anthropologie nouvelle », *Maintenant*, vol. 5, nº 50, février 1966, p. 56.
19. *Ibid*.
20. Voir le document de la Conférence catholique canadienne (CCC), *Messages des évêques canadiens à l'occasion de la Fête du Travail (1956-1974)*, Montréal, Bellarmin, 1974, p. 103.
21. Jacques Grand'Maison, « L'Église sur la place (fin) », *Maintenant*, vol. 12, nº 123, février 1973, p. 15.
22. L.-André Gignac, Yves Côté et Vincent Harvey, « Fédéraliste ou séparatiste ? », *Maintenant*, vol. 3, nº 35, novembre 1964, p. 352.
23. Voir Hugues Portelli, *Les socialismes dans le discours social catholique*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 82-83. Dans la lettre apostolique *Octogesima adveniens* (1971), Paul VI substitue à la notion de « doctrine sociale » celle plus souple « d'enseignement social de l'Église ».
24. Maurice Bouchard, « Conformisme religieux », *Maintenant*, vol. 3, nº 35, novembre 1964, p. 332.
25. Fernand Dumont, « L'impasse d'une doctrine sociale », *Maintenant*, vol. 8, nº 88, août-septembre 1969, p. 201.
26. Henri Dallaire, « Révolution, réaction, Évangile », *Maintenant*, vol, 3, nº 34, octobre 1964, p. 292.
27. Mais cette lecture personnelle, affirme-t-il, n'est pas sans fondement objectif. Voir Vincent Harvey, « Socialisme et foi chrétienne », dans *L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972) réunis par l'équipe de Maintenant*, Montréal, Fides, 1973, p. 125.
28. Voulant préserver l'universalité de l'Église, trois pères dominicains écrivent en novembre 1964 dans *Maintenant* : « Le chrétien, par son baptême et par sa foi au Dieu père et Créateur de toutes choses, est pleinement chez lui au milieu de la cité terrestre. Sa foi, pourtant, lorsque se présentent à lui diverses options politiques, ne lui prescrit aucun choix ni aucun refus pourvu que ces options ne soient pas incompatibles avec ce qu'il croit » (voir L.-André Gignac, Yves Côté et Vincent Harvey, « Fédéraliste ou séparatiste ? », *loc. cit.*, p. 352). Aussi, par exemple, le chrétien est libre d'opter soit pour le fédéralisme canadien, soit pour l'indépendance du Québec. Mais il reste qu'un ultranationalisme xénophobe est contraire à l'esprit chrétien : « Si le séparatisme devait signifier pour les Canadiens français du Québec une sorte de repliement sur eux-mêmes et un refus d'ouverture au monde, cette option serait alors non seulement contraire aux exigences de la foi chrétienne mais aussi à une vision saine de l'homme et de l'univers » (*ibid*., p. 355).
29. « Le Québec vu à travers le Congo », *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8, juillet-août 1962, p. 242.
30. Jacques Grand'Maison, « Foi et engagement politique », *Maintenant*, vol. 11, nº 112, janvier 1972, p. 22.
31. Jacques Grand'Maison, « L'Église québécoise face aux défis politiques », *Maintenant*, vol. 8, nº 85, avril 1969, p. 120.

32. *Ibid*.
33. Par exemple, Jacques Grand'Maison écrit : « De plus, même au sein d'une option politique, il y a toujours une échelle de valeurs évangéliques qui est à considérer : le respect des personnes, la primauté des démunis, l'amour des ennemis, etc. » (voir *ibid.*, p. 119). À cette liste, nous pouvons ajouter la distance critique grâce à laquelle le chrétien évite de faire de ses options politiques un absolu.
34. Un même attrait pour la capacité auto-organisatrice de la société civile se retrouve chez les militants d'origine catholique qui ont investi les partis socialiste et communiste français dans les années 1960 et 1970. Voir Suzanne Berger, « Déclin religieux et recomposition politique : l'exemple français », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 66, nº 1, juillet-septembre 1988, p. 170-276.
35. En 1964, Pierre Saucier dénonce chez les partipristes la présence de certains principes marxistes, comme la lutte des classes et la dictature du prolétariat, toutes deux susceptibles d'engendrer un « bain de sang ». Voir « Réformiste ou révolutionnaire ? », *Maintenant*, vol. 3, nº 35, novembre 1964, p. 351. Mais, l'antimarxisme s'estompant au fil des ans, la dénonciation marxisante de la « démocratie formelle » apparaît dans le *Maintenant* des années 1970.
36. Jean Proulx, « Construire le Québec », *Maintenant*, vol. 6, nº 63, mars 1967, p. 105.
37. Jean-Philippe Warren, « L'aboutissement d'une longue sécularisation. Autour du livre de Martin Roy », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 21, nº 3, printemps 2013, p. 172.
38. Vincent Harvey écrit en 1971 à la Conférence Catholique Canadienne : « On ne devient "être pour les autres", selon l'expression de Bonhoeffer, à propos du Christ, que dans la mesure où l'on a une pleine conscience de son identité individuelle et collective ». Voir « Agir ici et maintenant », *Maintenant*, vol. 11, nº 120-121, décembre 1972, p. 36.
39. Nous avons déjà examiné ailleurs ce problème : « Foi chrétienne et souverainisme québécois dans la revue catholique de gauche *Maintenant* (1962-1974) », *Bulletin d'histoire politique*, vol, 22, nº 1, automne 2013, p. 155-179.
40. Sur la distance critique, voir *Une réforme dans la fidélité*, *op. cit*, p. 240-241. Mais, vers 1973, en un moment où la revue cherche à mettre au second rang son allégeance chrétienne, un esprit plus nettement partisan fait son apparition.