

Bulletin d'histoire politique

La laïcité chez les chrétiens de la revue *Maintenant* (1962-1974) et le débat d'aujourd'hui

Martin Roy



Volume 22, Number 3, Spring–Summer 2014

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024162ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1024162ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roy, M. (2014). La laïcité chez les chrétiens de la revue *Maintenant* (1962-1974) et le débat d'aujourd'hui. *Bulletin d'histoire politique*, 22(3), 306–317.
<https://doi.org/10.7202/1024162ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2014

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/>

La laïcité chez les chrétiens de la revue *Maintenant* (1962-1974) et le débat d'aujourd'hui

MARTIN ROY
Historien

Dans le cadre de nos recherches sur la revue chrétienne *Maintenant* (1962-1974), nous avons pu constater que les idées qu'elle défendit en matière de relations entre l'Église et l'État au plus fort de la Révolution tranquille apportent un éclairage utile au débat actuel entourant le projet de charte de laïcité proposé par le gouvernement Marois. De façon exemplaire, elles nous éclairent plus précisément sur les présupposés du modèle de laïcité ouverte qui fut déjà proposé alors par cette publication. En cela, *Maintenant*, qui, soit dit en passant, fut la propriété de l'Ordre des dominicains de 1962 à 1968, s'opposa aux partisans de la laïcité stricte, comme les jeunes intellectuels marxisants de la revue *Parti pris* (1963-1968)¹ et le Mouvement laïque de langue française (MLF), surtout à partir de 1966, année de sa radicalisation². Ces derniers mettaient l'accent sur la séparation de l'Église et de l'État ainsi que sur la neutralité religieuse de l'État: en vertu de tels principes, la sphère des institutions publiques devait être totalement exempte de toute trace de religion. La religion, à commencer par le catholicisme, devait constituer une simple affaire privée et personnelle. Comme à l'heure actuelle, un débat eut lieu alors sur le type d'aménagement laïque de la société que devait choisir la nation.

Nous voudrions ici analyser dans un premier temps ce que les intellectuels catholiques de *Maintenant* entendaient par «laïcité ouverte». Nous verrons que, de celle-ci, ils ont proposé deux variantes, à savoir, premièrement, le régime du pluralisme institutionnel et, deuxièmement, le principe d'une intégration respectueuse de l'identité chrétienne aux institutions publiques neutres et communes. Mais, dans les deux cas, leurs conceptions de la laïcité se caractérisaient, à des degrés variables selon les cas, par une vision communautariste et intégraliste de la religion (catholique). D'une part, par communautarisme, nous entendons la possibilité

pour les chrétiens (et les membres des autres familles spirituelles reconnues) de former une communauté pleinement identifiable au sein de la société globale. Cela implique une reconnaissance publique de cette communauté intermédiaire. Plus que de simples individus, les chrétiens se caractérisent par leur appartenance à une communauté de foi et de convictions qui les rassemble et les englobe. D'autre part, par intégralisme, nous entendons une vision particulière de la religion chrétienne qui attribue à cette dernière une dimension englobante³. En vertu de cette conception, la foi doit être au centre de toute la vie du fidèle, autant privée que publique, et contribuer à déterminer l'orientation globale des aspects même non directement religieux de son existence. Une lecture intégraliste de la foi ne peut envisager que le fidèle fasse totalement abstraction de sa foi et de ses exigences dans quelque circonstance que ce soit; en tout cas, la reconnaissance de l'autonomie des «réalités terrestres», bien qu'acquise depuis Vatican II, ne doit pas mener à leur affranchissement complet par rapport à l'enseignement chrétien. Aussi ne doit-on pas s'étonner que les tenants d'une telle interprétation du catholicisme ou de la religion en général voient d'un mauvais œil une conception stricte de la laïcité comme celle que proposaient par exemple les partipristes.

