

Bulletin d'histoire politique

Penser la sortie de la chrétienté au Québec : la contribution de la revue catholique d'opinion Maintenant (1962-1974)

Martin Roy



Volume 17, Number 3, Spring 2009

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1054751ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1054751ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Bulletin d'histoire politique
VLB Éditeur

ISSN

1201-0421 (print)
1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roy, M. (2009). Penser la sortie de la chrétienté au Québec : la contribution de la revue catholique d'opinion Maintenant (1962-1974). *Bulletin d'histoire politique*, 17(3), 171–194. <https://doi.org/10.7202/1054751ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2009

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Penser la sortie de la chrétienté au Québec : la contribution de la revue catholique d'opinion *Maintenant* (1962-1974)¹

MARTIN ROY
Historien

L'Église catholique noua au cours de l'histoire plusieurs types de rapports avec la société globale au sein de laquelle elle s'insérait. Sans prétendre à l'exhaustivité, il est permis d'en retenir trois. L'une de ces modalités, la chrétienté médiévale ainsi que d'autres formes de monopole catholique constituèrent, pour schématiser, le degré zéro de la laïcité. Dans ce cadre, l'Église catholique servait de fondement à l'ensemble de la société et de ses institutions. La légitimité de l'État avait un fondement religieux. Les divers modèles de tension entre les instances étatique et ecclésiale, y compris les remodelages issus de la Réforme, maintinrent l'union de l'Église et de l'État jusqu'au XIX^e siècle en Occident. La liberté religieuse ainsi que l'autonomie du profane et du temporel étaient inconnues dans un tel contexte. Avec l'avènement de la modernité, dans les pays occidentaux qui connaissaient un vigoureux processus de laïcisation des institutions, l'Église cessait d'être coextensive à la société. De larges secteurs et domaines, au rang desquels il faut compter l'État, désormais neutre, s'affranchirent de la tutelle cléricale. Ne surplombant plus l'ensemble de la société, association volontaire parmi d'autres, l'Église catholique se constitua dans certains pays en sous-société qui encadrait l'ensemble des fidèles. Cette sous-société ou ce « pilier », qui constituait un deuxième type de rapport entre l'Église et la société globale, se composait d'un ensemble d'institutions confessionnelles parallèles qui, couvrant quantité de secteurs qui allaient de l'école privée au syndicalisme, isolait les catholiques du reste de la société. D'aucuns parleraient d'un « ghetto » confessionnel. Dans certains cas, l'Église nourrissait l'espoir que son réseau d'institutions allait reconquérir ultimement l'ensemble de la société et ses institutions neutres, y compris l'État. Finalement, un troisième mode d'insertion de l'Église à la

société, plus récent, consiste à renoncer à tout particularisme institutionnel et à favoriser l'intégration des catholiques dans les institutions et la société laïques. C'est en prenant une telle position que l'Église sort de l'idéal de chrétienté, c'est-à-dire d'un réseau d'institutions confessionnelles qui encadre tous les aspects de la vie des fidèles qui forment tout ou partie de la population d'une société donnée.

Cette typologie sommaire peut servir à éclairer l'histoire des rapports entre l'Église catholique et la société québécoise. À ce chapitre, il est faux de prétendre que le Québec logea, jusqu'à la Révolution tranquille, à l'enseignement de la théocratie catholique. À vrai dire, il n'y eut un monopole catholique au sein de la société que sous le régime français alors que l'État colonial tenait lieu, pour l'Église, de bras séculier et que les cultes autres que catholique étaient interdits. De son côté, ayant renoncé assez rapidement à décourager la pratique de la religion catholique, le régime anglais officialisa l'anglicanisme tout en permettant la liberté de culte et tout en reconnaissant dans une certaine mesure l'Église catholique avec la légalisation du droit à la perception de la dîme par le clergé paroissial en 1774 (Acte de Québec). En 1852, le Parlement du Canada-Uni institua un régime de séparation entre l'Église et l'État. Celui-ci ne favorisait plus une religion particulière parmi d'autres et mettait tous les cultes sur un même pied d'égalité².

Même avant 1960, l'État provincial québécois issu de la Confédération ne devait pas bien entendu se soustraire à ce régime de séparation. Ce constat qui se dégage d'un simple examen des structures politiques et juridiques n'a pas souvent été fait par le passé tant l'opinion commune et même savante ont insisté sur le pouvoir qu'exerçait l'Église sur la société d'avant la Révolution tranquille. Or, il y a bel et bien eu régime de séparation dès le *xix*^e siècle. De ce que l'Église exerçait parfois avec succès des pressions sur l'État pour qu'il assouplît sa législation en certaines « matières sensibles », nous ne pouvons conclure à un régime d'union sous quelque forme que ce fût. L'État cédait non devant une instance en face de laquelle il avait juridiquement des obligations, mais devant un groupe de pression influent qu'il était coûteux, électoralement parlant, de négliger³. Nous devons mesurer toute la différence qu'il y a entre les deux situations. Malgré ces pressions, l'État demeurerait d'ailleurs une instance laïque qui se donnait des finalités purement « profanes », comme le développement économique et social, et non pas des objectifs proprement religieux, comme le salut des citoyens. Au demeurant, avec le processus socioculturel de sécularisation qui balayait de plus en plus la société civile, l'Église allait perdre graduellement de son ascendant et sur la nation canadienne-française et sur la classe politique.

En revanche, avant 1960, l'épiscopat catholique se caractérisait par son refus de la laïcisation des institutions. La hiérarchie appréhendait par

exemple la création d'un ministère de l'Instruction publique qui eût tôt fait de rendre les écoles neutres. Elle s'opposait aussi à ce que ses fidèles joignissent les rangs d'associations neutres. Les catholiques devaient selon elle intégrer leur foi et les principes de l'Église à tous les aspects de leur existence⁴. Aucun domaine ne devait être soustrait à l'éclairage de l'Évangile. De la sorte, l'Église mit sur pied tout un réseau d'institutions confessionnelles qui, couvrant nombre de secteurs sociaux (loisirs, syndicats, écoles, hôpitaux bien-être social, coopératives, etc), devait être imprégné des principes de la foi et de la doctrine sociale catholique. Ainsi isolait-on les fidèles des « autres » et les préservait-on du danger de la neutralité qui étouffait les expressions de la foi et la limitait à la sphère privée. Nous pourrions parler ici d'un « pilier », au sens que donne à ce terme Françoise Champion⁵. Une telle stratégie ne peut voir le jour, au dire de Karel Dobbelaere, que lorsque le processus de laïcisation, à laquelle elle s'oppose, a déjà gagné la société⁶. Dans le cadre québécois, au moins trois piliers (franco-catholique, anglo-protestant et « juif ») coexistaient. C'est dire que, dès avant 1960, l'Église catholique ne s'avérait pas coextensive à toute la société, contrairement à une idée assez répandue, puisque l'État, par exemple, n'était pas confessionnel.

Ainsi la Révolution tranquille ne marqua pas l'arrivée soudaine et brutale de la laïcité; elle ne mit pas un terme à une forme de théocratie qui aurait caractérisé tout le siècle précédent. Il n'en reste pas moins que cette période marqua un tournant au chapitre des relations entre l'Église catholique et la société québécoise. Au premier chef, des changements majeurs se produisirent sur le plan des institutions. À l'exception notable de quelques associations et surtout des écoles publiques restées confessionnelles, nous pourrions parler de la liquidation du pilier franco-catholique, au moins dans le domaine social (bien-être social et hôpitaux). L'État québécois, devenu providentiel, prit le contrôle du secteur social, jadis sous la juridiction des institutions confessionnelles. Il y eut par conséquent un transfert de responsabilités de l'Église vers l'État du Québec, qui était, il va sans dire, une instance laïque. En somme, déconfessionnalisation et avènement de l'État-providence coïncidèrent en bonne partie sous la Révolution tranquille. Prenons note aussi qu'après les institutions sociales, ce fut au tour des coopératives, de certains syndicats, des sociétés patriotiques et d'autres institutions socioculturelles d'être laïcisées.

