

La sensibilité intégraliste sous la Révolution tranquille : l'exemple des chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974)

Martin Roy

Volume 18, numéro 1, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062932ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062932ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1492-8647 (imprimé)

1927-9299 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, M. (2017). La sensibilité intégraliste sous la Révolution tranquille : l'exemple des chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974). *Mens*, 18(1), 51–81. <https://doi.org/10.7202/1062932ar>

Résumé de l'article

Dans le contexte agité de la Révolution tranquille et du renouveau conciliaire, les chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* ont conçu une forme particulière de sensibilité religieuse intégraliste. Ils confèrent, en effet, à la foi chrétienne des incidences élargies, voire totalisantes qui excèdent les seules questions privées et ultimes, mais sans l'assortir de bases institutionnelles typiques d'une chrétienté. Ainsi, partisans d'un intégralisme minimal, ils se dissocient à la fois de la variante maximale de l'intégralisme et de la conception marginaliste du religieux. De la première, ils rejettent principalement l'idéal de chrétienté ; et de la seconde, ils refusent la réduction de la foi chrétienne aux seules questions intimes et ultimes, car, selon eux, elle ne saurait être sans incidences en matière sociopolitique.

La sensibilité intégraliste sous la Révolution tranquille : l'exemple des chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974)¹

Martin Roy
Chercheur indépendant

Résumé

Dans le contexte agité de la Révolution tranquille et du renouveau conciliaire, les chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* ont conçu une forme particulière de sensibilité religieuse intégraliste. Ils confèrent, en effet, à la foi chrétienne des incidences élargies, voire totalisantes qui excèdent les seules questions privées et ultimes, mais sans l'assortir de bases institutionnelles typiques d'une chrétienté. Ainsi, partisans d'un intégralisme minimal, ils se dissocient à la fois de la variante maximale de l'intégralisme et de la conception marginaliste du religieux. De la première, ils rejettent principalement l'idéal de chrétienté ; et de la seconde, ils refusent la réduction de la foi chrétienne aux seules questions intimes et ultimes, car, selon eux, elle ne saurait être sans incidences en matière sociopolitique.

Au sein du catholicisme contemporain, deux façons opposées de concevoir la religion se disputent les adhésions. Mentionnons

¹ L'auteur tient à remercier M^{me} Lucia Ferretti et M. Yvan Lamonde pour leurs commentaires éclairants relativement à des versions antérieures du présent texte. Il va de soi que l'auteur est seul responsable des insuffisances et des imperfections éventuelles de l'article actuel.

d'abord la sensibilité intégraliste qui, bénéficiant des sympathies romaines, attribuée à la foi religieuse des incidences étendues (voire totalisantes), qui dépassent les seules questions privées ou purement spirituelles. Selon les variantes de l'intégralisme, toutefois, il est jugé soit indispensable, soit inadmissible d'associer une vision aussi large des implications cognitives et normatives de la foi à des bases institutionnelles typiques d'un régime de chrétienté. Quant au catholicisme libéral ou bourgeois, d'après la terminologie d'Émile Poulat, il constitue l'autre façon, souvent dénoncée par Rome, de se représenter la foi catholique². Pour ce genre de catholicisme, la religion ne concerne que l'intime et les fins dernières, de sorte que le vaste domaine des réalités profanes qui excèdent la seule sphère privée est soustrait à l'influence du religieux. Alors que l'intégralisme présente toujours un certain refus de la modernité libérale, d'intensité variable selon les types, le modèle libéral et bourgeois (ou encore marginaliste) n'aspire, de son côté, qu'à se fondre dans le monde moderne.

Nous inspirant librement des travaux de la sociologie française du catholicisme contemporain (Poulat et Jean-Marie Donegani), il est loisible de retenir deux variantes d'intégralisme, entre lesquelles il existe plusieurs formes intermédiaires. La première à s'être manifestée historiquement et que nous qualifierons de « maximale » nourrit des aspirations totalisantes sur un plan à la fois sociostructurel et socio-culturel³. Pour que la foi religieuse soit vraiment un principe englobant, il convient de l'assortir, selon cette variante, de bases sociales totalisantes, sinon élargies. Sur le plan sociostructurel, ce modèle

² Pour un aperçu des trois catholicismes, intransigeant, libéral et bourgeois, dans le contexte français, voir Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie : introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg international, 2006 (nouvelle édition), p. 34-41. Les catholicismes libéral et bourgeois relèvent du marginalisme religieux, notion que nous définirons dans la première partie.

³ Contre l'usage du concept de sécularisation comme un processus inséparablement sociostructurel et socioculturel, nous préférons réserver cette notion et ses termes associés (sécularité et sécularisme) aux questions touchant la culture, l'agir et la pensée. Nous réservons le domaine sociostructurel, celui des institutions et de l'ordre social, au concept de laïcisation et à ses notions dérivées (laïcité et laïcisme).

ambitionne, en effet, de jeter les fondements d'une chrétienté au beau milieu du monde moderne. Sur le plan socioculturel, l'intégralisme maximal aspire, par ailleurs, à ériger un système total de représentations qui engloberait tous les aspects de l'expérience humaine et sociale. C'est ainsi que, par exemple, les expressions de « science catholique », de « sociologie catholique » et même de « sexologie catholique » sont fréquemment usitées jusqu'au milieu du xx^e siècle⁴. Nous aurons compris qu'une telle variante, qui a existé au moins jusqu'à l'après-guerre, s'est montrée résolument hostile à l'égard des principes de laïcité et de sécularité⁵.

Pour ce qui est de la deuxième variante, elle s'est souciée, au contraire, d'incorporer, dans la mesure du logiquement possible, ces mêmes principes à une vision intégraliste des incidences pratico-théoriques de la foi religieuse. L'intégralisme « minimal » ne nourrit pas d'ambitions sociostructurelles totalisantes, comme l'édification

⁴ Ce que nous appelons l'intégralisme maximal ressemble à ce que Poulat a nommé l'intégralisme intransigeant. Pour ce sociologue-historien français, l'intégralisme est indissociablement lié à l'intransigeantisme, autre synonyme de l'antimodernisme catholique. Poulat n'a pas suffisamment souligné, selon nous, le degré variable de cet antimodernisme qui, sans jamais disparaître tout à fait, s'est clairement estompé au fil des décennies. Voir l'ouvrage majeur de Poulat dans son ensemble, *Église contre bourgeoisie*, ainsi que l'analyse que le politologue français Donegani fait de ses positions dans *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 137-173.

⁵ En France, les perspectives d'une « nouvelle chrétienté », très populaires dans les années 1930, sont peu à peu abandonnées après la guerre. Dans *Feu la chrétienté* (1950), Emmanuel Mounier critique sévèrement un tel idéal. Voir Yvon Tranvouez, *Catholiques d'abord : approches du mouvement catholique en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1988, p. 107-131. Au Québec, l'épiscopat croit encore, dans les années 1950, au maintien de la structuration confessionnelle de la société et à une chrétienté urbaine. Mais, déjà avec le dominicain Georges-Henri Lévesque et les personalistes, un tel programme est quelque peu remis en cause. Voir Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois : de 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, p. 113-116 et Jules Racine-Saint-Jacques, « Les douaniers de la modernité : l'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de la confessionnalité », *Journal of Canadian Historical Association*, vol. 24, n° 1 (2013), p. 247-295.

d'une chrétienté. Selon lui, il appartient uniquement aux individus croyants, seuls ou en communauté, de porter librement les significations religieuses et de centrer autour d'elles leur existence. Toutefois, le système de représentations auquel est liée cette variante n'est pas aussi rigoureusement exhaustif que celui qui caractérise l'intégralisme maximal. En effet, dans la mesure où cela ne l'entraîne pas jusqu'aux portes du sécularisme⁶ et du laïcisme⁷, la variante minimale accorde une grande autonomie aux « réalités terrestres » par rapport au religieux. Apparue dans l'après-guerre, cette variante s'est consolidée durant les années de Vatican II. Mais, malgré sa plus grande ouverture à l'égard du monde moderne, cet intégralisme n'acquiesce pas totalement à la modernité libérale, dont il réprovoque la propension à limiter les implications de la foi religieuse aux seules questions purement spirituelles ou privées⁸.