Pour finir, nous aimerions, à la lumière des idées de *Maintenant*, proposer une réflexion sur les implications de la laïcité ouverte dans le contexte actuel au Québec. Le point de vue défendu par la revue chrétienne peut nous éclairer, à peu de chose près, sur la logique fondamentale qui anime en soi la laïcité ouverte. Mais, bien entendu, il reste que seul le contexte, variable, décide de l'ampleur des problèmes qu'elle peut ou non occasionner.

Le régime du pluralisme institutionnel (1962-1963)

Dans un premier temps, la laïcité ouverte, telle que vue par *Maintenant*, a pris d'abord la forme vers 1962-1963 d'un régime de «pluralisme institutionnel», à la faveur duquel l'État devait proposer aux principales communautés de conviction de la société, parmi lesquels on comptait, outre les catholiques et les protestants, la minorité incroyante, des institutions particulières qui fussent conformes à leurs croyances (ou non-croyance) respectives. Les institutions publiques devaient désormais, du fait de la fin de l'unanimité religieuse de la nation (Gérard Pelletier), faire une place aux agnostiques et incroyants. Pour les chrétiens de *Maintenant* opposés à la «confessionnalité universelle», c'était une question de justice. Cependant, ils étaient opposés à la laïcisation complète des institutions publiques qui ne pouvait satisfaire à leur avis que les incroyants et léser la liberté de conscience des croyants. Le modèle de laïcité proposé accordait en effet une place centrale au principe de la liberté de conscience, au risque de

relativiser un autre principe laïque comme celui de la séparation des Églises et de l'État.

Concrètement, dans le domaine scolaire, ce modèle s'alignait sur la solution Lacoste du MLF (première manière) qui consistait à accorder aux catholiques, aux protestants et aux incroyants des écoles particulières qui correspondaient à leurs convictions respectives. Dans le domaine de l'état civil, il supposait en outre d'attribuer aux agnostiques un état civil neutre et un enregistrement confessionnel aux catholiques et aux protestants. La même règle s'appliquait également dans le domaine du mariage⁴. À bien des égards, les positions des catholiques de *Maintenant* rappelaient à l'époque celles du MLF, avant qu'il ne se convertît résolument à la laïcité stricte, en 1966. Mais cela ne signifie pas pour autant que *Maintenant* fit alors l'éloge du Mouvement, auquel on reprochait en effet ses ambiguïtés et ses tiraillements entre une aile radicale et modérée.

Ce régime du pluralisme institutionnel ne bousculait pas trop l'ordre institutionnel. L'essentiel des positions institutionnelles des Églises étaient préservées. À vrai dire, on ne faisait qu'ajouter aux réseaux institutionnels confessionnels existants, un réseau conforme aux convictions des « neutres ». Nous étions loin de la laïcité stricte et totale promue par les partipristes et à partir de 1966, par le MLF. Toutefois, il faut reconnaître qu'un tel régime supposait que le catholicisme n'avait plus le monopole exclusif de la représentation de la nation canadienne-française. Le système de l'Église-nation en sortait par conséquent passablement ébranlé, même si, concrètement, les gouvernements québécois successifs allaient choisir d'intégrer les enfants de parents agnostiques aux écoles publiques confessionnelles, tout en respectant leurs convictions, plutôt que de créer un réseau scolaire qui leur fût propre. C'est ainsi que les écoles publiques resteront formellement confessionnelles au moins jusqu'à la toute fin du XX^e siècle.

Indéniablement, le régime du pluralisme institutionnel se caractérisait par son communautarisme. On envisageait moins l'individu croyant que la communauté à laquelle il devait appartenir. C'était moins les besoins religieux des individus qu'on voulait voir satisfaits que ceux de leur communauté d'appartenance. Aussi, pour le père franciscain Jacques Croteau, le régime du pluralisme institutionnel s'écarterait du modèle de laïcité stricte défendue par l'aile radicale du MLF, trop individualiste, trop libéral :

Au fond [avec la fin de la confessionnalité scolaire et le « monisme scolaire » exigés par la tendance « extrémiste » du MLF], on sera revenu à une idée chère au vieux libéralisme, et, qui plus est, à ce qu'il contient de plus désuet. On sait que, selon la conception libérale, la plus proche des origines, l'État devait regarder la société comme une poussière d'individus. Il refusait de faire justice à l'une des aspirations les plus foncières de la personne voulant que celle-ci s'épanouisse par la création de communau-

tés diverses. [...] Le premier devoir de l'État laïque est de doter le pays d'institutions scolaires qui répondent aux désirs et aux besoins des diverses familles spirituelles [de la nation]⁵.