Ce processus de laïcisation se fit presque sans heurt. Il faut dire que l'Église accepta de se désengager, désamorçant ainsi toute radicalisation anticléricale. L'Église décida de ne pas résister aux pressions en faveur d'un accroissement des responsabilités de l'État qui s'accumulaient au début des années 1960. Selon Jean-Philippe Warren et E.-Martin Meunier, une telle attitude s'expliquait par le triomphe au sein de l'Église d'une sensibilité catholique, le personnalisme, dont certains principes accédaient

à certaines exigences de la modernité⁷. Cet univers de pensée dont l'audience fut accrue par le renouveau conciliaire sortait des sentiers battus du catholicisme traditionnel. Ainsi, le cléralisme de naguère devenait inacceptable, au nom même de l'authentique foi chrétienne; en revanche, l'éthique personaliste militait en somme en faveur d'une Église plus dépouillée dans ses manifestations temporelles. On réclamait par ailleurs pour le laïcat catholique davantage de responsabilités dans le monde et dans l'Église. La nécessité d'un désengagement et d'une décléralisation s'accréditait dès lors au sein même des rangs catholiques. À la même époque, le pape Jean XXIII réhabilitait, par la notion de socialisation, l'idée d'une intervention nécessaire de l'État dans la vie sociale et économique⁸.

En somme, la table était mise pour la Révolution tranquille, qui prit ainsi naissance au sein d'une vision du monde religieuse. Cela est d'autant plus vrai que les institutions passées sous le contrôle de l'État devaient par l'entremise du laïcat catholique engagé s'inspirer des valeurs spirituelles et humanistes dont le respect des droits et de la dignité de la personne, ce qui incita encore plus l'Église ou le clergé à renoncer à intervenir directement sur le temporel. On servait donc par d'autres moyens et par d'autres acteurs – le laïcat catholique – la cause d'un nouveau type de christianisme sorti du modèle historique de la chrétienté. Il devient clair que l'interprétation des deux auteurs précités s'inscrit en faux contre la conception traditionnelle selon laquelle la Révolution tranquille s'inspira d'une idéologie rationaliste et areligieuse voire antireligieuse.

Au total, à compter des années 1960, on assista à la quasi-liquidation de la chrétienté québécoise, à cela près que les écoles publiques demeuraient confessionnelles. Les institutions nommément chrétiennes appartenant de plus en plus au passé, les catholiques devaient s'intégrer à des structures neutres en voie de constitution ou de création. Les intellectuels personalistes faisaient le pari qu'ils pourraient y témoigner des valeurs de leur foi. C'est ainsi que l'État québécois devait par exemple à tous ses échelons, grâce au laïcat catholique, être animé par les principes du personalisme ou de l'humanisme chrétien⁹. Les laïcs catholiques devaient investir les nouvelles institutions laïques et l'État, de même que leur conférer une finalité sociale qui fût conforme aux valeurs chrétiennes.

Pour J.-P. Warren et E.-M. Meunier, la Révolution tranquille en tant que processus de retrait institutionnel de l'Église fut donc voulue et présidée par les catholiques qui la légitimèrent à partir d'une vision du monde religieuse plus soucieuse de respecter les valeurs propres du profane. Paradoxalement, la laïcisation se fit surtout grâce au concours des catholiques et de l'Église; elle ne fut pas le fait d'une minorité incroyante influente comme cela se produisit en certains pays. En échange pour ainsi dire de ce retrait, l'intelligentsia personaliste souhaitait que l'influence sociopolitique du catholicisme passât par un investissement des structu-

res étatiques selon les voies du rayonnement et de la persuasion démocratique, non en recourant à la contrainte institutionnelle.

Les deux auteurs ont brossé un portrait nuancé et équilibré de la Révolution tranquille, qui présente l'avantage de mettre en cause certains stéréotypes sur un prétendu rationalisme antireligieux. On ne saurait en dire autant par contre de l'ouvrage récent de Michael Gauvreau¹⁰ pour qui, loin de constituer une période de laïcisation, la Révolution tranquille fut marquée par un renforcement du rôle public du catholicisme. Il semble ainsi parler d'une espèce de processus contraire, de « délaïcisation », si on peut dire. Sa démonstration repose principalement sur la réforme scolaire de 1964 qui implanta des écoles à la fois publiques et confessionnelles et qui de ce fait, attribuait à l'État une mission religieuse. Ce n'est pas le lieu de critiquer point par point cette thèse. Disons simplement qu'elle va à contre-courant de l'historiographie et laisse inexplicables les déconfessionnalisations successives et incontestables qui eurent lieu alors.

Quoi qu'il en soit, J.-P. Warren et E.-M. Meunier concluent à une adhésion du groupe catholique le plus influent à la laïcisation des institutions et à l'avènement d'une société laïque. C'est dans le dessein d'approfondir les arguments et les motivations à la base de cette adhésion que nous nous proposons ici d'analyser les positions réputées progressistes de la revue catholique d'opinion *Maintenant*, de sa création en 1962 jusqu'à sa disparition en 1974, au chapitre des modalités d'insertion de l'Église dans la société globale¹¹. La pièce maîtresse de cette adhésion résida en l'occurrence dans le procès de l'idéal de chrétienté, procès qui permettait d'envisager d'autres types de présence de l'Église au monde. Aussi, dans un premier temps, nous allons examiner les éléments de ce procès; et dans un deuxième temps, nous relèverons les solutions de rechange à cet idéal qu'envisagèrent les animateurs de la revue, qui, fait à noter, fut parrainée par les dominicains jusqu'en 1968. Le choix de cette revue, qui avait la réputation de former le principal organe des catholiques de gauche québécois, s'impose d'autant plus qu'elle a joui durant la majeure partie des années 1960 d'une audience assez remarquable.

1. Le procès de la chrétienté

Comme nous aurons l'occasion de le constater, la chrétienté dont *Maintenant* fit le procès renvoyait aux deux premières modalités d'insertion de l'Église à la société globale que nous avons mentionnées, à savoir, d'une part, l'organisation sociale selon laquelle l'Église est coextensive à toute la société et, d'autre part, le « pilier ». Par cette notion, on évoquait indifféremment et sans plus de distinction autant l'un que l'autre modèle. Ce concept avait aussi pour corollaire en son centre même la notion d'institution chrétienne, soit des structures de nature confessionnelle qui oeuvrent dans des secteurs

proprement temporels et profanes, et qui doivent être distinguées des institutions nommément ecclésiastiques ou spirituelles. L'idéal de chrétienté était indissociable du principe d'un réseau d'institutions chrétiennes « temporelles » qui quadrillaient toute l'existence, sociale, culturelle, etc., de la communauté des fidèles.

Cela dit, avant de s'engager résolument dans la critique de la chrétienté, principalement vers 1964, *Maintenant* afficha à ses débuts une attitude plutôt défensive par rapport au changement. Opposée à la « confessionnalité universelle » qui lésait la liberté de conscience des agnostiques, elle insistait toutefois sur la dénonciation du « laïcisme », modèle de laïcité antireligieuse qui avait pour ambition de privatiser radicalement la foi catholique et d'en étouffer l'expression. Aussi, le projet que caressaient de manière inavouée certains membres du Mouvement Laïque de Langue Française (M.L.F.) de créer un seul réseau d'écoles laïques rendit certains collaborateurs méfiants¹². Ces derniers envisageaient plutôt un pluralisme institutionnel sur le plan scolaire, à savoir des écoles confessionnelles pour les catholiques et des établissements neutres pour les agnostiques. Ces arrangements avaient, se disait-on, l'avantage d'être conformes à la liberté de conscience et aux croyances des diverses « familles spirituelles » de la nation¹³. Nous ne retracerons pas ici les divers arguments de cette attitude défensive. Seul le procès de la chrétienté nous retiendra ici. Qu'il nous suffise de dire que de cette attitude originelle, la revue conservera implicitement une méfiance vis-à-vis d'une laïcité qui étouffe l'expression de la foi hors de la seule sphère privée voire la combat. Le type d'intégration des catholiques à la société laïque qu'elle envisagera portera aussi la marque de cette méfiance vis-à-vis d'une laïcité « intégrale ».

1.1 Les chefs d'accusation

Les arguments invoqués contre ce mode d'insertion de l'Église et des catholiques dans la société qu'ont été la chrétienté et l'institution temporelle chrétienne étaient assez diversifiés. Dans un premier temps, on soulignait le caractère utopique de ce projet totalisant qui consiste à imprégner l'ordre social et toutes les institutions temporelles, de l'État aux écoles, de christianisme. Pour Jacques Leclercq, ce projet n'a jamais pu être réalisé complètement; dans le cas contraire, quand on y parvenait, la chrétienté ainsi obtenue ne se maintenait jamais longtemps. Toujours, un secteur de la société s'affranchissait de la tutelle de l'Église. Ainsi, à défaut d'établir une chrétienté à l'échelle d'un pays, on concentrait ses efforts sur la seule communauté catholique en son sein¹⁴. Pour Jocelyne Dugas et Fernand Dumont, le projet de chrétienté, passé et dépassé, n'était plus réalisable dans le contexte des sociétés modernes, avec la montée du pluralisme religieux et du nombre d'incroyants¹⁵.