Que valent donc les notions d'intégralisme maximal et minimal⁹, de catholicisme libéral ou bourgeois ainsi que de marginalisme religieux, dans le contexte québécois? Selon nous, de tels concepts concernent la catholicité occidentale en son entier, y compris le catholicisme québécois, dans la mesure où ils sont tous deux aux prises avec la modernité libérale et son principe d'autonomie des

⁶ Par sécularisme, nous entendons un courant de pensée qui, indépendamment du problème des institutions, tend à soustraire la culture et la conscience, l'agir et la pensée profanes, à l'influence du religieux et de l'Église.

⁷ Nous associons le laïcisme à une volonté expresse de supprimer complètement toute présence et toute trace du religieux dans la sphère des institutions publiques.

⁸ Contrairement à Poulat, Donegani procède à un découplage de l'intégralisme et de l'intransigeantisme, en sorte que, depuis quelques décennies, il existe, d'après lui, un intégralisme « transigeant » ou « transactionnel » (Donegani, *La liberté de choisir*, p. 243-297 et 399-423). Mais cet auteur ne semble pas prendre en compte le fond antimoderne de tout intégralisme. Tout intégralisme comporte, en effet, un certain degré de refus de la modernité libérale qui peut être, selon les variantes, entier ou subtil. Aussi parlerons-nous d'intégralisme minimal.

⁹ Qu'en est-il de l'intégrisme qui est près, morphologiquement, de l'intégralisme? Concrètement, tout intégrisme est un intégralisme maximal, mais tout intégrisme maximal n'est pas intégriste, en ce sens que tous les intégralistes de cette variante n'ont pas, comme les intégristes, une conception figée de la Tradition catholique. Voir Poulat, *Église contre bourgeoisie*, p. 120-121 et 205-206.

réalités sociales et humaines par rapport à la tutelle des dieux et des Églises. Face à ce principe, les catholiques occidentaux ont été soit hostiles, soit consentants, ou encore ils ont défendu une position qui est à mi-chemin entre ces deux attitudes opposées. Les catholicismes canadien-français et québécois se sont partagés eux aussi entre ces tendances. De fait, le catholicisme canadien-français, longtemps conquérant, a ardemment souhaité, jusqu'aux années 1950, jeter les bases ici d'un ordre social catholique. Plus récemment, la gauche catholique québécoise, comme tous les catholicismes de gauche par définition, n'a pas hésité à établir un lien d'implication entre engagement politique et foi religieuse, s'objectant ainsi à ce que celle-ci soit complètement privatisée dans son contenu normatif et cognitif. Les concepts mentionnés s'appliquent donc tout à fait au contexte québécois. Or, ici, personne n'y a eu recours, à notre connaissance.

Mais les notions d'intégralisme et de marginalisme religieux apportent-elles vraiment du nouveau à l'étude du catholicisme d'ici ? D'aucuns pourraient confondre, par exemple, l'intégralisme minimal avec le concept de catholicisme culturel, tel que défini par le sociologue québécois Raymond Lemieux. Et de fait, les deux notions se recoupent dans la mesure où le catholicisme culturel rend compte lui aussi d'un processus de réappropriation subjective et affective des croyances, des normes et des valeurs catholiques traditionnelles, par des fidèles avides de sens et d'authenticité¹⁰. Mais, de son côté, l'intégralisme minimal prend d'abord place dans un ensemble théorique qui vise à circonscrire l'aire sociale et l'étendue conceptuelle que divers groupes veulent imputer à la foi catholique. Celle-ci aspire-t-elle, ainsi, à la centralité et à englober ou à intégrer toutes choses, de l'ordre social jusqu'au vécu des individus en passant par l'agir et la pensée profanes (les intégralismes), ou encore est-elle réduite à des sphères d'activité

¹⁰ Par là, ces fidèles prennent leurs distances avec l'institution ecclésiale et son modèle de religiosité. Voir l'article classique de Raymond Lemieux, « Le catholicisme, une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 1 (automne 1990), p. 145-163.

spécialisées et bien circonscrites, voire privées (le marginalisme religieux)? Avant tout, cet ensemble théorique prend pour objet le statut (intégrateur et central/ secondaire et accessoire) de la foi et de la valeur religieuse dans la conscience et dans la société modernes.

Selon nous, la revue catholique de gauche *Maintenant* témoigne de façon exemplaire, durant les années de la Révolution tranquille, de la formation d'un intégralisme minimal¹¹, en même temps que d'un refus de la privatisation et d'une dépolitisation radicale de la foi religieuse. Liée à l'ordre des Dominicains, de sa fondation en 1962 jusqu'à la rupture de 1968, cette publication se propose, à ses débuts, de faire connaître au Québec les travaux du concile Vatican II auxquels elle adhère avec enthousiasme. Sous la direction du dominicain Vincent Harvey (1965-1972), la revue devient un haut lieu de la gauche catholique québécoise. Au nom de la foi chrétienne, elle prend alors position en faveur de la laïcité ouverte, du socialisme démocratique et de la souveraineté du Québec. Incidemment, la rupture avec l'ordre, pourtant réputé progressiste, s'explique par une politisation grandissante qui scandalise bien des dominicains. Devenue indépendante, la revue deviendra dans les années 1970, jusqu'à sa fermeture en 1974, une forme de présence chrétienne-progressiste au sein du mouvement souverainiste.

Les critères qui ont présidé au choix des textes de *Maintenant* soumis à analyse sont simples. Nous avons retenu les textes qui ont été parmi les plus significatifs au chapitre des rapports de ces chrétiens avec la modernité libérale et avec les valeurs laïques et séculières du monde moderne. Parmi ces textes figurent des éditoriaux et des articles de fond qui ont marqué des tournants à cet égard. Ces jalons, quelques

¹¹ Les intellectuels personalistes canadiens-français, contrairement à Emmanuel Mounier, ne sont pas encore sortis, dans l'après-guerre, de l'idéal de chrétienté. Par exemple, les citélibristes des années 1950 ne rompent pas avec cet idéal, qu'ils cherchent plutôt à assouplir et à « décléricaliser ». Dès lors, ils n'ont pu concevoir un intégralisme vraiment minimal. Sur le personalisme, voir É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « L'horizon "personaliste" de la Révolution tranquille », *Société*, n^{os} 21-22 (été 1999), p. 347-448.

grandes figures intellectuelles ont contribué à les poser. Citons par exemple Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Louis O'Neill et Vincent Harvey, qui ont marqué l'histoire de la publication. Aussi les textes analysés ont-ils le plus souvent pour auteurs ces grands noms de la gauche catholique des années 1960 et 1970, à un moment où l'Église et les chrétiens sont attirés par des idées de justice sociale.

Pour ce qui concerne maintenant les étapes de notre exposé, nous donnerons d'abord un aperçu des positions de Vatican II au sujet des diverses sensibilités religieuses mentionnées. Ensuite, nous examinerons les positions des chrétiens de *Maintenant* au chapitre des relations entre le christianisme et le plan sociostructurel, afin d'établir s'ils rompent clairement avec l'intégralisme maximal. Enfin, nous considérerons le volet socioculturel de leur sensibilité religieuse. À cet égard, les chrétiens de *Maintenant* conçoivent toujours la foi comme un principe englobant, même s'ils accordent une large autonomie à l'agir et à la pensée. Nous espérons montrer que, à ce double niveau, tous les ingrédients d'un intégralisme minimal sont ici réunis.

Un aperçu des positions conciliaires concernant les diverses sensibilités religieuses

Il semble que, depuis Vatican II, l'Église souscrive à une telle façon d'envisager l'intégralisme, qui présente l'avantage de ne pas heurter les valeurs modernes les plus communément admises. Vatican II constitue un tournant à cet égard, ayant contribué à délégitimer la variante maximale (et vigoureusement antimoderniste) de l'intégralisme. L'analyse des positions conciliaires relativement aux diverses sensibilités religieuses concerne notre propos dans la mesure où les travaux conciliaires ont largement influencé les intellectuels de gauche de *Maintenant*, qui s'en inspirent pour définir leur propre conception de la foi chrétienne.