Outre le communautarisme qui instituait entre l'État et les individus des communautés intermédiaires, le modèle retenu alors par les catholiques de *Maintenant* s'appuyait sur des prémisses intégralistes. Ils se prononçaient en faveur d'un pluralisme institutionnel qui impliquait le maintien des institutions catholiques, dans la mesure où il permettait aux chrétiens de vivre et de témoigner de leur foi dans toutes les circonstances de leur existence. En revanche, des institutions totalement et uniformément neutres auraient eu pour effet de comprimer l'expression de la foi chrétienne et de la reléguer à la vie privée. La vie spirituelle risquait ainsi d'être fractionnée, compartimentée et réservée uniquement à des occasions spéciales, privées ou intimes. Dans les colonnes de la publication dominicaine, Guy Poisson, prêtre sulpicien, écrivait :

Elle [la séparation entre la société religieuse et politique telle que voulait l'instaurer l'aile radicale du MLF, adepte d'une laïcité intégrale] risquerait aussi de trop compartimenter, de diviser leur vie [celle des citoyens] : une vie avec des conséquences sur le plan temporel et une autre vie avec des conséquences sur le plan spirituel. L'esprit chrétien n'est pas comme un habit que l'on revêt pour certaines cérémonies et que l'on replace ensuite dans le 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 croyances⁶.

On ne saurait être plus clair sur le caractère totalisant ou englobant de la foi et sur la nécessité pour celle-ci d'éclairer toutes les dimensions de l'existence. La laïcité stricte avait ceci de mauvais qu'il contraignait les institutions à faire complètement abstraction des préceptes ou de l'esprit chrétiens.

Aussi ce modèle faisait-il craindre le pire. Soucieuse d'assurer la cohésion de la nation aux dépens des communautés intermédiaires, dont les groupes confessionnels, et de réduire l'aire sociale du religieux, la laïcité stricte constituait une menace pour la religion catholique telle qu'on se la représentait. Ce modèle risquait d'affecter le sentiment communautaire des fidèles et de limiter l'empire de la religion à la seule sphère privée et intime. En gros, le modèle des partipristes et du MLF, sitôt appliqué, devait précipiter la sécularisation des consciences et des mentalités et incidemment, entamer le pouvoir des autorités religieuses sur leurs fidèles ainsi que le caractère englobant et totalisant du catholicisme. Une religiosité « marginaliste⁷ », morcelée, compartimentée, individualisée, radicalement privatisée, menaçait de prendre forme. Le régime du pluralisme institutionnel visait à conjurer toutes ces menaces.

Une intégration respectueuse de l'identité chrétienne (1964-1974)

Mais, à compter de 1964, les catholiques de *Maintenant* s'éloignèrent de ce régime du pluralisme institutionnel et incidemment, du particularisme institutionnel catholique. Ils intentaient de plus en plus un procès contre le régime de chrétienté, c'est-à-dire de ce réseau d'institutions confessionnelles qui enserraient la société. Pour commencer, on s'en prenait à toutes les institutions temporelles chrétiennes, à l'exception de l'école catholique, à laquelle on sembla toujours tenir pendant quelque temps. Mais, en s'en prenant à l'idéal de chrétienté, ces catholiques remettaient en question le principe d'un particularisme institutionnel catholique et conséquemment, commençaient à s'ouvrir à l'idée d'une intégration de la communauté catholique à des institutions neutres et communes. Ce souci d'intégration prenait appui sur de nouveaux courants théologiques, comme les théologies de la sécularisation et le renouveau conciliaire qui reconnaissait la « juste autonomie des réalités terrestres ». L'idéal de chrétienté portait atteinte, croyait-on, à l'autonomie du temporel et du profane, qui ont leurs règles et lois propres, en même temps qu'il avait pour implication d'isoler les catholiques de l'Autre et de l'enfermer dans un « ghetto ». On critiquait également l'idéal de chrétienté parce qu'il témoignait d'une soif de pouvoir indigne de l'Évangile⁸.