Mais les critiques adressées à l'idée de chrétienté et d'institution chrétienne ne portaient pas surtout sur leur non-viabilité. Les auteurs rejetaient de telles notions parce qu'elles étaient condamnables dans leur principe même. Aux yeux de Jacques Leclercq, on se devait d'abandonner un tel projet parce qu'il présentait l'inconvénient d'enfermer les chrétiens dans une espèce de ghetto. Et il est dans la logique même des ghettos de faire preuve d'intolérance et d'exclure l'Autre, c'est-à-dire le non-catholique et le non-croyant, avec lequel on ne doit surtout pas entrer en contact. Un tel exclusivisme n'était plus acceptable dans un contexte où le pluralisme imposait de devoir vivre avec les « autres » et où la tolérance constituait une valeur fondamentale de l'idée moderne démocratique. Jacques Leclercq pouvait ainsi écrire : « On s'enferme entre nous ; on organise une cité chrétienne et on méprise ceux du dehors qui ne partagent pas l'homogénéité québécoise [*sic*] de la cité de Dieu »¹⁶. Du reste, ainsi que l'indiquaient Jocelyne Dugas et Fernand Dumont, il fallait dénoncer l'idée de chrétienté en ce qu'elle ne réservait aucune place à l'Autre, aux incroyants entre autres¹⁷.

D'autre part, on condamnait les notions de chrétienté et d'institution chrétienne en ce qu'elles répondaient à une volonté de puissance et de prestige. Plutôt, l'Église devait cesser de vouloir dominer ; sa mission consiste plutôt à servir. Jacques Leclercq évoquait l'épisode de la Tentation au désert, lorsque Satan promettait à Jésus tous les royaumes de la terre pour peu qu'il se prosternât devant lui. Or, rappelait le chanoine belge, le Christ a refusé. Jacques Leclercq enchaînait : le rêve de chrétienté ne correspond peut-être pas à la volonté du Sauveur¹⁸. De son côté, Paul-A. Liégé, dominicain français, affirmait que les institutions temporelles chrétiennes ont historiquement servi dans bien des cas une volonté de domination¹⁹. Par elles, l'Église entendait exercer un pouvoir, une pression, une contrainte. Pour lui, les seules institutions chrétiennes qui devaient être préservées à l'avenir étaient celles qui remplissaient une fonction de service et non de puissance. Une Église de pouvoir, de prestige, complètement immergée dans le temporel, contrevenait par ailleurs au caractère de transcendance de l'Évangile. Le catholicisme ne devait pas en conséquence lier son sort à des types précis d'organisation sociale et politique. Par l'état de chrétienté, l'Église s'était associée à des « civilisations périssables » au dire de Jocelyne Dugas et Fernand Dumont²⁰. L'Église devait plutôt garder « sa liberté de mouvement ». En perdant de vue le caractère transcendant du christianisme, on risquait par ailleurs de sacraliser tel type de civilisation. Historiquement, selon Jacques Leclercq, l'argumentation des tenants de la chrétienté consistait à dire que vouloir changer les formes de la société revenait à porter atteinte à la volonté divine. « Et on tombe dans l'immobilisme », concluait-il²¹.

Ce genre de critiques sur la volonté de puissance qui animerait la chrétienté et l'institution chrétienne renvoyait implicitement à une interprétation particulière de l'histoire de l'Église et du catholicisme. Pour les auteurs considérés, il fallait rompre avec une tendance historique à la domination et au pouvoir; il était impérieux en un mot d'en finir avec «l'ère constantinienne», même si l'expression n'était pas pour ainsi dire évoquée dans les articles en question. En revanche, on semblait dire implicitement que les catholiques et l'Église, renonçant à la chrétienté, devaient retourner à la pureté spirituelle du christianisme primitif fort peu compromis avec les puissances de ce monde. Le rappel implicite d'un passé lointain indiquait ainsi la voie à suivre pour l'avenir, à savoir la liquidation de la chrétienté. Paradoxalement, c'est ainsi que la tradition se mettait au service d'une volonté de changement.

Enfin, la chrétienté et l'institution chrétienne étaient contestées en raison de leur impact négatif sur la ferveur, l'authenticité et la qualité de la foi des fidèles. Contre ceux qui voyaient dans de solides cadres confessionnels des garanties à cet égard, Jocelyne Dugas et Fernand Dumont rétorquaient que la chrétienté n'avait pas empêché le pluralisme et la montée de l'incroyance²². La chrétienté n'était donc pas la panacée, contrairement à ce que pensaient certains esprits conservateurs. Loin de là même au dire de Jacques Leclercq. Dans le cadre de la chrétienté, en «serre chaude» catholique, les fidèles n'entendent jamais qu'un langage catholique. Quand ils sortent de cet isolat, ils sont démunis: «Cette foi si bien protégée, ils la perdent quand ils subissent un contact du dehors», ainsi que l'affirmait le chanoine belge²³. On essaie d'éliminer en conséquence le plus possible le danger de contact avec l'Autre, comme nous l'avons vu plus haut. Venait cette conclusion sévère de la plume de Jacques Leclercq: «Dans l'optique de chrétienté, le catholique ne peut donc rester catholique que s'il demeure en milieu protégé. Mais la foi s'étiolle quand on n'a pas à lutter, à faire d'effort; quand elle n'impose pas de développer sa personnalité. Dans l'esprit de chrétienté, on ne demande au fidèle que d'être docile²⁴». La chrétienté empêche ainsi la constitution d'une foi plus personnelle, plus intériorisée, donc, plus forte. Elle engendre plutôt une foi «débile».

Prolongeant la pensée du chanoine belge, d'autres auteurs reprochaient à la chrétienté et au réseau d'institutions chrétiennes de ravalier la foi au rang d'une convention sociale, d'un conformisme, autrement dit, de susciter un christianisme sociologique. Au cardinal Daniélou qui vantait la nécessité des cadres sociaux dans la formation d'une religiosité collective, Jocelyne Dugas et Fernand Dumont répliquaient: «Si des gens vivent dans un contexte de christianisme unanime où la religion est une tradition sociale comme les autres, cela indique bien que le christianisme dans lequel ils vivent n'est pas un christianisme authentique²⁵». Pour les

mêmes auteurs, les cadres extérieurs, sociaux, menacent de rendre trop formelle la foi des chrétiens, de lui enlever sa dimension intérieure, intime, personnelle, spirituelle : « Mais la conséquence la plus sérieuse de l'état de chrétienté à mon sens, c'est l'appauvrissement et la sclérose de l'expérience religieuse spontanée. Quand la religion est trop officialisée, elle risque de devenir très juridique. De sorte qu'on se retrouve souvent devant des cadres officiellement chrétiens, devant tout une série d'institutions chrétiennes et de pratiques chrétiennes, mais qui ne correspondent pas à une vitalité religieuse profonde. Il faut bien sûr que l'Église encadre les individus, mais il faut qu'elle soit nourrie à son tour de la conscience personnelle des individus puisque, en définitive, c'est à la conscience personnelle que le Message fait appel²⁶ ». Pour les auteurs, le type de catholicisme pratiqué en régime de chrétienté était jugé inauthentique ; il ne correspondait pas à la définition toute intérieure, centrée sur la conscience personnelle, que l'on se faisait de la religion « authentique » et dynamique.

Dans une veine similaire, Jacques Girard, alors rédacteur en chef du *Quartier Latin*, insistait presque exclusivement sur l'aspect intérieur de la foi. Il dénonçait l'importance donnée aux structures par ceux qui tenaient à la notion d'université catholique : « Par goût du confort, par un besoin de sécurité, un manque de bases stables, nous avons toujours senti le besoin [au Québec] d'enfermer la religion dans des cadres matériels bien limités. Avec le résultat que l'on sait ! La religion est devenue affaire de routine tout centrée sur des rites extérieurs et souvent dénués de réalité vitale. Ce n'est pas parce qu'une université possède une charte pontificale, parce que son recteur est un Monseigneur qu'elle est nécessairement catholique. La religion n'est pas affaire de structures d'abord, mais de vie. On l'a oublié²⁷ ». Pour l'auteur, il fallait approuver le processus de laïcisation en cours ; et il convenait dès lors au préalable de desserrer les liens entre la réalité de la foi, intérieure, et les « structures » catholiques, beaucoup trop extérieures.

