

le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?

questions posées à nos pratiques

sous la direction de
jean-claude petit et jean-claude breton

40

héritage et projet

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION

**André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier**

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture : un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines ; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE et PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

***LE CHRISTIANISME D'ICI
A-T-IL UN AVENIR?***

**QUESTIONS POSÉES À NOS
PRATIQUES**

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (1987: Montréal, Québec)

Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?: actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, Montréal, 23-25 octobre 1987

(Héritage et projet; 40)

ISBN 2-7621-1427-6

I. Christianisme — Québec (Province) — Congrès. 2. Église catholique — Québec (Province) — Congrès. I. Petit, Jean-Claude, 1943- . II. Breton, Jean-Claude, 1941- . III. Titre. IV. Collection.

BR575.Q8S62 1988

277.14

C88-096344-1

Composition et mise en page: Helvétigraf inc., Québec.

Achévé d'imprimer au Cap Saint-Ignace, aux Ateliers graphiques Marc Veilleux Inc., le 9 septembre 1988, pour le compte des Éditions Fides.

Dépôt légal: 3^e trimestre 1988, Bibliothèque nationale du Québec.

© La Corporation des Éditions Fides.

LE CHRISTIANISME D'ICI A-T-IL UN AVENIR?

QUESTIONS POSÉES À NOS PRATIQUES

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal du 23 au 25 octobre 1987

Publié sous la direction de Jean-Claude Petit
et de Jean-Claude Breton

HÉRITAGE ET PROJET

40

fidēs

Avant-propos

Notre christianisme est-il épuisé?
A-t-il encore un avenir?

Il faut être naïf pour penser que cette question ne se pose pas. Certes, il apparaît difficile, peut-être impossible, de dire quand le phénomène a commencé de s'imposer. Il est peut-être plus difficile encore de dire avec précision dans quelle direction il s'est vraiment engagé. Mais une chose au moins saute aux yeux de quiconque veut bien regarder : le christianisme ne se voit plus reconnaître de fait chez nous la pertinence religieuse, sociale, politique, qu'il paraissait bien avoir il y a quelques décennies encore. En fait, il ne semble pas que le phénomène soit propre au Québec, ni même à l'Amérique, mais paraît bien caractériser le monde occidental en son entier.

Est-ce un *déplacement*? Le mot, en tout cas, semble approprié si l'on considère la question sous un angle démographique : en termes de population, c'est en Asie et, finalement, dans l'hémisphère sud qu'il y a désormais le plus grand nombre de chrétiens, alors que dans les sociétés occidentales leur proportion diminue progressivement.

Peut-être s'agit-il d'un *retrait*, d'un *effacement*? Ce retrait serait-il le signe d'un épuisement? Qui pourrait dire alors qu'il ne serait que provisoire? Toujours est-il que nos sociétés ne se structurent plus en référence à des réalités religieuses. Les priorités sociales, culturelles, politiques, ne s'expriment plus dans des discours où la dimension non seulement chrétienne mais simplement religieuse, en un sens large, aurait quelque influence. La sensibilité ou la « culture » religieuse elle-même s'est comme brusquement déchristianisée (le fut-elle jamais?): les gnoses les plus fantaisistes, les pratiques religieuses les plus étrangères au christianisme occidental envahissent avec une facilité déconcertante les milieux les plus divers, et les plus reculés, du pays. Et lorsqu'il se fait entendre sur la place publique, le discours chrétien ou bien ne rencontre qu'indifférence, ou bien se voit assimilé à un discours semblable à tous les autres, dont l'autorité se mesure à la pertinence et à la force des arguments qu'il met en œuvre, ou encore

se fait rabrouer et enjoindre de retourner au plus tôt au monde, finalement privé, d'où il est issu !