Dans ces textes, le non-chrétien ou le non-catholique cessait d'être cet Autre irréductible avec lequel toute interaction, sans être interdite, devait être fortement encadrée. Il devenait plutôt ce frère avec lequel on pouvait fraterniser en vue d'une œuvre commune. En septembre 1967, le père dominicain Louis Racine pouvait écrire :

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 religieuse⁹.

Il est loisible de se demander si un tel souci d'intégration ne marquait pas une rupture avec cette inspiration intégraliste qui avait caractérisé de toute évidence le régime du pluralisme institutionnel. N'insistait-on pas sur ce qui unissait aux dépens de ce qui distinguait ? Et dès lors, n'invitait-on pas à faire abstraction de l'appartenance religieuse, facteur de discrimination et de division pour certains ? Comme nous le verrons, les positions d'un Jean Proulx en 1967 ou d'un Vincent Harvey en 1968 nous obligent à user de nuances à cet égard : l'intégration ne devait pas se faire au prix de la perte d'identité chrétienne.

Pour comprendre un tel paradoxe, nous devons prendre en considération les positions défendues en 1965 par les pères du Concile Vatican II en ma-

tière de « juste autonomie des réalités terrestres » (*Gaudium & spes*, I, 3, 36). Reconnaître l'autonomie des réalités terrestres n'était pas conçu comme une concession à une pensée extérieure à la Révélation (comme le républicanisme ou le libéralisme modernes). Au contraire, cette reconnaissance constituait une exigence même de la Révélation. Aussi ce n'était pas y être infidèle que de croire que, ayant leur consistance propre, les réalités terrestres pouvaient faire l'objet d'une entente entre les hommes par-delà les barrières confessionnelles. On pouvait être « séculier » ou « laïque » sans jamais cesser d'être « intégralement » chrétien ou sans désobéir un seul instant à la Révélation. Paradoxalement, la foi religieuse ne perdait pas ici son caractère totalisant ou englobant.

Nous le voyons, la dimension intégraliste s'atténuait certes, perdait de son exclusivisme étroit, mais ne disparaissait pas pour autant, d'autant plus que selon la même doctrine conciliaire, l'autonomie des réalités terrestres ne signifiait pas toutefois leur complète indépendance par rapport à l'esprit chrétien ou évangélique. En effet, comme le précisait la constitution pastorale, « si, par "autonomie du temporel", on veut dire que les choses 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 » (*Gaudium & spes*, I, 3, 36, 3). Les pères reconnaissaient donc dans un premier temps l'autonomie des réalités terrestres pour mieux par la suite en restreindre la portée. De la sorte, on empêchait explicitement que le profane, clos sur lui-même, ne fût fermé à toute transcendance. Après avoir marqué une certaine ouverture, on semblait fermer ici la porte à une pleine adhésion à la laïcité stricte qui requiert en effet de faire abstraction des convictions religieuses dans la sphère publique.

Aussi les intellectuels de *Maintenant* manifestaient-ils un souci d'intégrer les catholiques dans les institutions communes et neutres, mais non au prix de l'étouffement de leur propre identité croyante. Deux exemples nous permettent d'illustrer ce point de vue. D'une part, Jean Proulx écrivait en mars 1967 : « 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 cœur des institutions neutres¹⁰ ». L'intégration ne signifiait donc pas nécessairement l'étouffement de l'identité chrétienne. D'autre part, couronnement de ce souci d'intégration, le père dominicain Vincent Harvey, directeur de *Maintenant*, se prononçait, en avril 1968, à la suite du père jésuite Pierre Angers, pour la déconfessionnalisation du « dernier bastion » de la chrétienté, à savoir l'école publique. On voulait la création d'un seul réseau scolaire, commun à tous les élèves, et qui devait être neutre. Cependant, cette école neutre devait être aussi « ouverte à la pastorale des Églises¹¹ ». Du pluralisme institutionnel, on passait ainsi à une forme de pluralisme interne à l'institution neutre commune.