Pour Maurice Bouchard, professeur d'économie à l'Université de Montréal, une foi réelle était impossible dans le cadre de la chrétienté. Au sein de la chrétienté canadienne-française telle qu'elle a existé jusqu'au moment où l'auteur écrivait son article, l'individu était forcé de croire. À lui ne se présentait pas le choix de croire ou de ne pas croire. Il était contraint par les structures sociales et institutionnelles de croire. Dès lors, régnait un conformisme religieux. Mais cela était contraire d'après l'auteur à la réalité même de la foi. Ce qui caractérise l'acte de foi, c'est « qu'il soit une adhésion consciente et voulue que Dieu existe ». Or, « il est inacceptable que le monde fini nous détermine d'une manière quelconque à croire en Dieu [qui est infini]. En ce sens, la foi est un pur don de Dieu²⁸ ». La qualité même de foi était ainsi niée à la croyance religieuse en régime de chrétienté. Un programme soutenu de laïcisation devait avoir lieu pour que

fût abolie la contrainte sociale de la chrétienté et que naquît une foi vraie et authentique, librement voulue²⁹. Les structures sociales ne devaient pas obliger ou contraindre à la croyance. Leur neutralité était nécessaire pour ouvrir un espace au libre choix en matière religieuse. Dans ce cadre seulement, pensait-on implicitement, pouvait émerger une croyance et une pratique religieuses authentiques parce que librement décidée, volontairement choisie³⁰. La liquidation de la chrétienté était nécessaire à l'émergence d'un christianisme authentique.

De ces collaborations dénonçant le type de religiosité induit par la chrétienté et l'institution chrétienne, il convient de conclure qu'elles valorisaient une conception tout intérieure de la foi et de la religion qui est congruente avec les conséquences « privatisatrices » de la modernité et du processus de laïcisation sur le religieux. Le catholicisme sociologique se nourrissant de l'apport de supports institutionnels et de la pression sociale ne trouvait dès lors plus preneur. Par conséquent, en vertu de cette conception intérieure, ces collaborations relativisaient grandement l'association entre chrétienté et vitalité de la foi. Un argument majeur en faveur de la chrétienté et de l'institution chrétienne était ainsi écarté; ces idéaux étaient dès lors doublement contestés.

Qui plus est, commentant le bill 60, le directeur-fondateur, Henri-Marie Bradet, semblait dire que le maintien de cadres sociaux confessionnels n'était pas une solution infaillible contre la perte de la foi ou du dynamisme religieux. Des garanties bétonnées à la pérennité de la confessionnalité scolaire n'étaient rien par rapport à la vitalité de la foi catholique des Canadiens français, vitalité qui était la seule vraie garantie en démocratie. L'État devait maintenir la confessionnalité scolaire tant et aussi longtemps que la population allait le désirer. Dès lors, plutôt que d'insister sur les structures, il fallait miser sur la culture chrétienne des catholiques : « la vraie sécurité consiste à équiper des cerveaux en matière religieuse et à susciter des cours pleins de dynamisme chrétien³¹ ». Il fallait former des catholiques fervents plutôt que de compter sur des institutions ou des structures. Le directeur-fondateur écrivait de cette façon : « Cessera-t-on de délaisser ainsi l'essentiel, c'est-à-dire les convictions qui garantissent tout, pour être à peu près exclusivement préoccupé de protections ou de cadres extérieurs, qui disparaissent si allègrement quand l'esprit n'y est plus³² ». Les structures n'étaient donc pas la panacée. L'accent devait être mis plutôt sur le degré de culture et d'intelligence religieuses. On ne concevait plus un lien indissoluble entre cadres sociaux ou institutions, d'une part, et vitalité religieuse, d'autre part.

Mais d'autres articles du même auteur ne minimisaient pas autant l'impact de l'effacement progressif des cadres extérieurs dans la montée de l'indifférence religieuse ou de l'incroyance. La stratégie à opposer aux menaces que la laïcisation, l'urbanisation (la « grande ville ») et la montée

du pluralisme représentaient consistait, selon le directeur-fondateur, à donner une éducation religieuse développée aux catholiques en sorte qu'ils pussent surmonter ces épreuves faites à la foi³³. Pour contrer ces menaces, il excluait ainsi une solution qui aurait consisté à maintenir coûte que coûte des cadres «protecteurs». Jocelyne Dugas et Fernand Dumont abondaient dans le même sens: «Dans une société où les cadres officiels ne garantissent plus la pratique religieuse, on est bien obligé de se rendre compte que la religion n'a plus qu'un support humain fondamental: la conscience des individus. C'est dans ce sens que le renouveau de la catéchèse m'apparaît comme une conséquence heureuse de la désintégration de la chrétienté³⁴».

1.2 Disparition de la chrétienté et stratégie d'idéologisation

La stratégie à adopter face au pluralisme et à la laïcisation qui constituaient des dangers pour la foi consistait ainsi dans une idéologisation des fidèles. Il faut savoir que par la laïcisation et le pluralisme, on s'exposait au risque d'une sécularisation de la culture et des mentalités, au danger d'une montée de l'indifférence religieuse et de l'incroyance. C'est que les institutions chrétiennes conféraient un aspect objectif aux croyances religieuses. Elles leur servaient de supports et d'appuis. Supprimer ces supports institutionnels devait entraîner la fragilisation des croyances, la perte de leur caractère d'évidence. En un mot, croire requérait dans un contexte de laïcisation plus d'efforts et une véritable mobilisation intérieure de la part des fidèles. De plus, comme les institutions chrétiennes couvraient plusieurs aspects de l'existence et dès lors, diffusaient une vision du monde totalisante à l'image de l'étendue du réseau qu'elles formaient, les croyances religieuses devenaient plus fragmentaires avec leur disparition ou leur effacement. *Maintenant* soutenait la laïcisation, mais, pour remédier aux conséquences que celle-ci entraînait au niveau de la fermeté des croyances, elle insistait sur une mobilisation intérieure, sur une conscientisation ou une idéologisation des fidèles. La catéchèse, la prédication, une plus grande culture religieuse, etc. devaient «équiper» la conscience des catholiques dans un contexte de laïcité et de pluralisme. À cette condition, les Canadiens français ou les Québécois francophones allaient rester croyants malgré la disparition graduelle de la chrétienté.

Les détails subtils de la stratégie qu'ont envisagée plusieurs collaborateurs de *Maintenant* pour contrer les effets de la laïcisation et du pluralisme sur le maintien de la croyance religieuse mériteraient un article en soi. Il nous suffira ici de mentionner entre autres que ce projet d'idéologisation s'accompagnait du concept de «chrétien adulte», à savoir un type de fidèle qui, autonome, ne délègue pas sa conscience au clergé et qui se révèle capable de rationaliser et d'éduquer sa foi, de se

l'approprier, de l'intérioriser et ainsi de surmonter les démentis que lui opposaient les diverses représentations du réel (sciences, marxisme, hédonisme, individualisme, etc.) soumises par la société moderne, laïque et pluraliste³⁵. Nous pouvons nous demander si une telle conception de la foi et du croyant était davantage le fait d'une élite que de la masse de la population. Dans certains textes, implicitement, tout se passe comme si, à la « quantité » (nombre de fidèles, caractère collectif de la foi) assurée par la chrétienté, il fallait plutôt préférer la « qualité » (de la foi). Quoi qu'il en soit, à une nouvelle société devait correspondre un nouveau type de fidèle ou de croyant, une nouvelle conception de la foi ou de la religion. Il fallait des solutions adaptées au nouvel ordre, c'est-à-dire à la fin, avérée et désirée, de la chrétienté qui n'engendrait que foi routinière et conformiste.

Cette dernière notion ainsi que celle de l'institution chrétienne ont été critiquées au niveau des principes. Mais de là à ce que cette critique impliquât d'abolir toutes les institutions chrétiennes, il y avait un pas qu'on n'osait pas franchir. Ce procès n'impliquait pas une mise en cause de la professionnalité scolaire par exemple, au moins jusqu'en 1968, année où le directeur d'alors, Vincent Harvey, se prononça pour la déprofessionnalisation des structures scolaires. Parallèlement à ce procès, on prit longtemps fait et cause pour un pluralisme institutionnel sur le plan scolaire (écoles neutres pour les agnostiques, écoles confessionnelles pour les catholiques, etc.), ce qui laisse suggérer la persistance d'un esprit de chrétienté et d'un particularisme institutionnel chrétien, réduit désormais à l'école. Il existait donc un écart entre la pratique et la théorie.