Pour Jean Joncheray, il est clair que Vatican II opte, non pour une vision marginaliste du religieux, mais, en définitive, pour une vision intégraliste de la foi chrétienne. Souvent, les pères conciliaires

parlent, en effet, de la nécessité d'une religion qui doit guider et éclairer tout le parcours de vie du chrétien, dans toutes ses facettes ou ses circonstances¹². Mais, si ces pères nourrissent une sensibilité intégraliste, il ne peut s'agir de sa forme maximale puisqu'ils prennent leurs distances à l'égard de l'ancienne totalité catholique, hostile aux valeurs de laïcité et de sécularité. Aussi semblent-ils concevoir un type d'intégralisme qui puisse composer, dans la mesure du logiquement possible, avec certaines valeurs modernes.

Parmi les documents conciliaires qui désavouent les anciennes attitudes, nous devons citer d'abord *Dignitatis humanae* (1965), qui reconnaît la légitimité et le bien-fondé du principe de la liberté religieuse :

C'est un des points principaux de la doctrine catholique, contenu dans la parole de Dieu et constamment enseigné par les Pères, que la réponse de foi donnée par l'homme à Dieu doit être volontaire ; en conséquence, personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré soi¹³.

Par une telle position, l'Église rompt avec une longue tradition d'hostilité et de réticence à l'égard de la liberté de culte en même temps qu'elle paraît renoncer à l'idéal du monopole social et culturel du catholicisme (État confessionnel, régime de chrétienté, etc.)¹⁴. C'est là une façon de désavouer l'intégralisme maximal¹⁵. Par ce

¹² Jean Joncheray, « L'intégralisme résiste-t-il à la sécularisation ? », dans Leila Babès (dir.), *Les nouvelles manières de croire : judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1996, p. 165-166.

¹³ Concile œcuménique Vatican II, *Dignitatis humanae*, Rome, 1965, II, 10.

¹⁴ Depuis le XIX^e siècle, Rome considérait la liberté de religion et de conscience comme un « délire » (Grégoire XVI) voire comme une « liberté de perdition » (Pie IX). Certes, elle tolérait que les autorités civiles puissent, dans certains cas, permettre l'exercice d'autres cultes que le catholicisme. Mais c'était là un pis-aller dicté par les circonstances ou la nécessité, et nullement un idéal auquel il fallait tendre de toutes ses forces. La déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* met un terme à cette longue tradition d'intolérance.

¹⁵ Dans *Maintenant*, quelques auteurs imputent au principe de la liberté religieuse des implications laïcisatrices sur le plan des institutions (notamment scolaires et politiques) et de la législation (contraception et divorce). Voir Christian Duquoc,

document, l'Église conciliaire reconnaît que les hommes doivent être absolument libres de porter ou non une totalité religieuse et d'en suivre les exigences. L'acte religieux tend à perdre ainsi un caractère extérieur ou subi, puisque l'individu associe volontairement sa personne à la foi chrétienne.

Mais nous devons concentrer surtout notre attention sur un autre document conciliaire qui, en défendant la thèse d'une autonomie élargie, mais relative, des réalités terrestres, a pour effet de délégitimer l'omniprésence du religieux et de l'Église qu'induisait l'intégralisme maximal. Dans *Gaudium et spes* (1965), les pères du concile Vatican II reconnaissent la « juste autonomie des réalités terrestres¹⁶ ». On y lit :

Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques¹⁷.

Comme nous le voyons, cette « autonomie des réalités terrestres », notion plutôt vague qui semble recouvrir autant le sociostructurel que le socioculturel, constitue une exigence de la foi chrétienne elle-même. Paradoxalement, donc, les pères conciliaires ne sortent pas du cadre englobant de l'intégralisme, dans la mesure où ils déduisent toujours de la Révélation, référence totale et structurante, la nécessité de reconnaître le bien-fondé d'une certaine laïcité et sécularité.

« Liberté religieuse », vol. 4, n° 37 (janvier 1965), p. 7-9; Jean-Pierre Jossua, « Liberté religieuse : soyons honnêtes ! », vol. 4, n° 42 (juin 1965), p. 189-190 et Michel Despland, « Œcuménisme et liberté religieuse au Québec », vol. 5, n° 51 (mars 1966), p. 100-101.

¹⁶ Sur la modernisation du catholicisme à laquelle procède Vatican II, notamment au chapitre de « l'autonomie du monde », voir Donegani, *La liberté de choisir*, p. 360-383.

¹⁷ Concile œcuménique Vatican II, *Gaudium et spes*, Rome, 1965, I, 3, 36, 2.

Désormais, les institutions peuvent être laïques, en même temps que la culture, l'agir et la pensée profanes peuvent comporter une certaine dose de sécularité. Il est désormais des aspects de la société, de l'activité et de la pensée qui sont, pour ainsi dire, neutres d'un point de vue religieux. Par là, les pères du concile s'écartent clairement de l'intégralisme maximal qui était indissociable d'une totalité religieuse omniprésente et rigide, pour qui rien, des institutions et de l'organisation sociale à quantité d'aspects de la culture, n'échappait au système catholique¹⁸.

Mais, dans le même document, les pères conciliaires critiquent aussi, plus ou moins implicitement, le marginalisme et le libéralisme religieux. En quoi consistent donc exactement ces visions du religieux à l'égard desquelles l'Église conciliaire prend ses distances? Cette façon de concevoir la foi religieuse constitue le type de religion le plus congruent avec l'esprit de la modernité libérale. Il constitue, sur un plan religieux, la pleine intériorisation du principe de la différenciation institutionnelle, en vertu de laquelle chaque sphère de la société ou de la pensée se voit attribuée une logique propre, sans qu'aucune instance ne vienne les surplomber. Chaque sphère est un compartiment à part, isolé, qui ne communique pas avec les autres. Ainsi en est-il du religieux, domaine spécifique et réduit à des moments et à des lieux précis, de même qu'à l'intime ou à l'au-delà, sans possibilité de communication avec le social, l'économique, le politique, etc. Ce ne sont pas seulement les institutions qui, ici, doivent être émancipées du religieux et des Églises, mais également la pensée et l'agir social, économique, politique, etc., qui ont respec-

¹⁸ *Gaudium et spes* n'est pas le seul document dont s'inspirent les chrétiens de *Maintenant* pour défendre l'idée d'une autonomie du temporel. Mentionnons aussi les théologies de la sécularisation, très populaires dans les années 1960 et 1970 et, plus particulièrement, *A Secular City* (1965) du théologien protestant américain Harvey Cox, souvent cité d'ailleurs dans *Maintenant*. Ces théologies soutiennent que le judéo-christianisme a semé des germes de sécularisation en Occident, en sorte qu'il est conforme au christianisme d'être favorable à ce processus conçu ici comme étant à la fois structurel et culturel.

tivement leurs propres normes. Comme l'écrit Donegani, « la religion [en vertu de la vision marginaliste] constitue un système séparé où les croyances et les pratiques [religieuses] ne sont pas reliées psychologiquement à l'ensemble de la personnalité, à la totalité des attitudes et des comportements¹⁹ ». Par rapport à la sensibilité intégraliste, la foi religieuse perd sa dimension englobante. Elle est, au contraire, fragmentée, morcelée, compartimentée, « détotalisée » et réduite à une dimension parmi d'autres de l'expérience humaine. Avec le marginalisme religieux, nous assistons ainsi à une spécialisation et à une privatisation du religieux, qui ne concerne plus désormais que les questions ultimes ou intimes. Une telle façon d'envisager la religion mène au sécularisme et au laïcisme.

Car, pour les pères conciliaires, le religieux ne peut être complètement superflu ou inutile en ce qui a trait aux réalités terrestres. Leur « juste autonomie » doit, en effet, être relative par rapport au religieux, et non pas absolue ou complète :

Mais si, par « autonomie du temporel », on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu, et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit²⁰.

L'autonomie des réalités terrestres n'équivaut donc pas à leur autosuffisance. Elle ne saurait conduire au laïcisme et au sécularisme ni, encore moins, au marginalisme religieux qui les fonde²¹.

¹⁹ Donegani, *La liberté de choisir*, p. 21-22.

²⁰ *Gaudium et spes*, I, 3, 36, 3.

²¹ Les théologies de la sécularisation ne vont pas jusqu'à endosser également l'idée d'une autosuffisance absolue des « réalités séculières ». Se l'appropriant, Harvey cite un passage révélateur de la traduction française de *A Secular City* de Harvey Cox (*La cité séculière*, Tournai, Casterman, 1968, p. 50) : « La sécularisation (qui conduit à la sécularité) implique un processus historique [...] au cours duquel la société et la culture sont affranchies de la tutelle d'un contrôle religieux et, aussi, de conceptions trop étroitement métaphysiques, ce qui est essentiellement un mouvement libérateur. Le sécularisme, par contre, est une idéologie, une conception du monde, sans ouverture et qui fonctionne tout comme une religion.