Sous plusieurs aspects, cette question est d'ordre sociologique. Elle peut être posée d'une manière féconde avec les ressources actuelles des sciences humaines, comme l'ont fait d'ailleurs récemment les travaux de Danielle Hervieux-Léger et Marcel Gauchet pour ne nommer que ceux-là. Mais c'est évidemment aussi une question théologique fort complexe dans laquelle nous devons apprendre à mieux articuler certaines distinctions fondamentales : la foi n'est pas le christianisme et celui-ci n'est pas l'Église et l'Église ne s'épuise pas dans l'institution bien qu'elle n'existe pas sans elle, etc. Reconnaissons que le concept de christianisme n'est pas toujours très clairement défini, et il est bien évident que son usage ici n'est pas toujours rigoureux. Il n'est pas tout à fait l'équivalent de celui de chrétienté, peut-être devrait-il même être toujours qualifié, selon les époques, ou les aires culturelles ou confessionnelles : le christianisme québécois est peut-être plus fondamentalement différent qu'on ne le pense du christianisme allemand du nord, etc. Il y aurait ainsi *des* christianismes.

C'est dans ce terrain encore largement en friche que s'engagent les interventions qui suivent. Alors que le sol lui-même est encore instable et que les outils pour interpréter ce mouvement ne sont pas vraiment au point, lorsqu'ils ne font pas tout simplement défaut, elles prennent le risque de poser quelques questions qui pourraient, par l'espace qu'elles ouvrent, permettre d'y voir un peu plus clair ; elles prennent le risque de proposer des analyses de certaines pratiques qui paraissaient, jusqu'à il y a peu, être plutôt des facteurs de stabilité et de pertinence dans la communauté ; elles prennent le risque de la critique, en interrogeant ceux qui, avant elles, avaient aussi pris le risque de proposer leur analyse.

On peut comprendre le christianisme comme un ensemble de pratiques et d'interventions issues de l'appartenance croyante à la tradition de Jésus Christ et qui ont trouvé au cours des âges une figure institutionnelle qui a contribué à structurer la société. Au moment où celle-ci se transforme et que ces pratiques ne paraissent plus jouer un rôle déterminant dans cette restructuration, il est tout à fait normal que le regard se tourne vers elles. Et dans la mesure où elles interprétaient un rapport particulier à l'exigence chrétienne, n'est-il pas compréhensible aussi que la question surgisse, inquiétante, de savoir si les exigences de transformation n'ont pas épuisé leur fécondité ? La source est-elle tarie ? Ou les conduites laissent-elles l'eau s'échapper ? Ou n'avons-nous tout simplement plus soif de cette eau ?

On cherchera en vain des réponses à ces questions dans les pages qui suivent, des réponses solides, éprouvées, qui feraient facilement consensus. De telles réponses n'existent pas. Le lecteur attentif ne devrait toutefois pas sortir déçu de s'être exposé au questionnement proposé, au contraire. C'est même au cœur d'une question bien posée que niche le plus souvent une réponse féconde, de celles qui font encore avancer, qui font nous interroger à notre tour, parce qu'elles nous gardent au plus près de ce qui est vraiment en question. C'est à cette tâche d'interrogation que ces textes s'attellent, à ras de sol. Car, ici aussi, à l'instar des hommes de Galilée, à quoi nous servirait-il de « regarder le ciel » ? (Actes 1:11)

I

DES QUESTIONS

Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?

Jacques Grand'Maison

Introduction : une problématique, une perspective d'avenir

Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Il y a quelques années à peine, on formulait différemment la question : « L'Église d'ici a-t-elle un avenir? ». Et plus récemment, une équipe de recherche dont je faisais partie s'interrogeait sur la situation et l'avenir du catholicisme québécois. Comment ne pas déjà souligner que des écarts, des déplacements importants se sont produits au sein de notre propre monde religieux et plus spécifiquement de notre identité chrétienne historique.