De son côté, Paul-A. Liégé tenait à ce que certaines institutions chrétiennes fussent préservées pourvu qu'elles fussent de service plutôt que de pouvoir et dans la mesure où elle ne fissent pas concurrence aux institutions laïques. Les réticences de cet auteur quant à la disparition complète de l'institution chrétienne tenaient à une crainte plus large concernant le maintien de la spécificité et de l'identité chrétiennes. Une laïcisation poussée devait entraîner des risques à cet égard. Au chapitre du monde de présence de l'Église au monde, l'auteur renvoyait dos à dos deux extrêmes, l'une mettant uniquement l'accent sur le particularisme institutionnel chrétien et l'autre négligeant toute présence distincte des catholiques : « Sans sécularisation comme sans cléricisation, sans esprit de ghetto comme sans mondanisation ; sans évasion comme sans fausse présence³⁶ ». L'auteur ne définissait pas le type d'arrangement qui devait résulter de cet équilibre entre ces deux « écueils ». Il affichait en tout cas vis-à-vis de la sécularisation une méfiance quant à ses aspects assimilateurs, méfiance qui allait s'estomper considérablement dans les colonnes de la revue à compter de 1967 et 1968.

2. L'intégration des catholiques dans les institutions neutres communes.

Le procès de la chrétienté dont nous avons relevé les principaux arguments concernait aussi bien le modèle d'une Église coextensive à la société que celui du pilier. Quelques articles écrits à la suite de la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse (*Dignitatis Humanae*, 1965) achevèrent de discréditer le premier modèle en ce qu'il attentait aux droits et à la dignité de la personne. Avec la reconnaissance de ce principe, la théocratie médiévale, l'État confessionnel de même que l'imposition de cadres confessionnels aux non-catholiques et surtout, aux non-croyants, appartenaient résolument au passé³⁷. Quant au pilier, il relevait d'un « ghetto », expression suffisamment infamante pour le discréditer lui aussi. Du reste, l'idéal de la chrétienté « maximale » étant dorénavant exclu, le modèle du pilier qui se fixait pour objectif plus ou moins lointain cet horizon d'une Église coextensive à toute la société perdait aussi sa raison d'être.

2.1 Une vision de l'histoire

Le régime du particularisme institutionnel catholique étant exclu, que proposaient les divers collaborateurs et animateurs de la revue *Maintenant* à partir de la seconde moitié des années 1960? L'impératif de liquider la chrétienté allait de pair avec l'adhésion au processus de laïcisation. Plutôt que de créer des structures chrétiennes, les catholiques devaient s'intégrer à des institutions neutres et communes au sein desquelles leur identité religieuse pouvait dans une certaine mesure s'exprimer. Implicitement, l'idée d'une laïcité qui étouffait complètement l'expression de l'identité chrétienne était rejetée.

Nous démontrerons ici chaque aspect de cette stratégie. Dans un premier temps, le transfert de responsabilités de l'Église vers des instances laïques dont l'État constituait une tendance propre aux temps contemporains. Ce phénomène suivait le sens de l'histoire. La revue publia en juillet-août 1962 une déclaration de l'épiscopat congolais qui exprimait cette vision de l'histoire. On y décrivait un processus de laïcisation qui découlait des principes mêmes du christianisme: « Les sociétés anciennes et primitives sont caractérisées par une concentration et une confusion des pouvoirs spirituel et temporel. Le christianisme, s'appuyant sur la parole du Christ: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », a introduit le principe de la distinction des deux domaines, spirituel et temporel. [...] Historiquement, cette distinction s'est affirmée et précisée progressivement pour servir aujourd'hui de norme aux rapports entre l'Église et l'État. Les circonstances ont amené l'Église à prendre en charge certaines fonctions relevant du domaine temporel; par là, elle a rendu un incontournable service à la société. Dans un monde encore indifférencié

comme ce fut dans le cas dans le haut Moyen Âge où tous les pouvoirs tendaient à se confondre, elle fut amené à servir de tutrice et même de matrice aux structures civiles. Mais ces structures une fois constituées revendiquèrent progressivement leur autonomie. Elles conquièrent leur indépendance et se laïcisèrent. Inexorablement, l'Église s'achemine vers une dépossession toujours plus complète des structures accidentelles qu'on croyait faire corps avec elle. Ce n'est là qu'une perte apparente : en réalité, c'est un bien, car elle épure sa visée et se dépouille de tout impérialisme...³⁸».

Dans cette foulée, d'autres collaborateurs ont, dans la publication, évoqué les tâches de suppléance (éducation, santé, etc.) qui ont incombé à l'Église au Québec par suite de la passivité ou du désintérêt des instances temporelles et de l'État³⁹. De telles affirmations tendaient à justifier le transfert de responsabilités et la disparition des institutions chrétiennes au profit de l'État. Mais elles avaient aussi pour implication d'excuser l'Église. Or, celle-ci n'a pas investi plusieurs domaines en raison du seul vide laissé par l'État. Au Québec, elle a lutté contre un État qui désirait par exemple instaurer un ministère de l'Instruction publique.

Nous retrouvons ce genre de raisonnement et cette vision évolutionniste de l'histoire diffuse dans les premières années de la revue. À partir des années 1966 et 1967, l'impératif de liquider la chrétienté s'intégra au cadre conceptuel plus large de la sécularisation, qui influença nombre de théologiens, surtout protestants (D. Bonhoeffer, F. Gogarten, H. Cox, J. M. Robinson, etc.). Par cette notion, on entendait le processus irréversible et graduel par lequel les hommes deviennent autonomes et responsables par rapport à un Dieu ou un sacré envahissant et aliénant qui les assujettit. Par la sécularisation, les hommes s'affranchissent. Ce processus, valorisé par les animateurs de la revue, concerne, disait-on, autant les institutions que les mentalités ; il est de plus destiné à se généraliser. Ainsi, donc, l'impératif de liquidation de la chrétienté s'inscrivait dans une vision générale du monde et de l'histoire autant positive que normative. La laïcisation des institutions, la « mort sociale des Églises » suivaient le sens de l'histoire contre lequel il était inutile de lutter et auquel il fallait adhérer comme à un mouvement de libération.

Ainsi, selon Louis Racine, en vertu de la sécularisation, sans qu'il faille y voir nécessairement une atteinte à la religion, loin de là, les institutions et la vie des individus reposent « d'abord et avant tout sur des bases profanes ». Elle tente de libérer de l'emprise de la religion et des Églises des institutions et des secteurs de vie qui, dans la société traditionnelle, s'inscrivaient dans « une perspective exclusivement chrétienne » et étaient « en conséquence laissés à la responsabilité de l'Église⁴⁰ ». Jadis, l'éducation était vue comme devant donner d'abord et avant tout une formation morale et religieuse, et les services sociaux et hospitaliers s'apparentaient à

des œuvres de bienfaisance; dès lors, il allait de soi que ces domaines devaient incomber à l'Église. De nos jours, des critères sociaux et économiques régissent ces institutions ainsi que d'autres en sorte qu'elles tombent désormais sous la juridiction de l'État. La sécularisation constitue donc aussi un processus de rationalisation qui élimine les normes religieuses de la finalité des institutions. Dans ce contexte, la création d'organisations de loisirs confessionnelles ne peut plus être envisageable; l'État est mieux à même de prendre en charge rationnellement et efficacement ce domaine. Pour Vincent Harvey, avec la sécularisation, la religion tend à devenir inutile dans l'aménagement de ce monde. Dès lors, les Églises doivent se retirer des domaines sociaux et économiques⁴¹.

Au total, le transfert de responsabilités de l'Église vers l'État s'inscrivait dans le sens de l'histoire. Il était dans la logique de l'évolution et du principe de la sécularisation que les institutions reposent sur des bases profanes et rationnelles, ce qui avait pour implication de disqualifier l'Église dans tous les secteurs temporels. En plus de ces aspects, le processus de sécularisation tend à instaurer des institutions neutres, mais aussi communes, contre tout particularisme institutionnel confessionnel. Vincent Harvey affirmait en 1971: «Ce sont là autant de tâches [éducation, soin des malades, des infirmes, des orphelins, services aux déshérités, culture, etc.] que tous les hommes d'une société peuvent et doivent assumer, indépendamment de leurs options religieuses et même philosophiques⁴²». Le mouvement tend vers l'union entre les hommes de toutes les allégeances; des institutions communes et par conséquent, laïques ou «séculières» sont indiquées dès lors. Comme d'aucuns auront pu le constater, ce désir d'édifier des bases communes entre les hommes indépendamment de leurs croyances rompait avec des notions comme celles du pluralisme institutionnel et de l'intégrité des diverses familles spirituelles de la nation, que vantaient certains collaborateurs au début de la revue. Contre de telles notions, on insistait implicitement sur la nécessité d'unir la nation et non de la diviser en de multiples chapelles. Dans un article écrit quelques années plus tôt, Vincent Harvey soutenait même dans ce sens que dorénavant, les chrétiens étaient appelés à œuvrer presque exclusivement dans «des structures profanes et autonomes⁴³».