Par une telle vision de l'institution neutre et « ouverte », on s'opposait, moins radicalement certes qu'auparavant, à la laïcisation complète, dans la mesure où le chrétien devait avoir la possibilité de ne pas renoncer complètement à l'expression ou au témoignage de sa foi dans les institutions publiques communes. Mais, rétorquerions-nous, une institution cesse d'être vraiment neutre à partir du moment où elle permet une présence religieuse, chrétienne en l'occurrence, en son sein. N'y avait-il donc pas ici contradiction dans les termes ? En 1971, réfléchissant à une sécularisation légitime, Vincent Harvey remédiait à cette contradiction apparente : selon lui, il fallait faire une distinction entre la « sécularité » qui, de soi, n'interdit pas une ouverture d'esprit à la religion et à la transcendance, et le « sécularisme », qui « est une idéologie, une nouvelle conception du monde sans ouverture d'esprit et qui fonctionne tout comme une nouvelle religion¹² ». Aussi une institution sagement neutre et séculière ne devait pas empêcher une certaine expression du religieux, tandis que l'attitude séculariste consistait à refermer le temporel et le profane sur eux-mêmes, sans ouverture par rapport à un au-delà d'eux-mêmes. C'était toute la différence entre une laïcité « ouverte » et une laïcité « séculariste », c'est-à-dire « fermée ». Au total, bien qu'atténuée et de gauche, une inspiration intégraliste ne cessait pas d'être à la base de cet arrangement institutionnel.

Nous aurons remarqué par ailleurs qu'une certaine dimension communautariste n'était pas non plus absente de la position de Vincent Harvey puisque, en somme, l'ouverture à « la pastorale des Églises » était de toute évidence destinée aux communautés chrétiennes présentes au sein de l'école commune. Mais, comme l'intégralisme, le communautarisme perdait là aussi de sa vigueur : il n'était plus question de confier des institutions spécifiques aux diverses communautés de conviction et de les isoler par là les unes des autres, mais plutôt d'aménager un espace commun au sein duquel toutes les communautés présentes pussent exprimer ou témoigner de leur foi. La nuance avait son importance.

Le passage du pluralisme institutionnel à l'intégration respectueuse de l'identité chrétienne à la société laïque marquait, chez les intellectuels de *Maintenant*, l'atténuation d'une inclination au particularisme, à l'exclusivisme et à une forme d'intransigeance. À partir de 1964, on cherchait désormais à concilier l'intégralisme et le communautarisme avec d'autres objectifs qu'on considérait également comme nécessaires, à savoir la « sécularité » et la cohésion nationale. Jusqu'à un certain point, on reconnaissait le bien-fondé des principes de la modernité séculière et laïque. Par conséquent, les chrétiens de *Maintenant* faisaient alors preuve d'un esprit de compromis. L'intégralisme et le communautarisme perdaient alors leurs appuis ou leurs relais institutionnels pour prendre désormais un aspect davantage « informel ». Mais il n'en reste pas moins que la laïcité stricte

identifiée au « sécularisme » continuait toujours tacitement de paraître inacceptable, voire détestable.