Le religieux conserve toujours un droit de regard éminent : il ne cesse pas d'être, en dernière instance, englobant et structurant. Dans l'esprit des pères, il convient davantage de « mettre à jour » la sensibilité intégraliste en la dépouillant de ses aspects trop évidemment antimodernistes que de se convertir au libéralisme ou au marginalisme religieux. Plus exactement, pour eux, il importe d'établir et de respecter un équilibre délicat entre une omniprésence du religieux, d'une part, et un excès d'autonomie, d'autre part, qui conduirait tout droit vers une sortie du cadre intégraliste. L'esprit de l'intégralisme minimal consiste dans cet équilibre.

Ayant analysé les positions conciliaires relatives aux diverses sensibilités religieuses et, notamment, à la variante minimale de l'intégralisme, il nous reste à établir si celle-ci est présente dans la revue. Nous procéderons par élimination. Ainsi, nous tenterons de dégager le type de relations que noue la foi religieuse de ces chrétiens de gauche avec le sociostructurel, afin de déterminer s'ils rompent avec l'intégralisme maximal. Si nous voulons établir que *Maintenant* opte concrètement pour un intégralisme minimal, nous devons d'abord voir si la revue abandonne les perspectives de l'institution confessionnelle et de la chrétienté. Dans la troisième section, nous verrons si, au-delà du domaine sociostructurel, ces mêmes chrétiens ont une vision élargie des incidences pratico-théoriques de la foi religieuse.

Les chrétiens de *Maintenant* et le niveau sociostructurel

La revue *Maintenant* procède bel et bien, à partir des années 1964-1965, à la liquidation de l'idéal de chrétienté, tout comme, du reste, l'Église qui, depuis quelque temps, a compris qu'elle n'a plus les capacités de fonder un ordre social catholique au Québec. En ce sens,

[...] Le sécularisme menace l'ouverture et la liberté apportées par la sécularisation. » Ici, le « sécularisme » combine tout à la fois laïcisme et sécularisme, selon notre propre conceptualisation (Vincent Harvey, « Christianisme et nouvelle culture, I », *Maintenant*, vol. 10, n° 105 (avril 1971), p. 118).

la revue accède à un degré assez élevé de laïcisation des institutions. Mais que devons-nous entendre d'abord par chrétienté? Un tel idéal consiste à jeter les bases d'un ordre social chrétien par l'entremise d'un réseau élargi d'institutions confessionnelles, qui est coextensif à l'ensemble de la vie sociale. Suivant les contextes, on souhaite doter d'institutions sociales confessionnelles l'ensemble de la société ou la seule communauté catholique en son sein. Sous un régime de chrétienté, la culture tend logiquement à être sursaturée de religieux.

Le procès de la chrétienté

À partir de 1964-1965, *Maintenant* entreprend le procès du régime de chrétienté. Nous avons déjà analysé ailleurs de manière détaillée les tenants et aboutissants de ce procès. Nous nous contenterons de mentionner ici les principales critiques qu'on adresse à cet idéal²². Dans un premier temps, on reproche à ce dernier son caractère utopique et irréalisable : il y aura toujours un domaine social et des couches de la population qui voudront s'émanciper de la mainmise de l'Église, en sorte qu'on s'épuise à vouloir englober le monde dans sa totalité sous l'empire de la foi catholique. Mais on ne critique pas cet idéal uniquement pour sa non-viabilité. Il est condamnable dans son principe même, pour plusieurs raisons. Pour commencer, un tel régime, même sous sa forme la moins intolérante, met les chrétiens dans des institutions à part, ce qui implique l'intolérance et l'exclusion de l'Autre (le non-catholique, le non-chrétien et le non-croyant), avec lequel on ne doit surtout pas entrer en contact. En enfermant, par ailleurs, les chrétiens dans une espèce de ghetto, on surprotège leur foi, les empêchant de la confronter aux expériences de la vie et

²² Pour une analyse détaillée des positions de *Maintenant* en matière d'institutions confessionnelles, de chrétienté et de laïcité, voir Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité : la revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 99-137, ainsi que Martin Roy, « La laïcité chez les chrétiens de la revue *Maintenant* (1962-1974) et le débat d'aujourd'hui », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3 (printemps-été 2014), p. 306-317.

à l'Autre. En outre, un tel idéal est indissociable d'une soif de pouvoir ou d'une volonté de puissance, ce qui est fortement condamnable venant de personnes et d'une institution qui se réclament de l'Évangile. Plus sérieusement, il nous faut revenir sur la manière très libérale dont ces chrétiens de gauche conçoivent la liberté religieuse et ses implications. En vertu de cette conception, le régime de chrétienté présente le grave défaut d'induire un type de religiosité conformiste. Le simple fidèle s'adonne à la pratique religieuse parce que les cadres de la société, confessionnalisés, l'y contraignent, non parce qu'il le désire sincèrement, volontairement et librement. Le régime de chrétienté suppose toujours une forme ou une autre de coercition. Aussi doit-il être abandonné.

Ayant liquidé l'idéal de chrétienté, les chrétiens de *Maintenant* envisagent donc logiquement par la suite la création d'institutions neutres communes en lieu et place des institutions confessionnelles. Ils appellent à une intégration des chrétiens à ces nouveaux cadres. Les barrières confessionnelles ne sauraient séparer les hommes les uns des autres; ils doivent plutôt apprendre à cohabiter dans des institutions communes et laïques. Aussi le chrétien doit-il cesser de prendre le non-chrétien ou le non-croyant pour un Autre irréductible, avec lequel toute interaction devait jadis être rigoureusement encadrée. Il doit apprendre à voir en lui un frère. En septembre 1967, Louis Racine peut ainsi écrire :

Dans une société sécularisée [...], on essaie de dégager la religion des structure sociales, politiques et même culturelles, en vue de constituer une société où tous, croyants et incroyants, se sentent chez eux, participant à la construction d'un même monde et communiant dans un ensemble de valeurs communes qui les rend frères, en deçà de toute appartenance ou non-appartenance religieuse²³.

²³ Louis Racine, « Québec nouveau, Église nouvelle », *Maintenant*, vol. 6, n^{os} 68-69 (septembre 1967), p. 282.

Si le chrétien doit toujours continuer à imprégner toute son existence d'un esprit de foi, cet impératif ne devra plus cependant le mener à s'isoler des autres hommes dans des institutions particulières. Un tel impératif n'implique pas davantage, du reste, que ce chrétien n'ait aucun point en commun avec cet Autre. Au contraire, avec la reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres par les pères conciliaires et les théologies de la sécularisation, bien des aspects du réel deviennent neutres d'un point de vue religieux de sorte que, par exemple, les chrétiens et les non-chrétiens peuvent cohabiter dans des institutions communes et œuvrer ensemble à la construction de la cité.

Ainsi, en mars 1967, le dominicain Jean Proulx renonce à des institutions nommément confessionnelles et leur préfère une simple présence chrétienne à l'intérieur d'institutions laïques communes (ou séculières, pour reprendre le langage de l'époque) : « L'homme sécularisé, c'est un homme qui fait confiance aux organismes profanes et qui préfère aux institutions chrétiennes (hôpitaux, orphelinats, écoles, etc.) une présence agissante de l'Église au sein des institutions neutres²⁴ ». Dans un même esprit de renoncement à des institutions catholiques particulières, le directeur de la revue, Vincent Harvey, en avril-mai 1968, s'attaquera au dernier « bastion de la chrétienté », à savoir la confessionnalité scolaire, et se prononcera pour une « école neutre ouverte » rassemblant des élèves de divers milieux et croyances.