Cette idée de structures laïques et communes impliquait la constitution d'une ensemble de valeurs communes par-delà les groupes de croyants et de non-croyants ainsi que l'abandon d'un certain exclusivisme chrétien à l'encontre de l'Autre. Louis Racine écrivait de la sorte en septembre 1967: «Dans une société sécularisée, au contraire, on essaie de dégager la religion des structures 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 religieuse⁴⁴ ». L'Autre irréductible, le non-chrétien devenait ce frère avec lequel on pouvait fraterniser en vue d'une œuvre commune.

2.2 Avantages de l'intégration

Dès lors, l'époque était aux institutions laïques communes ; et les chrétiens devaient s'y intégrer, contre toute tentation de ghetto confessionnel. Aussi tôt qu'en juillet-août 1962, *Maintenant* publiait un extrait d'un ouvrage, *Le catholicisme, religion de demain*, écrit par un auteur français, Henri Fesquet : « C'est en effet aux laïcs qu'il revient d'imprégner le monde des valeurs chrétiennes avec la discrétion nécessaire à des apôtres de la liberté spirituelle ; non pas tant par de nouvelles institutions spécifiquement chrétiennes que par leur témoignage au sein de tous les groupements profanes⁴⁵ ». De son côté, Jean Proulx déduisait en mars 1967 du processus de sécularisation le principe suivant : « L'homme sécularisé, c'est un homme démocratisé, qui fait confiance aux organismes profanes et qui préfère aux institutions chrétiennes (hôpitaux, orphelinats, écoles, etc.) une présence agissante de l'Église au cœur des institutions neutres⁴⁶ ». D'autres passages tout aussi éloquents attestaient de cette volonté d'intégration dans les institutions neutres.

Dans ce cadre neutre et laïc, nombre d'auteurs insistaient pour dire que les catholiques pouvaient y témoigner des valeurs chrétiennes. Ils ne s'y assimilaient pas purement et simplement. Louis Racine affirmait que la sécularisation ne se confondait pas à un phénomène de déchristianisation ou d'abandon de la foi. Elle n'enlève pas aux individus la possibilité de croire ni aux institutions de se référer à des valeurs chrétiennes⁴⁷. D'autres auteurs entrevoyaient par le biais de ce « témoignage des valeurs chrétiennes » au sein d'un tel cadre séculier la possibilité de « christianiser » la société. Cet effort de christianisation ne passait plus par le biais de la contrainte des institutions, mais par le rayonnement et le témoignage. Ainsi, Maurice Bouchard écrivait en 1964 : « Il faut donc que l'Église, en s'appuyant sur les sciences de la vie sociale [...] adapte son message à chaque société, de manière que les chrétiens contribuent comme tels au progrès de la vie sociale et l'orientent vers Dieu démocratiquement, c'est-à-dire sans recours à la contrainte et au mensonge de l'intégrisme. [...] À l'idée intégriste d'un chrétien déterminé à croire par la vie sociale, c'est-à-dire conformiste, il faut substituer le projet d'un chrétien agissant démocratiquement et positivement sur l'organisation sociale dans un sens favorable à sa foi⁴⁸ ». Quelques années plus tôt, dans *L'Église et le Québec* (1961), Bertrand Rioux, professeur de philosophie à l'Université de Montréal, avait défendu un point de vue fort semblable qui consistait à « christianiser », mais sans passer par le biais des structures et des institutions⁴⁹.

La stratégie de l'intégration des chrétiens dans des institutions neutres et communes éclipsait celle du pilier. En septembre 1967, Louis Racine dénonçait une tentation qu'il jugeait présente dans l'Église de jeter les fondements d'une « chrétienté miniature⁵⁰ ». Mais le rejet de cette stratégie ne répondait pas seulement à des impératifs moraux comme le refus de se replier sur soi-même. Par cette intégration des catholiques dans des cadres neutres, l'influence des valeurs chrétiennes gagnait en étendue ; elle s'étendait à la société tout entière. Selon Louis Racine, choisir le pilier ou de se constituer en mini-chrétienté, c'était se condamner à la marginalité.

Dans une optique similaire, Marcel Adam critiquait en janvier 1963 le projet de créer dans la métropole montréalaise une institution spécifiquement chrétienne, à savoir un journal nommément catholique. Il admettait que ce projet s'imposait peut-être dans des pays où les catholiques formaient une minorité. Mais, arguait-il, la situation était différente au Québec puisque la grande majorité des Québécois étaient catholiques, de même que les patrons de presse et les journalistes. Marcel Adam affirmait ainsi : « Je ne crois pas qu'il soit opportun ni sage, au cœur d'une crise religieuse qui n'a rien d'exagérément inquiétant, de se replier sur la défensive, de se confiner soi-même derrière des barricades. Au contraire, les catholiques se doivent d'être partout où ils peuvent témoigner. [...] Et dans cette société pluraliste qui est en train d'éclorre, où nous sommes invités au dialogue aussi bien avec les incroyants qu'avec les frères séparés, les journalistes catholiques, plutôt que de prêcher à des convertis, se doivent d'être présents afin de rayonner sur le plus grand nombre possible⁵¹ ». Par le témoignage et l'intégration plutôt que par le biais du pilier, on gagnait en rayonnement et en influence ce qu'on perdait en intensité et en forte identité catholique.

Une précision mérite d'être faite à ce moment-ci. Le témoignage et le rayonnement de la foi dont on parlait ne visait pas tant à « (re)confessionnaliser » par des moyens détournés les institutions neutres qu'à leur donner une finalité sociale qui fût conforme aux valeurs de l'humanisme chrétien dont la solidarité et la justice sociale. Du reste, *Maintenant* préconisa durant la plus grande partie de son existence un « socialisme démocratique » qui convergeait avec les valeurs évangéliques de partage et de fraternité. Et ce témoignage n'usait pas de la contrainte, mais transitait par la voie de l'action sociopolitique et de la persuasion. On entendait par là aussi un type de neutralité qui n'étouffât pas intégralement l'expression de l'identité chrétienne. Quoi qu'il en soit, Jacques Grand'Maison se demandait comment les chrétiens allaient y faire rayonner leur foi dans des structures non chrétiennes : « Les laïcs ont à se poser la même question : comment vont-ils traduire leur appartenance à la communauté chrétienne dans des institutions désormais autonomes?⁵² », car, de fait, témoigner des valeurs d'une foi au sein de structures neutres ne semble pas se concilier facilement à leur caractère de neutralité ou de laïcité.

Par ailleurs, il a fallu un certain temps avant de déduire toutes les implications institutionnelles du procès de la chrétienté et de la stratégie de l'intégration à des institutions nécessairement neutres et communes. Sous la direction de Vincent Harvey, on tira toutes les conclusions de ces remises en cause et de ces nouvelles approches. C'est ainsi qu'en avril et mai 1968, le directeur de la revue écrivit un éditorial dans lequel il se prononçait pour la déconfessionnalisation des structures scolaires et la mise sur pied d'une école neutre ouverte à la pastorale des Églises⁵³. D'autres articles avaient plus tôt préparé la voie à cette prise de position officielle⁵⁴. Après avoir défendu la confessionnalité scolaire, on liquidait enfin le « dernier bastion de la chrétienté ». Dans cet éditorial, Vincent Harvey soutenait que l'école constitue une institution relevant des autorités civiles. En vertu de la nouvelle vision conciliaire des rapports qu'elle doit nouer avec le monde, l'Église ne doit plus exercer des tâches dites de civilisation, ce qui élimine notamment l'éducation ainsi que d'autres domaines qui relèvent désormais de la société civile. L'Église doit renoncer à la chrétienté qui absorbe le monde au lieu de lui reconnaître son autonomie. Sa mission doit consister à annoncer l'Évangile au monde au sein duquel elle doit œuvrer et qu'elle ne doit plus encadrer. Dès lors, l'Église doit mener au sein de l'école des tâches uniquement missionnaires, délaissant l'enseignement des matières profanes et l'administration des structures. Ainsi l'école neutre ouverte de Vincent Harvey constitue une institution qui, bien que neutre dans ses structures administratives, permet la présence des Églises en son sein (activités missionnaires ou pastorales). Une vision de la neutralité pluraliste et « ouverte » à l'expression de l'identité ou du fait religieux se déploie ici⁵⁵. Plutôt qu'une institution toute catholique et ne regroupant que des catholiques, on préférerait une présence chrétienne dans des institutions neutres où des enfants de divers confessions ou convictions coexistaient. Une telle école se démarquait aussi du modèle d'un établissement intégralement laïc qui expulserait de son sein toute trace de religion. Pluraliste, une telle école commune unissait cependant la nation alors que la notion d'un pluralisme institutionnel la divisait en plusieurs familles spirituelles irréductibles. Jamais, par la suite, la revue ne devait revenir sur cette idée d'intégration. La chrétienté avait vécu. Dans les années 1970, quelques articles militèrent encore en faveur de la disparition du dernier vestige de cet idéal suranné, à savoir l'école confessionnelle publique⁵⁶.