De quelques problèmes inhérents à la laïcité ouverte

Le parcours de *Maintenant* montre que nous ne pouvons limiter la laïcité ouverte au pur déploiement des implications de la liberté de conscience. Du point de vue des organisations et militants religieux, ce modèle peut, même de nos jours, reposer sur des présupposés comme le communautarisme et l'intégralisme¹³. Dans l'esprit de ces acteurs, il s'agit en bonne partie de permettre ou d'assurer l'existence d'un « monde » ou d'une « sous-société » confessionnelle qui donne une base objective, sociale et englobante à une vision du monde religieuse. La laïcité ouverte est perçue comme visant à préserver ou à défendre au moins minimalement l'intégrité de ce « monde ». Certes, une telle intention est encore plus manifeste dans le cas du régime du pluralisme institutionnel. Il l'est moins en ce qui concerne l'autre variante de la laïcité ouverte, à savoir le modèle dit de l'intégration respectueuse de l'identité croyante. Dans un tel cas, les présupposés communautaristes et intégralistes perdent de leur intransigeance. Il convient de noter que c'est à cette variante, qui cherche à concilier l'intégration à la société globale et la sécularité avec la préservation de l'identité croyante, que songent les partisans actuels de la laïcité ouverte. Un régime de pluralisme institutionnel élargi à plusieurs confessions, même non chrétiennes, semble (pour le moment ?) exclu.

Dans la mesure où il visait à préserver, avec une intensité variable, un « monde » catholique auprès d'une population restée largement croyante, le principe même de la laïcité ouverte allait peut-être de soi dans le contexte de la Révolution tranquille. La plupart des Canadiens français gardaient ainsi leurs repères, sans pour autant attenter à la liberté de conscience des agnostiques et des incroyants. La laïcité stricte paraissait en revanche largement prématurée. Le degré de sécularisation des mentalités ne permettait pas son adoption. L'impréparation de la population l'interdisait. Adoptée et mise en application, la laïcité stricte aurait été perçue comme un « coup de force » ou une réforme venue d'en haut, sans assise populaire. Déjà, la modernisation accélérée de la société québécoise en ces années faisait perdre ses repères coutumiers à une bonne partie de la population. La complète neutralité religieuse des institutions de l'État aurait sûrement aggravé la situation.

Mais qu'en est-il de nos jours alors que le contexte a changé ? Nous ne saurions répondre de manière péremptoire à cette question. Une telle intention nous est d'autant plus interdite que la société québécoise est divisée en parts à peu près égales sur cette question. En l'occurrence, nous ne pouvons que suggérer quelques pistes de réflexion, sans plus.

Surtout, à la lumière du parcours de *Maintenant*, nous aimerions poser quelques questions aux tenants actuels de la laïcité ouverte. Si la laïcité stricte proposée risque de diviser et de mécontenter certaines couches de la population, le statu quo ainsi que la laïcité ouverte font également problème. Les inconvénients de la laïcité stricte seraient-ils plus grands que ceux de la laïcité ouverte? C'est à voir. Dans le contexte d'une diversité religieuse grandissante, un tel type de laïcité ne risque-t-il pas en effet de pulvériser la société globale en autant de petites communautés indifférentes les unes par rapport aux autres? Permettre le port de signes religieux par les agents de l'État ne contribue-t-il pas à enfermer les individus dans leur appartenance confessionnelle et à nuire à l'émergence d'une identification claire à la communauté nationale dans son ensemble? Il est des circonstances où l'invocation sans nuance de la liberté de conscience peut entraîner des effets nuisibles. Le débat n'est pas que moral. Il doit aussi tenir compte de certaines données sociologiques et politiques. Il y va du sentiment de société et de solidarité qui doit unir les diverses composantes de la société.