La laïcité ouverte et le rejet du laïcisme

Rejetant l'institution confessionnelle, les chrétiens de *Maintenant* se prononcent toutefois en faveur d'une laïcité des institutions, qui devra éviter de se résorber en pur laïcisme. Ils s'opposent à une laïcisation rigoureusement absolue, et considérée comme liberticide, qui interdirait toute trace de religion dans l'enceinte de l'institution neutre. Aussi ces chrétiens de gauche penseront-ils un type de laïcité

²⁴ Jean Proulx, « Construire le Québec », *Maintenant*, vol. 6, n° 63 (mars 1967), p. 105.

qu'on dira « ouverte » et qui respectera l'identité du croyant et le besoin qu'il ressent de pouvoir vivre et incarner sa foi en toutes circonstances, y compris dans l'institution laïque. Un des principaux buts de cette laïcité ouverte consiste à permettre au chrétien d'imprégner toute son existence d'un esprit chrétien. Par là, également, nous voyons clairement que, s'ils se sont écartés de la voie de l'intégralisme maximal en liquidant l'idéal de chrétienté, ils ne cèdent toutefois pas à la logique du marginalisme et du libéralisme religieux qui tend à réduire le religieux au seul for intérieur.

Dans un éditorial de mai-juin 1968, Harvey brosse à grands traits le fonctionnement de cette laïcité ouverte en partant du milieu scolaire. Comme nous l'avons déjà signalé, il y défend, contre la confessionnalité scolaire à travers laquelle survit l'idéal de chrétienté, le principe d'une « école neutre ouverte » qui, rassemblant les enfants de croyances diverses, doit permettre aux Églises d'y exercer une activité de pastorale et qui, en outre, peut dispenser des cours de religion optionnels aux élèves qui le désirent²⁵. Outre un certain degré de pluralisme interne, une telle école doit permettre l'expression et le témoignage de l'identité et du vécu du croyant. De la sorte, on évite que la foi et les signes religieux soient complètement absents de la sphère et de l'espace publics.

À la base de cette école neutre ouverte, nous constatons une collision entre deux conceptions de la religion et deux visions de la laïcité. Par de telles positions, le directeur de la revue s'oppose, plus ou moins implicitement, à la laïcité stricte ainsi qu'à la religion marginaliste, privatisée, compartimentée et réservée à des lieux et à des moments ponctuels, qui, en bonne partie, la fondent. En vertu de ce modèle d'aménagement laïque, le chrétien est amené à faire complètement abstraction de sa foi dans l'enceinte de l'institution neutre et commune²⁶. La sphère des institutions publiques doit être,

²⁵ Vincent Harvey, « Pour une école neutre ouverte », *Maintenant*, vol. 7, n° 76 (avril-mai 1968), p. 99-102.

²⁶ La revue marxisante *Parti pris* a défendu à l'époque de la Révolution tranquille un modèle de laïcité stricte. J'ai déjà analysé le point de vue de cette publication

en effet, exempte de toute présence religieuse. La laïcité ouverte comporte, de son côté, une tout autre vision de la religion, plutôt englobante. Pour ses tenants, on ne peut obliger les chrétiens à vivre certaines situations ou expériences indépendamment de leur foi religieuse. La foi doit pouvoir s'incarner dans toutes les circonstances de l'existence : son expression ne doit pas être systématiquement étouffée. Ainsi, critiquant la « laïcité intégrale » de certains militants radicaux du Mouvement laïque de langue française (MLF), un prêtre sulpicien du nom de Guy Poisson a écrit en 1963 :

L'esprit chrétien n'est pas comme un habit que l'on revêt pour certaines cérémonies et que l'on replace ensuite dans la garde-robe. C'est toute la vie du citoyen jusque dans ses activités les plus banales qui doit être baignée dans une atmosphère conforme à ses croyances²⁷.

Mais nous chercherions en vain, dans les pages de *Maintenant*, un exposé systématique sur la laïcité ouverte. Ce modèle comporte toutefois un aspect qui, n'ayant pas été signalé, mérite d'être pris en compte. Nous pensons à ce caractère communautaire qui doit caractériser l'école neutre ouverte, à tout le moins. Pour les chrétiens de *Maintenant*, il doit, en effet, revenir à l'Église et à la communauté chrétienne (formée de maîtres et d'élèves), et à elles seules, d'animer la vie chrétienne au sein de l'institution neutre, et non plus à des structures confessionnelles ou administratives²⁸. Aussi l'école neutre ouverte ne doit pas être favorable aux seuls individus croyants : elle doit permettre également une vie communautaire de foi, à cela près

dans mon article « Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3 (printemps-été 2014), p. 205-228.

²⁷ Guy Poisson, « Confessionnalité ou liberté ? », *Maintenant*, vol. 2, n° 13 (janvier 1963), p. 20. Cet article a été certes écrit à une époque où la revue défend encore la thèse d'une chrétienté circonscrite à la communauté catholique canadienne-française (et non plus coextensive à la nation), mais le passage cité n'en reflète pas moins assez bien l'opinion qu'ont toujours eue les chrétiens de *Maintenant* à l'égard d'une laïcité stricte qui empêche la foi religieuse d'être au centre de la *totalité* du vécu du chrétien.

²⁸ Harvey, « Pour une école neutre ouverte », p. 102.

que la communauté des chrétiens ne s'identifie plus ici à l'ensemble d'une communauté scolaire plurielle. La dispensation des cours de catéchèse doit être laissée, par ailleurs, à l'initiative de la communauté chrétienne, parents d'élèves compris²⁹. Mais, ces détails exceptés, les chrétiens de *Maintenant* sont peu précis sur les modalités concrètes de cette laïcité ouverte ainsi que sur les conflits éventuels qui peuvent survenir entre le caractère laïque ou neutre de l'institution et le besoin que ressent le croyant d'y incarner et de vivre sa foi religieuse. Ces chrétiens de gauche insistent seulement sur la souplesse dont doit faire preuve l'institution laïque envers les croyants.

Une même vision de la laïcité s'exprime lors de la révision du statut chrétien de la revue à l'été 1973. À ce moment-là, la dernière directrice en date de *Maintenant*, Hélène Pelletier-Baillargeon, décide que, désormais, le mensuel cessera d'être chrétien sur le plan des structures, mais devra pouvoir continuer d'accueillir, toutefois, les chrétiens qui voudront y collaborer :

S'il se poursuit donc, et c'est là bien sûr notre projet, un certain type d'engagement de foi à l'intérieur des axes de réflexion de *Maintenant*, celui-ci sera davantage le fait de personnes que celui des structures. La transformation de ces dernières, en effet, a subi l'évolution vers le pluralisme que, dans d'autres domaines, une foule d'autres institutions et organismes ont subie ces dernières années. Cette évolution nous apparaît normale et gage de fraternité plus étendue avec tous les Québécois³⁰.

Désormais, *Maintenant* cessera certes d'être une institution nommément chrétienne, mais permettra à ses artisans d'y témoigner de leur foi religieuse à titre personnel. Déjà, en 1971, le mensuel, associé à la gauche souverainiste, avait atténué son identité chrétienne et accru son caractère pluraliste en accueillant dans ses rangs des

²⁹ Hélène Pelletier-Baillargeon, « Derrière le paravent de la confessionnalité scolaire », *Maintenant*, vol. 10, n° 110 (novembre 1971), p. 310.

³⁰ Hélène Pelletier-Baillargeon, « *Maintenant* '73 : la sincérité du provisoire », *Maintenant*, vol. 12, n° 127 (juin-juillet 1973), p. 6.

intellectuels agnostiques comme Robert Boily, Serge Carlos et Pierre Vadeboncoeur³¹.

Une Église et des chrétiens au service de la société

Le laïcisme a pour autre conséquence, davantage indirecte, de réduire l'Église et la religion à un simple service culturel. À ce sujet également, les chrétiens de gauche de *Maintenant* se montrent assez réticents à l'égard de cette tendance du monde moderne. Ils souhaitent conserver à l'Église, en tant qu'entité collective, un certain rôle social et politique, plus ou moins informel, qui se différencie toutefois de la position de pouvoir et de puissance dont elle disposait sous un régime de chrétienté. Pour eux, plutôt qu'une institution de pouvoir, l'Église doit désormais constituer une instance critique et prophétique qui invite les autorités établies à plus de justice sociale. Tel est le rôle que Dumont confère à l'Église nouvelle issue d'une liquidation de la chrétienté :

La fonction prophétique dans l'Église (mise en veilleuse dans les âges de chrétienté) représente pleinement 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'exemple³².