3. Conclusion

À part quelques articles plutôt conservateurs au début, la revue se caractérisa tout au long de son existence par des positions « avancées » vis-à-vis de la question des rapports entre l'Église et la société. Elle afficha une atti-

tude progressiste qui alla même se radicalisant. Dans un premier temps, elle fit le procès de la chrétienté, entendue comme un régime par lequel l'Église encadre institutionnellement toute la société ou, au moins, la communauté des fidèles en son sein. Elle reprochait à ce régime d'enserrer les catholiques dans un ghetto en marge du reste de la société. Surtout, elle accusait le régime de chrétienté d'avoir induit un type de religiosité inauthentique et tout imprégnée de conformisme social. Ainsi, avec le procès de la chrétienté, deux modèles d'insertion de l'Église à la société étaient disqualifiés, à savoir, d'une part, l'idéal d'une Église coextensive à toute la société, devenu insoutenable du fait du pluralisme, et d'autre part, la stratégie du pilier, qui marginalise et particularise.

Dès lors, un nouveau mode de présence de l'Église au monde devait être pensé et défini, qui devait consister dans l'intégration des catholiques dans des institutions neutres. On ne déduisit pas tout de suite toutes les implications institutionnelles de ce procès. Le rejet définitif de la confessionnalité des structures scolaires n'apparut qu'en 1968. *Maintenant* prit assurément à partir de cette époque fait et cause pour la théorie de la sécularisation. Les tâches dites de civilisation ne devaient plus incomber à l'Église. Le monde se voyait reconnaître une consistance et une autonomie propres qui excluaient toute idée d'une absorption et d'un encadrement clérical. Plutôt que de perpétuer la chrétienté, l'Église se devait d'être missionnaire et d'annoncer l'Évangile au monde. Les tâches de civilisation devaient plutôt incomber à une instance rationnelle et laïque comme l'État. C'est ainsi que le passage à un nouveau mode d'insertion de l'Église et du catholique à la société globale se justifiait de toute une philosophie de l'histoire. Mais il reste que cette adhésion à la sécularisation ne devait pas impliquer une pure et simple assimilation des catholiques dans les institutions désormais neutres. L'impératif du maintien de l'identité chrétienne ne passait plus comme auparavant par un particularisme institutionnel, au moins sur le plan scolaire, mais par une présence chrétienne dans le cœur et au sein même de l'institution neutre. Se confiner à un ghetto confessionnel aurait du reste signifié la marginalisation de l'Église et l'affaiblissement du rayonnement des valeurs chrétiennes au sein de la société.

Il est loisible ici de se demander pourquoi les catholiques animant la revue se prononcèrent pour une véritable liquidation du régime de la chrétienté. Car, avec le recul, les idées défendues par *Maintenant* ne laissent pas d'étonner. Elle a volontairement œuvré à un retrait et à un désengagement institutionnel qui a peut-être précipité la marginalisation de l'Église et de la foi. D'ailleurs, la « qualité » n'a pas davantage succédé à la « quantité » de naguère. Incontestablement, ces positions paraissent suicidaires de nos jours⁵⁷. Mais il faut comprendre que les animateurs de la revue ne pouvaient prévoir une telle issue. Il ne faut pas leur imputer une

« omniscience » qu'ils n'avaient pas. Ils ne voulaient pas davantage cette marginalisation de leur Église et de leur foi. Défendre des idées opposées au retrait n'était pas de nature non plus à assurer les positions de l'Église et de la croyance : le refus du changement aurait peut-être donné des résultats encore pires à moyen ou long terme comme un anticléricalisme et un antichristianisme autrement virulents. Si elle avait été suivie par l'épiscopat, une telle opposition au désengagement aurait radicalisé la gauche anticléricale et laïciste en même temps qu'elle lui aurait donné plus d'influence. Une laïcisation beaucoup plus hostile et antireligieuse que celle que connut le Québec sous la Révolution tranquille aurait été imposée à l'Église et aux catholiques. En revanche, prendre fait et cause pour la liquidation de la chrétienté avait pour effet de désarmer l'opposition anticléricale et laïciste et d'inciter les catholiques à revoir leur conception du mode de présence que l'Église devait avoir au monde.

Cela dit, pour expliquer le point de vue de *Maintenant*, nous avons déjà signalé un possible désir de retourner aux sources du christianisme primitif, avant la « chute » qu'aurait constitué pour l'Église l'entrée dans l'ère constantinienne. L'Église devait cesser de vouloir dominer le monde et entrer plutôt à son service. Dès lors, il fallait abandonner cet appareil d'institutions temporelles qu'était la chrétienté. Il était permis d'envisager par ailleurs qu'en rompant avec le « constantinisme » et en se spiritualisant, l'Église renouerait avec la ferveur et le zèle missionnaire des temps primitifs. Cette explication n'est pas fautive. Il convient seulement de l'accompagner d'autres considérations. En effet, ce retour aux sources du christianisme se manifesta au moment où un mouvement de laïcisation avait cours. Les animateurs de *Maintenant* se caractérisaient par une volonté d'adaptation à ce processus, volonté qui devait rendre d'autant plus attrayantes les « origines » chrétiennes. C'est sous l'influence de ce mouvement de laïcisation auquel il fallait adapter le catholicisme et sa vision du rapport de l'Église au monde qu'ils pensèrent la liquidation de la chrétienté.

Nous devons en conséquence invoquer aussi une sensibilité religieuse particulière, aux antipodes de l'intégrisme, qui entend offrir une interprétation du catholicisme qui soit « parlante » pour les hommes modernes. Le repli sur les anciens modèles et les vieilles formules ont tôt fait en revanche de reléguer la religion au rang des objets de musée et autres antiquités sans prise sur la vie moderne. Or, la religion doit être au cœur de l'existence ; elle doit l'animer. Cette sensibilité entretient un rapport avec son époque et avec la société moderne qui est fait d'ouverture et d'accueil. Elle peut dans certains cas voir dans les tendances et les courants contemporains autant de « signes des temps ». Dès lors, en vertu de ces conceptions, une adaptation s'impose, qui offrira un type de religion en phase avec les conditions sociales et culturelles du moment. On fait le calcul que la « crédibilité » et le rayonnement de la religion ainsi revue en sortiront

grandis. Le refus du changement est en revanche à écarter car cela déconsidérerait grandement l'Église et le catholicisme voire les marginaliserait massivement. Tel nous semble avoir été les données du pari de *Maintenant*. Mais nous nous tromperions si nous n'attribuions que des considérations tactiques ou opportunistes aux animateurs de cette revue. Ils étaient réellement convaincus du bien-fondé et de la justesse de leurs positions. Nous ferions aussi fausse route si nous voyions dans cette volonté d'adaptation un simple désir de suivre la « mode » au risque de trahir ou de renier l'authentique tradition chrétienne. On opta pour une actualisation de cette dernière, qui ne se confondait ni au repli intransigeant ni à une ouverture oublieuse du passé. En l'occurrence, l'intégration à la société laïque en voie de formation qu'on envisageait rejetait aussi bien le particularisme institutionnel qu'une assimilation pure et simple. Comme nous l'avons vu, elle devait se combiner avec l'impératif du maintien de l'identité chrétienne.