Et à cet inconvénient de communautarisation de la société s'ajoute le risque d'une montée des fondamentalismes qui veulent étendre par définition l'aire sociale et idéologique des religions. Ainsi, derrière l'invocation d'un principe noble, celui de la liberté de conscience, peuvent se faufiler des intentions inavouées et moins louables, sinon dangereuses. Comme nous l'avons suggéré, ne risque-t-on pas sur de telles bases d'aboutir à une forme aussi régressive de laïcité ouverte que le régime du pluralisme institutionnel qui exacerbe les dangers communautaristes et fondamentalistes. En effet, à partir du moment où il s'agit de consentir sans réserve à une pleine liberté de conscience, n'en viendrait-on pas à attribuer aux diverses communautés des institutions spécifiques? Une forme de pluralisme institutionnel ne risquerait-elle pas d'apparaître comme le seul moyen de satisfaire vraiment et entièrement les exigences religieuses de certains groupes? Ces questions doivent être posées. N'a-t-on pas, à partir de tels principes, suggéré au gouvernement ontarien de permettre l'application de la *charia* en matière matrimoniale? Les présupposés intégralistes et communautaristes de la laïcité ouverte sont à l'heure actuelle comme neutralisées ou atténuées, mais rien n'interdit de penser qu'ils puissent reprendre de la vigueur et paver la voie à une forme de pluralisme institutionnel.

Seule une laïcité claire et stricte permettrait de fermer définitivement la porte à une telle issue en invitant les religions à renoncer à leur dimension trop étroitement totalisante ou exclusiviste et à accepter l'existence d'espaces de neutralité où tous les hommes, abstraction faite de leurs convictions métaphysiques, peuvent se rejoindre et dialoguer sur une base séculière et rationnelle, c'est-à-dire selon l'esprit rassembleur de l'humanisme

laïque. Plutôt que de se recroqueviller sur leurs différences et sur leur communauté convictionnelle, les croyants seront ainsi amenés à s'ouvrir à l'Autre, à voir en lui un semblable et à s'identifier à la société globale. Or, le port de symboles religieux dans les institutions de l'État sert à marquer une différence irréductible et à isoler de l'Autre. Il signifie en outre le refus obstiné de contenir ou réfréner ses allégeances religieuses particulières au sein d'institutions pourtant publiques et communes. Les religions tendent, par leur dimension totalisante et englobante, à diviser les hommes en petites chapelles exclusives et irréductibles. Seule une laïcité stricte, en supprimant de façon conséquente le religieux de la sphère publique, permettra de neutraliser ces propensions nocives des religions et conséquemment, de les moderniser, c'est-à-dire de les rendre conciliables avec l'esprit de l'humanisme laïque que suppose toute laïcité stricte (ou républicaine)¹⁴.

Conclusion

Le parcours de *Maintenant* nous aide à comprendre les présupposés intégralistes et communautaristes de la laïcité ouverte. La logique profonde – et «philoreligieuse» – du modèle demeure la même. Certes, la variante de «l'intégration respectueuse» proposée à partir de 1964 environ par les intellectuels de *Maintenant* ainsi que le modèle actuel de laïcité ouverte atténuent ces présupposés intégralistes et communautaristes. Mais de tels principes continuent d'être présents virtuellement, et force est d'admettre qu'ils comportent des désavantages qui sont loin d'être anodins, surtout dans un contexte marqué par une diversité religieuse grandissante et la présence de certains éléments fondamentalistes déterminés. Une communautarisation de la société et conséquemment, une montée des fondamentalismes seraient de l'ordre du possible. Le modèle de la laïcité stricte, comme remède à de tels inconvénients et en tant qu'il repose sur un humanisme généreux, mérite donc sérieusement d'être considéré. La question est de savoir si, compte tenu de l'état de la société, il présente des inconvénients moins graves que l'autre modèle.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Voir mon article dans ce numéro du *Bulletin d'histoire politique*, «Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti Pris* (1963-1968)».
2. Voir Nicolas Tessier, *Le Mouvement laïque de langue française: laïcité et identité québécoise dans les années 1960*, Mémoire de maîtrise en histoire (UQAM), 2008.
3. L'intégralisme est une forme de psychologie religieuse de nature unitaire, dans la mesure où la foi religieuse vient informer tous les aspects de l'existence, même profanes. Pour une présentation de l'intégralisme, voir Jean-Marie Donegani, *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. 21. Nous ne saurions croire par là, cependant, que toutes les variantes de l'intégralisme sont hostiles à la modernité. Il est en effet un intégralisme de gauche soucieux de se rapprocher de la modernité séculière et laïque. Nous verrons que, vers la fin de la décennie 1960, les intellectuels de *Maintenant* défendirent des positions qui s'inscrivaient dans la logique d'un intégralisme de gauche.