Les institutions et la société ne sont plus mises au service de l'Église, comme sous le régime de chrétienté, mais l'Église et les chrétiens se mettent plutôt au service de la société en son entier, y compris les agnostiques et les non-chrétiens. L'Église n'est plus porteuse d'un projet de société confessionnel, mais bien plutôt d'une fonction critique et prophétique qui, promouvant la justice sociale, profite à l'ensemble de la société, désormais autonome par rapport à

³¹ Vincent Harvey, « Un nouveau comité de rédaction », *Maintenant*, vol. 10, n° 104 (mars 1971), p. 67.

³² Fernand Dumont et Jocelyne Dugas, « Pour sortir du ghetto : une anthropologie nouvelle », *Maintenant*, vol. 5, n° 50 (février 1966), p. 56.

l'institution ecclésiastique. L'ancienne chrétienté n'était pas aussi désintéressée³³.

Les chrétiens de *Maintenant* et le niveau socioculturel

Si, malgré tout, les chrétiens de *Maintenant* consentent à une laïcisation des institutions, c'est-à-dire à un rétrécissement considérable des bases sociales et institutionnelles du religieux, faut-il croire qu'ils procèdent, de manière symétrique et équivalente, à une sécularisation de la culture, de l'agir et de la pensée ? Est-ce que la liquidation des fondements sociaux d'une totalité religieuse rigoureuse ne conduit pas tout droit à la fragmentation et au morcellement du système des représentations religieuses, voire au marginalisme religieux et à ses implications laïcistes et sécularistes ? Y a-t-il nécessairement parallélisme ?

À ces questions, il convient de répondre non, à cela près que le système de pensée chrétien en sort tout de même assez amoindri. En effet, les chrétiens de *Maintenant* envisagent une laïcisation des institutions, mais non une sécularisation de la culture et des consciences qui lui serait équivalente ou aussi forte. Le chrétien doit pouvoir porter dans son existence une foi englobante et intégrante, sans le secours des institutions. Les structures pourront toujours être laïques, mais la culture, l'agir et la pensée profanes ne succomberont pas pour autant au sécularisme. Bien que portée désormais par les seuls individus croyants et non plus par l'ordre social, la foi chrétienne demeure toujours un principe englobant et structurant, qui comporte des incidences sur des aspects variés et étendus du réel et de l'expérience humaine. Ce que dit Donegani de l'intégralisme, dans ses dimensions psychologiques, se rapporte tout à fait aux attitudes et aux comportements religieux des chrétiens de *Maintenant* :

³³ Pour un aperçu plus complet du rôle critique et prophétique que les chrétiens de gauche de *Maintenant* confèrent à l'Église, voir mon article « "Ni théocratie ni libéralisme" : christianisme et politique selon les chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 2 (hiver 2016), p. 208-229.

La religion commande [dans ce cas de figure] tous les aspects, même non religieux, du système d'attitudes ou de comportements; c'est à partir du pôle religieux de leurs systèmes d'attitudes que ces sujets [ceux qui témoignent d'une attitude intégraliste] unifient leur personnalité et intègrent l'ensemble de leurs rôles et les comportements qui y sont afférents³⁴.

Aussi, étant donné cette vision élargie, voire totalisante du religieux, nous ne pouvons manquer d'être frappés par la vigueur de la critique que les intellectuels de *Maintenant* formulent à l'égard d'une foi désincarnée, privatisée et dépolitisée.

« *Tout l'Évangile dans toute la vie*³⁵ » : *refus persistant du marginalisme religieux et du sécularisme*

Dans l'esprit de ces intellectuels, la foi chrétienne ne se limite pas à la vie ou à la pratique culturelle proprement dite. Vitale et centrale, la foi, selon eux, a des incidences sur toutes les facettes du réel, y compris dans des matières non directement religieuses, comme la/le politique, les sphères sociale et économique, etc., en sus des problèmes reliés à la vie (inter)personnelle, sexuelle ou familiale. Principe englobant, la foi chrétienne se doit d'être mise en application dans « toute la vie » du chrétien, en particulier, dans sa vie sociale et politique. Pour eux, il ne saurait être question de se soustraire aux exigences diverses et étendues de la foi chrétienne. Ces croyants s'inscrivent vigoureusement en faux contre le marginalisme religieux. Ils condamnent, par exemple, l'attitude du chrétien libéral qui refuse ou s'abstient de recourir à des considérations ou à des principes religieux dans ses engagements et ses prises de position socio-politiques, comme si la religion chrétienne, réduite aux choses

³⁴ Donegani, *La liberté de choisir*, p. 21.

³⁵ D'après le titre d'un ouvrage de Charles Thellier de Poncheville paru en 1934 aux éditions Spes (Paris). Nous entendons cette formule dans le sens d'un intégralisme minimal (et désinstitutionnalisé) alors que l'auteur l'envisage dans une optique de chrétienté.

spirituelles ou privées, n'avait absolument aucun rapport avec ces matières.

Déjà, en juillet 1962, le directeur fondateur de la revue, le père Henri-Marie Bradet, déplore que, pour la plupart des croyants, la foi ne comporte pas d'enseignements touchant l'ensemble des facettes de leur existence :

Il s'ensuit un malaise, et par suite, une conclusion que les réalités quotidiennes fort concrètes ne sont pas prises au sérieux par la religion ou encore qu'il faut faire le vide religieux dès qu'il s'agit des domaines sociaux, civiques, politiques ou économiques³⁶.

Le « vide religieux » dont il est ici question correspond à un christianisme dont les valeurs ou les principes ne communiquent pas avec le domaine profane au sens large et ne s'expriment pas hors du champ spirituel au sens strict. Implicitement est dénoncée en outre une conception toute séculariste des réalités terrestres selon laquelle le social, le civique, le politique et l'économie, pour reprendre la liste du père Bradet, sont vus comme autant de sphères closes sur elles-mêmes, qui ne s'appuient que sur leurs propres normes ou valeurs, à l'exclusion des considérations religieuses. Outre le sécularisme, on dénonce également une forme de religiosité, marginaliste, en vertu de laquelle la foi chrétienne se trouve dans un compartiment à part, sans possibilité de contact avec les sphères profanes ou non spécifiquement religieuses. Dans un tel esprit, la foi, réservée à l'intime, au privé et à l'au-delà, n'a donc aucun enseignement à donner sur les plans social, politique ou économique. Elle n'a rien à dire en ces matières. La mise en cause du « vide religieux » ne peut s'expliquer que par une sensibilité attribuant une dimension englobante à la foi religieuse.

Dans une veine comparable, Dumont, en janvier 1969, constate, dans le monde moderne, une tendance à l'absence de contacts entre le monde du profane et celui de la foi chrétienne :

³⁶ Henri-Marie Bradet, « Le monde moderne », *Maintenant*, vol. 1, n^{os} 7-8 (juillet-août 1962), p. 239.

Nous éprouvons souvent le sentiment que la foi appartient à un autre monde que celui tout quotidien de nos engagements profanes. Ce caractère étrange de la croyance est sans doute nécessaire en son fonds ; il nous rappelle que ce monde passe et que l'extraordinaire Appel qui nous convoque déborde toutes nos attentes humaines. Il n'en reste pas moins que la foi est aussi une tâche et qui doit s'emmêler à nos devoirs et à nos passions d'ici-bas, les fécondant bien sûr mais y puisant aussi la sève de notre humanité. Les deux pôles nous semblent souvent désaccordés. Ce malaise est constamment dénoncé³⁷.

Pour le sociologue de l'Université Laval, on fait bien de déplorer cette discordance :

Que conclure ? Sinon que la foi n'est pas plus étrangère au profane que le sacré. Mais aussi que le monde de la foi n'escamote ni ne prolonge le monde du profane : que celui-ci est *dans* la foi, en son noyau. Le monde de la foi enveloppe le profane comme son accomplissement³⁸.

Par ailleurs, nous retrouvons dans les pages de la revue une critique virulente d'un certain christianisme entièrement dépolitisé et axé uniquement sur le spirituel ou sur le Ciel, qui témoigne elle aussi d'une conception intégraliste de la foi chrétienne. Pour les chrétiens de gauche de *Maintenant*, une foi qui s'interdit d'attribuer des implications à l'Évangile en matière sociopolitique est inacceptable. Ainsi, en février 1971, Harvey, alors directeur, s'offusque de ce que des chrétiens aient reproché à l'Église de s'être préoccupée de la chose politique lors de la crise d'Octobre :

Déjà de bons catholiques ont fait de pieuses recommandations aux membres du clergé qui se sont préoccupés de sauver les libertés démocratiques : [n]e vous occupez pas de politique ; votre responsabilité, c'est de nous parler des choses d'en Haut. Voilà le christianisme que souhaitent tous les partisans du *statu quo* qui

³⁷ Fernand Dumont, « Le défi du profane », *Maintenant*, vol. 8, n° 83 (janvier 1969), p. 57.