Notes et références

1. Nous tenons à remercier M. Louis Rousseau, professeur au département de sciences des religions de l'UQAM, pour les commentaires éclairants qu'il fit d'une version préliminaire de ce texte. Il va sans dire que les insuffisances éventuelles de cet article sont le fait de son auteur seul. Cet article reprend une partie de mes recherches réalisées dans le cadre d'un mémoire en histoire à l'UQAM en 2007.
2. Micheline Milot, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 39-110.
3. Lors d'une controverse entourant les écoles techniques, L.-A. Taschereau s'exprima dans les années 1920 en ces termes contre certains partisans d'un contrôle clérical: « Dans cette province, nous n'avons pas un gouvernement d'une race ou d'une religion ». Cité par Antonin Dupont, *Les relations entre l'Église et l'État sous Louis-Alexandre Taschereau (1920-1936)*, Montréal, Guérin, 1973. p. 240.
4. Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois. Le xx^e siècle. Tome 2. De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 89-90.
5. « Un « pilier » est une structure à la fois idéologique et institutionnelle d'intégration et d'encadrement des individus de leur naissance à leur mort pour toutes les activités. Ce pilier est un système autosuffisant comportant toutes les institutions nécessaires à la vie des gens: écoles, hôpitaux, syndicats, mutuelles, institutions financières, partis politiques, etc. ». Pour la définition, voir Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, no 4 (1993): p. 597-598. Un pilier peut être plus ou moins complet selon les cas où il se présente.
6. Karel Dobbelaere, « Secularization: A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology*, vol. 29, no 2 (1981): p. 66.

7. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, «L'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille», *Société*, nos 20-21 (été 1999): p. 351-380.
8. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *op. cit.*, p. 422-425.
9. *Ibid.*, p. 433-437.
10. Pour le point de vue de cet auteur concernant la laïcisation sous la Révolution tranquille, voir Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 247-302.
11. Pour un exposé plus détaillé des points de vue «sécularistes» de la revue, on consultera aussi le deuxième chapitre de notre mémoire: Martin Roy, *L'actualisation du catholicisme québécois: la revue Maintenant (1962-1974)*, Montréal, UQAM, 2007 : p. 97-150.
12. Pour un aperçu de la perception que l'on avait du M.L.F., voir par exemple Denis Duval, «Le Mouvement laïque... incompris?», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962): p. 243-246.
13. Sur ce point, consulter: Jacques Croteau, «Les exigences laïques du pluralisme», *Maintenant*, vol. 1, no 9 (septembre 1962): p. 288-291; Joseph-M. Parent, «Pour ou contre l'école confessionnelle? Le témoignage de M. Étienne Gilson», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962): p. 16; Idem, «Une école acceptable pour tous?», *Maintenant*, vol. 1, no 2 (février 1962): p. 58; Louis O'Neil, «Projet Lacoste: une solution?», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962): p. 13-14.
14. Jacques Leclercq, «Feu la chrétienté?», *Maintenant*, vol. 3, no 36 (décembre 1964): p. 377-378.
15. Jocelyne Dugas et Fernand Dumont, «Chrétienté impuissante, défis d'aujourd'hui», *Maintenant*, vol. 5, no 50 (février 1966): p. 55.
16. J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 378.
17. J. Dugas et F. Dumont, *loc. cit.*, p. 55.
18. J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 377.
19. Paul-A. Liégé, «Le poids des institutions», *Maintenant*, vol. 5, no 50 (février 1966): p. 59-60.
20. J. Dugas et F. Dumont, *loc. cit.*, p. 55.
21. J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 378.
22. J. Dugas et F. Dumont, *loc. cit.*, p. 56.
23. J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 378.
24. J. Leclercq, *loc. cit.*, p. 378.
25. J. Dugas et F. Dumont, *loc. cit.*, p. 55.
26. *Ibidem*.
27. Jacques Girard, «Théorie et pratique», *Maintenant*, vol. 1, no 4 (avril 1962): p. 128.
28. Maurice Bouchard, «Conformisme religieux», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964): p. 329.
29. *Ibid.*, p. 331.
30. Dans cette ambiance religieuse encore vivace du début des années 1960, il était difficile pour un incroyant de vivre et d'intérioriser ses convictions tant Dieu était omniprésent. Ainsi, Pierre Maheu de la revue *Parti Pris*, résolument laïciste, écrivait: «Notre réalité collective est encore fondamentalement religieuse, donc Dieu est réel, et que nous croyions en lui ou non, ne change rien à l'affaire; ce n'est qu'intellectuellement que nous pouvons nier son existence, notre incroyance ne peut être qu'une abstraction. Le Québec est encore, dans

son esprit et dans ses structures, une société catholique, voilà le fait essentiel qui détermine ce que nous sommes». Pour cet auteur, une laïcisation intégrale s'imposait dès lors. L'argumentation est comparable à celle de M. Bouchard. Voir Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres», *Parti Pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965): p. 20.

31. Henri-Marie Bradet, «Vraies et fausses sécurités», *Maintenant*, vol. 2, no. 21 (septembre 1963). P. 256.
32. *Ibidem*.
33. Voir H.-M. Bradet, «Le monde moderne», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962): p. 237-240 et du même auteur, «Plutôt à l'accélérateur qu'au frein...», *Maintenant*, vol. 2, no 14 (février 1963): p. 37-40.
34. J. Dugas et F. Dumont, *loc. cit.*, p. 56.
35. Sur un type de foi «affermie», voir Pierre Saucier, «Foi et engagement», *Maintenant*, vol. 3, no 28 (avril 1964): p. 118-119 et du même auteur, «Les tensions de la foi», *Maintenant*, vol. 3, nos 31-32 (juillet-août 1964): p. 223-223.
36. P.-A. Liégé, *loc. cit.*, p. 60.
37. Sur les implications laïcisatrices de la reconnaissance de la liberté religieuse par le Concile Vatican II, voir Christian Duquoc, «Liberté religieuse», *Maintenant*, vol. 4, no 37 (janvier 1965): p. 7-9; Jean-Pierre Jossua, «Liberté religieuse: soyons honnêtes!», *Maintenant*, vol. 4, no 42 (juin 1965): p. 189-190 et Michel Despland, «Ecuménisme et liberté religieuse au Québec», *Maintenant*, vol. 5, no 51 (mars 1966): p. 100-101.
38. «Le Québec vu à travers le Congo», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962): p. 241.
39. Voir entre autres exemples, Jacques Grand'Maison, «L'Église, le monde et le Québec», *Maintenant*, vol. 3, no 36 (décembre 1964): p. 388.
40. Louis Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967): p. 282.
41. Vincent Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», *Maintenant*, vol. 10, no 105 (avril 1971): p. 118-119.
42. *Ibid.*, p. 118.
43. Vincent Harvey, «La mort des Églises», *Maintenant*, vol. 7, no 77 (mai-juin 1968): p. 132.
44. L. Racine, *loc. cit.*, p. 282.
45. «L'Église et le monde», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962): p. 254.
46. Jean Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967): p. 105.
47. L. Racine, *loc. cit.*, p. 282.
48. M. Bouchard, *loc. cit.*, p. 332.
49. Bertrand Rioux, «Comment doivent évoluer les rapports de l'Église et de l'État» in Vincent Harvey et Marcel Rioux, dir., *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, p. 115-116.
50. L. Racine, *loc. cit.*, p. 284.
51. Marcel Adam, «Faut-il un journal catholique?», *Maintenant*, vol. 2, no 2 (février 1963): p. 62.
52. Jacques Grand'Maison, *loc. cit.*, p. 391.
53. Nous résumons les positions de V. Harvey, «Pour une école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 7, no 76 (avril-mai 1968): p. 99-102.

54. Voir par exemple, Louis Racine, «Église libre, école autonome», *Maintenant*, vol. 5, no 51 (mars 1966): p. 78-79 et du même auteur, «L'école unique», *Maintenant*, vol. 6, no 71 (novembre 1967): p. 337-338.
55. Il est à noter que c'est cette laïcité «ouverte» qui a récemment inspiré certaines mesures législatives de l'État québécois. Après avoir déconfessionnalisé les structures scolaires en 2000 (loi 118), l'État n'a pas cru bon ainsi d'éliminer toute trace ou référence religieuse de l'enseignement. Bien qu'il ait choisi de supprimer l'enseignement confessionnel des traditions catholique et protestante, il a plutôt opté pour l'introduction d'une approche culturelle dans l'enseignement des principales religions de l'humanité en vue de la rentrée scolaire de 2008.
56. Vincent Harvey, «De l'école confessionnelle à l'école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 10, no 110 (novembre 1971): p. 305-307 et du même auteur, «La religion à l'école: "y a rien de changé" », *Maintenant*, vol. 11, no 118 (août-septembre 1972): p. 22.
57. La droite intellectuelle accusait les catholiques progressistes de contribuer objectivement à la perte de l'Église. Pour un aperçu des positions de la droite concernant la laïcisation sous la Révolution tranquille, voir Xavier Gélinas, *La droite intellectuelle et la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2007, 381-434.