4. Voir Joseph-Marie Parent, «L'Église et le mariage civil», *Maintenant*, vol. 2, n° 13, janvier 1963, p. 21 et Guy Poisson, «Confessionnalité et liberté?», *Maintenant*, vol. 2, n° 13, janvier 1963, p. 19-20.
5. Voir Jacques Croteau, «Les exigences laïques du pluralisme», *Maintenant*, vol. 1, n° 9, septembre 1962, p. 290. L'expression de «pluralisme institutionnel» nous vient de cet auteur, qui l'appliquait précisément au domaine scolaire.
6. Voir Guy Poisson, «Confessionnalité ou liberté?», *Loc. cit.*, p. 20.
7. Le marginalisme religieux constitue une autre forme de religiosité, à l'opposé de l'intégralisme. La foi religieuse y constitue ici une dimension parmi d'autres de l'individu qui cohabite sans communication avec d'autres aspects de son existence. Le marginalisme loge à l'enseigne du pluralisme et de la spécialisation là où l'intégralisme se veut unitaire. Voir Jean-Marie Donegani, *op. cit.*, p. 21-22.
8. Pour un compte rendu détaillé de la critique du régime de chrétienté par les intellectuels de *Maintenant*, voir le chapitre 5 intitulé «Sortie de la chrétienté et laïcité ouverte» de mon ouvrage *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la «mise à jour» du catholicisme québécois*, Québec, PUL, 2012, p. 112-125.
9. Voir Louis Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69, septembre 1967, p. 282.
10. Voir Jean Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, n° 63, mars 1967, p. 105.
11. Voir Vincent Harvey, «Pour une école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 7, n° 76, avril-mai 1968, p. 99-102. Le même auteur, à la tête de la revue, réitéra plus tard cette position dans «De l'école confessionnelle à l'école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 10, n° 110, novembre 1971, p. 305-307 et dans «La religion à l'école: «y a rien de changé»», *Maintenant*, vol. 11, n° 118, août-septembre 1972, p. 22.
12. Voir Vincent Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», *Maintenant*, vol. 10, n° 105, avril 1971, p. 118.
13. Dans un petit ouvrage paru récemment, le théologien dominicain Bruno Demers vante les mérites de la laïcité ouverte et critique fortement la laïcité stricte à qui il reproche de vouloir privatiser les religions. Pour cet auteur, cela est inacceptable, compte tenu du caractère social et communautaire des religions. Selon lui, vivre sa religion suppose de pouvoir exprimer sa foi en toutes circonstances – et jamais de la contenir. Les présumés intégralistes de cette position sont assez évidents. Voir Bruno Demers et Yvan Lamonde, *Quelle laïcité?*, Montréal, Médiaspaul, 2013. Dans ce même ouvrage, l'historien Yvan Lamonde défend le point de vue de la laïcité stricte. Nous reconnaissons avoir dans l'ensemble une convergence de vues avec cet auteur pour ce qui est des inconvénients que représente la laïcité ouverte dans le contexte social actuel.

14. Nous ne voulons pas stigmatiser les pratiquants de la religion islamique en particulier, bien que ce soit un fait irrécusable que le danger fondamentaliste émane surtout de certains groupes musulmans qui couvrent leurs intentions secrètes du voile de la démocratie et de la liberté de conscience. Nous ne dirons pas que cette religion est en soi « irréformable » : le catholicisme apparut aussi au XIX^e siècle et même au début du XX^e comme une religion fortement obscurantiste et antimoderniste, et pourtant, il a bien fini par se moderniser (Vatican II) sous la pression de la civilisation moderne. Mais l'islam se modernisera difficilement si on laisse les choses en l'état, ce que semble consacrer la laïcité ouverte. Une laïcité stricte constitue en revanche une excellente façon de réduire ou de supprimer le caractère par trop englobant et totalisant d'un certain islam.