³⁸ *Ibid.*, p. 58. C'est Dumont qui souligne.

les avantage. Parlez-nous donc des choses spirituelles. Mais des injustices, des inégalités sociales, de la libération des pauvres et des déshérités? Cela non, si ce n'est pour solliciter une aumône... d'ailleurs déductible de l'impôt sur le revenu³⁹.

Dans la même veine, Louis O'Neill déplore, en février 1974, que certains catholiques aient une conception tout étroite des implications de leur foi : « L'économie de gaspillage, l'exploitation du tiers-monde, les inégalités sociales, l'endettement sont des questions qui, semble-t-il, ne concernent pas leur foi. Celle-ci se limite à la vie privée et intime⁴⁰ ». On se dresse ici contre une privatisation du christianisme et son enfermement dans les seuls problèmes intimes. Or, la foi se doit d'épouser et d'embrasser la totalité de l'existence. Elle constitue un principe total qui structure l'ensemble du réel et de l'existence du croyant, y compris sur le plan sociopolitique.

De manière générale, il convient de faire remarquer que la politisation de la revue *Maintenant*, perceptible dès 1965 avec l'arrivée de Harvey comme directeur, s'explique par la présence d'une conception intégraliste du christianisme, qui a eu pour conséquence notamment d'introduire une espèce de lien d'implication entre les questions religieuses et sociopolitiques. C'est parce que cette publication nourrit, à la base, une sensibilité intégraliste, qu'elle est passée d'un engagement d'abord chrétien à une adhésion de plus en plus franche à la gauche souverainiste. En effet, les chrétiens de *Maintenant* ont opté, dès 1967, pour le socialisme démocratique et le souverainisme au nom de leur vision des implications sociopolitiques du christianisme. Aussi, paradoxalement, le caractère chrétien de la revue s'estompera peu à peu, et, dans les années 1970, *Maintenant*, alors « mensuel indépendant », deviendra un *think tank* officieux du Parti québécois.

³⁹ Vincent Harvey, « Les chrétiens d'ici acculés à des choix déchirants », *Maintenant*, vol. 10, n° 103 (février 1971), p. 42.

⁴⁰ Louis O'Neill, « L'incarnation et le destin des hommes », *Maintenant*, vol. 13, n° 133 (février 1974), p. 33.

Reconnaître une autonomie à l'agir et à la pensée notamment sociopolitiques

Nous avons dit que, dans le cas des chrétiens de *Maintenant*, la « désocialisation » des vecteurs des représentations religieuses n'aboutit pas fatalement à une conception séculariste de l'agir et de la pensée ou à une « détotalisation » de la foi chrétienne. Mais nous devons bien nous rendre à l'évidence que leur sensibilité intégraliste a relâché quelque peu sa rigueur totalisante, surtout si nous la comparons à l'intégralisme maximal. Conformément aux positions conciliaires, l'agir et la pensée profanes, entre autres réalités terrestres, disposent donc ici d'une marge de liberté nouvelle.

Ces précisions faites, donnons maintenant un exemple de cette autonomie élargie, mais relative, de la conduite et de l'idéation. Cet exemple, qui, fait significatif, concerne l'agir et la pensée sociopolitiques, nous vient du prêtre-sociologue Jacques Grand'Maison, qui a beaucoup réfléchi à la question des rapports entre christianisme et politique entre 1969 et 1973. De l'avis de ce collaborateur régulier, la foi ne détermine pas comme telle des options politiques. On ne déduit pas directement d'elle un système ou un programme politique. Comme il l'écrit en avril 1969, « 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'eux⁴¹ ». La foi chrétienne, selon Grand'Maison, ne « produit » pas directement un système politique qui lierait obligatoirement les chrétiens : elle aide plutôt ces derniers à faire un choix parmi une offre séculière de doctrines, de systèmes ou d'options politiques. Ainsi, en ce qui nous concerne, les chrétiens de *Maintenant* ne forgent pas de toutes pièces un socialisme dit chrétien ou un souverainisme qui serait lui aussi chrétien, mais ils souscrivent, au

⁴¹ Jacques Grand'Maison, « L'Église québécoise face aux défis politiques », *Maintenant*, vol. 8, n° 85 (avril 1969), p. 120.

nom de leur interprétation des incidences sociopolitiques de l'Évangile, au socialisme démocratique et au souverainisme québécois, qui ont été définis d'abord sur des bases séculières.

Mais si l'agir et la pensée politiques jouissent d'une large autonomie, ils ne s'exemptent pas complètement des valeurs et des normes religieuses. Les exigences de la foi chrétienne continuent d'exercer sur le chrétien consentant une influence. Grand'Maison est ferme sur ce point :

Être chrétien commande un parti-pris [*sic*] 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 [*sic*] comporte des exigences évangéliques et politiques radicales⁴².

Ces exigences, encore une fois, ne « produisent » pas un type de régime politique ou un système de société en particulier, comme pouvait y prétendre naguère une doctrine sociale catholique qui était tout à fait dans la lignée de l'intégralisme maximal⁴³. Ces exigences éclairent plutôt les choix politiques du chrétien qui aura à déterminer, à partir de sa foi religieuse dans une bonne mesure, le genre de doctrine politique pour laquelle il s'engagera.

Mais la foi chrétienne ne guide pas seulement le chrétien dans ses choix politiques : elle influe également sur sa manière de vivre son engagement politique. 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, en faisant preuve de distance critique, en refusant l'aveuglement partisan ou la haine

⁴² *Ibid.*

⁴³ Dans *Octogesima adveniens* (1971), Paul VI abandonne la notion de doctrine sociale, trop systématique, rigide et étroite, pour celle « d'enseignement social », plus souple, mais plus vague. Signe d'un affaiblissement de l'ancien « système catholique », l'Église ne prétend plus alors détenir les clés de l'organisation sociale et politique de la cité. Sous son pontificat, Jean-Paul II ressuscitera ce vocable. Voir Hugues Portelli, *Les socialismes dans le discours social catholique*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 82-83.

de l'adversaire, etc. Ainsi Grand'Maison écrit-il : « 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.⁴⁴ ». La foi chrétienne peut contribuer à humaniser de l'intérieur les divers courants politiques.

Pour conclure, l'agir et la pensée politiques sont ici des domaines largement autonomes. Il est très clair dans l'esprit de ces chrétiens que la foi chrétienne ne comporte pas dans ses flancs des maquettes précises et détaillées de l'organisation sociopolitique de la cité. Mais il reste que cette même foi chrétienne vient, comme en dernière instance, exercer une influence sur ce plan. De la sorte, on empêche cette autonomie de se muer en autosuffisance. Il est donc toujours permis de parler de sensibilité intégraliste dans la mesure où, en définitive, les valeurs et les normes chrétiennes guident et éclairent toujours le croyant sur le plan de l'agir et de la pensée sociopolitiques.

*La dimension doublement subjectivée
de l'intégralisme minimal*

Ainsi, les chrétiens de *Maintenant* occupent, sur le plan socioculturel, un espace intermédiaire entre sécularisme et omniprésence du sacré. Mais la nature de leur intégralisme, sur le plan mental, ne se réduit pas à cet aspect. Leur sensibilité religieuse comporte également une dimension subjectivée, à un double titre. En effet, elle n'est pas subjectivée dans la mesure seule où elle a perdu ses ancrages institutionnels et s'appuie désormais, en bonne partie, sur les individus, elle l'est également parce qu'elle accorde aux individus croyants la possibilité de fixer eux-mêmes, dans une bonne mesure, le contenu des implications de leur foi, qu'ils s'emploieront par la suite à incarner dans tout leur vécu.

Ce phénomène s'explique surtout par Vatican II dont les travaux, notamment ceux sur la liberté religieuse, ont pu se prêter à une mise en cause de ce système de régulation serré des croyances et des

⁴⁴ Grand'Maison, « L'Église québécoise », p. 119.

pratiques qu'avait mis en place l'Église préconciliaire. L'unanimité catholique s'effrite alors en même temps qu'est réhabilitée la liberté du chrétien. En mars 1967, constatant ce phénomène nouveau, le dominicain Paul Doucet écrit :

Car le concile a sonné le glas du monolithisme. Ce ne sont pas les documents conciliaires, diversement interprétés selon les points de vue, qui vont recoudre le paravent de l'unanimité. Un mouvement de diversification est apparu. Il acquiert péniblement le droit d'exister au grand jour dans l'Église⁴⁵.

Cette liberté chrétienne nouvelle s'étend à de nombreux sujets, de la morale conjugale jusqu'à l'engagement sociopolitique⁴⁶.

À ce dernier égard, le chrétien, dûment éclairé et informé, doit avoir toute la latitude pour attribuer à son interprétation du christianisme des incidences sociopolitiques qu'il juge les plus conformes à la foi chrétienne. Ce n'est plus l'institution ecclésiale qui, au nom de la foi, impose autoritairement un programme politique en particulier à ses fidèles. Du reste, la doctrine sociale a perdu beaucoup de son crédit en ces années. Dès lors, du fait de cette liberté politique nouvelle, les chrétiens de *Maintenant* adhèrent, en janvier 1967, au socialisme, doctrine qui avait été jadis condamnée par l'Église. Et cette conversion s'autorise d'une vision, qui leur est propre, des implications de l'Évangile. Ainsi, en février 1967, le directeur Harvey affirme lors d'un colloque tenu à l'Université de Montréal que, loin d'engager l'Église et l'universalité des chrétiens, son adhésion au socialisme démocratique s'explique par son interprétation

⁴⁵ Paul Doucet, « Les impatientes dans la maison », *Maintenant*, vol. 6, n° 63 (mars 1967), p. 74. Pour Donegani, Vatican II a, de manière générale, œuvré en faveur d'une plus grande « liberté et égalité des baptisés. » (Donegani, *La liberté de choisir*, p. 384-397).

⁴⁶ En comparaison, l'intégralisme maximal tend à constituer un intégralisme ecclésial, dont l'intensité se mesure par le « degré auquel l'ensemble de la vie est soumise aux préceptes religieux, ici ceux de l'Église ». La notion d'intégralisme ecclésial nous vient d'Yves Lambert, dans Hélène Riffault (dir.), *Les valeurs des Français*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 152, et de Joncheray, « L'intégralisme résiste-t-il à la sécularisation ? », p. 174.

personnelle – mais non dénuée de tous fondements objectifs et scripturaires – des incidences sociopolitiques de l'Évangile⁴⁷. Il voit un rapport d'implication entre christianisme et socialisme, et ce lien repose sur une interprétation personnalisée des exigences de la foi chrétienne.

Mais est-ce à dire que les chrétiens de *Maintenant* réduisent le peuple chrétien à une poussière d'individus croyants qui fixent à leurs propres fins une totalité religieuse? Bien qu'ils aient contribué à une subjectivisation du croire, ils ne cèdent pas à un individualisme religieux aussi outrancier. Pour faire contrepoids à ce caractère subjectif, ils cherchent à restaurer la dimension collective et intersubjective du religieux. Nous avons vu déjà que leur conception de la laïcité envisage de permettre une présence chrétienne communautaire au sein de l'institution neutre. Souvenons-nous également qu'ils confèrent à l'Église et aux chrétiens pris collectivement un certain rôle social et politique. Par moments, ils semblent nostalgiques de l'unité chrétienne par rapport à la pluralisation-individualisation récente qui est due à la nouvelle liberté chrétienne. Dumont déplore ainsi que celle-ci ait eu pour effet d'enlever à l'Église toute capacité d'intervention en tant que corps collectif sur le plan sociopolitique :

Dès lors, les chrétiens sont-ils simplement réduits à des choix individuels quant aux engagements politiques qui sont 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 [*sic*] secte 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 de l'Église⁴⁸.

Il faut voir dans ce passage, certes, une certaine nostalgie, mais nullement un désaveu de la liberté chrétienne qu'a consolidée

⁴⁷ Vincent Harvey, « Socialisme et foi chrétienne », dans *L'homme d'espérance : recueil d'articles (1960-1972)*, Éditions Fides, 1973, p. 125.

⁴⁸ Fernand Dumont, « L'impasse d'une doctrine sociale », *Maintenant*, vol. 8, n° 88 (août-septembre 1969), p. 201.

Vatican II. Pour le sociologue de l'Université Laval, il s'agit seulement de faire en sorte que cette liberté nouvelle n'empêche pas les chrétiens de pouvoir conclure des engagements sociopolitiques qui soient de nature davantage collective.

Conclusion

Tel qu'il se donne à voir chez les chrétiens de *Maintenant*, l'intégralisme minimal ne juge pas indispensable d'associer une conception de la foi chrétienne, qui, tant bien que mal, nourrit toujours des ambitions totalisantes, à des bases sociales et institutionnelles dignes d'un régime de chrétienté. Contrairement à l'intégralisme maximal qui, combinant les deux, les croit nécessairement indissociables, la variante minimale disjoint, pour ainsi dire, totalité sociostructurelle et totalité idéale ou mentale. En ce sens, elle consent à une certaine mesure de laïcisation institutionnelle et de laïcité. Mais le fait de renoncer irrémédiablement à toute totalité sociale a, inévitablement, des conséquences sur le plan mental ou idéal. Bien qu'elle constitue toujours un principe englobant et structurant, la foi chrétienne ne peut pas ne pas perdre tout de même de sa rigueur totalisante. Et de fait, elle consent à une certaine sécularisation de la conduite et de la pensée humaines ou profanes. Le religieux voit son droit de regard sur ces réalités se relâcher notablement. Nous avons vu par exemple que, chez les chrétiens de *Maintenant*, l'agir et la pensée, notamment sociopolitiques, comporte un assez haut niveau d'autonomie.

Tel qu'il s'exprime chez ces intellectuels croyants, l'intégralisme minimal poursuit en somme deux grands objectifs. Dans un premier temps, cette sensibilité se veut un compromis qui répond aussi bien à certaines attentes laïques, séculières et individualistes de la modernité qu'à des exigences parmi les plus essentielles de la conscience chrétienne, qui tient à ce que la foi ne soit pas limitée aux seules questions de l'intime et de l'ultime. Le refus de la modernité libérale se relâche ici considérablement : il prend désormais des dimensions beaucoup moins radicales. Pour les chrétiens de *Maintenant*, il est

possible aux chrétiens de s'adapter au monde moderne, mais sans que cette adaptation n'ait un coût trop exorbitant. Autrement dit, il convient d'éviter que cette adaptation ne se fasse au détriment de la longue tradition intégraliste du catholicisme canadien-français. De la sorte, les chrétiens de gauche de *Maintenant* ont envisagé une réforme multidimensionnelle du catholicisme d'ici, mais dans la fidélité à l'une de ses traditions les plus importantes. Ils conçoivent donc une « mise à jour » de la façon d'envisager la religion catholique, qui ne nécessite pas un complet reniement de soi-même.

L'autre grand objectif que poursuit cet intégralisme minimal consiste à distinguer laïcisation des institutions et sécularisation des consciences, de l'agir et de la pensée. Les tenants de l'intégralisme maximal se sont opposés à toute laïcité de peur qu'elle n'entraîne la déchristianisation de la nation canadienne-française ou québécoise. Pour eux, la laïcisation ne peut aboutir qu'à la sécularisation. Les chrétiens de gauche de *Maintenant* ne croient pas, de leur côté, à cette fatalité. Aussi ont-ils fait le pari que le démantèlement de la chrétienté n'entraînerait pas la sécularisation tant redoutée. Ils ont été assez logiques et rigoureux dans leurs prises de position. Par exemple, leur modèle de laïcité ouverte ne s'explique pas autrement que par le souhait de dissocier laïcisation et sécularisation. Il est, en effet, possible, selon eux, d'envisager une institution vraiment laïque qui soit assez souple et flexible pour que, dans son enceinte, les croyants ne cessent pas d'être eux-mêmes et d'incarner, dans la mesure du possible, leur foi. En critiquant cette équation prétendument fatale et en apaisant la peur qui lui est associée, ces intellectuels croyants ont de beaucoup contribué à la modernisation sociopolitique et institutionnelle de la société québécoise.