La séquence de déplacements : chrétienté, Église, catholicisme, christianisme mériterait une investigation intéressante et peut-être féconde dans la perspective de la question soulevée par notre congrès de théologie. Mais je ne suis pas sûr que cet angle d'approche soit le plus important dans le tournant actuel. Livré à sa seule logique, il se prêterait au reflux d'un vieux réflexe de chrétienté. Celui de penser qu'on peut définir l'identité chrétienne sans altérité, sans distanciation, sans écart ni médiation critique. À ce chapitre, la tentation « fusionnelle » de plusieurs mouvements religieux, de plusieurs spiritualités modernes ou post-modernes n'est pas étrangère à une mentalité de chrétienté et à ses confusions, à sa nomenclature impérialement religieuse, ou encore à cet univers religieux englobant tel que défini par M. Gauchet. Même dans certaines façons de traiter de la communauté chrétienne, de la condition baptismale, de la morale, de l'engagement politique, et de la foi elle-même, on peut se prêter à des adéquations, à des raccourcis, à des courts-circuits qui gommant l'inévitable distance et les nécessaires médiations pour penser et vivre l'identité chrétienne d'une part et, d'autre part, sa radicale altérité.

Paul Valadier disait récemment : « C'est parce que la foi vit et s'affermir dans la confrontation à un autre, qu'il faut lutter contre les replis de l'Église sur elle-même et se méfier des voix qui appellent

à retrouver par soi-même son identité... À rencontrer son autre, même hostile, à entendre sa critique, la foi chrétienne découvre des virtualités cachées dans ses propres sources »¹

Du coup, c'est suggérer qu'un écart comme celui de la sécularisation peut être une sorte de grâce historique pour nous chrétiens d'ici, particulièrement en relation avec notre propre histoire, notre propre contexte culturel, politique et religieux. Après un court moment de réflexion théologique sur la sécularisation, nous avons vite centré notre attention sur les phénomènes du retour du religieux qui nous ramenaient à des paysages plus familiers. Avec un certain recul, nous pouvons nous demander si nous n'avons pas des raisons plus impérieuses, surtout au Québec, d'approfondir l'intelligence chrétienne et pastorale de l'impact de la sécularisation, des écarts que celle-ci a produits, des multiples et complexes défis d'avenir qu'elle entraîne, des profonds renouvellements de la foi, de l'Église et de la pratique pastorale qu'elle appelle.

Nous venons d'une expérience historique de chrétienté, de non-écart, où nous ne savions pas trop si nous étions catholiques parce que canadiens-français ou canadiens-français parce que catholiques, où il y avait confusion entre Église et société. Je sais qu'il y aurait ici bien des nuances à apporter. Mais au plan phénoménologique de la conscience individuelle et collective, je crois que ce constat d'un héritage de non-écart a une grande part de vérité historique. Je tiens à souligner que cette expérience est encore toute proche dans les esprits et qu'elle réapparaît sous des formes déguisées, souvent inconscientes, même dans des aires idéologiques laïques où il n'y a pas plus d'écart qu'autrefois. Certains laïcistes ressemblent sous ce chapitre aux confessionnalistes. Un certain néo-nationalisme a été vécu sous ce même mode. Plusieurs idéologies, jusqu'aux plus récentes chez nous, ont tendance à prendre pareille tournure. Comme le naturel, chassez l'histoire sans approfondissement critique, elle reviendra au galop! Il n'est point d'héritage qui n'exige d'être décanté. Ignorer, par exemple, les erreurs du passé, c'est se condamner à les répéter, comme le disait si souvent Hegel.

La problématique que je vais explorer se situe dans cette foulée critique. Il s'agit d'une problématique, parmi d'autres possibles, marquée d'un pari d'interprétation. Comment faire autrement, surtout quand on tente d'anticiper l'avenir! Voici donc le premier volet de mon hypothèse de travail :

1. PAUL VALADIER, *L'Église en procès*, Paris, Calmann-Levy, 1987.

Se pourrait-il que les écarts produits par la sécularisation chez nous soient un des principaux lieux critiques et prophétiques pour repenser notre identité-altérité chrétienne historique au présent comme au futur, et pour lever les pièges de cette récurrence régressive d'un héritage de non-écart que je viens d'évoquer.

Cette prise de distance n'est pas seulement souhaitable, mais elle est nécessaire, autant pour notre propre liberté et notre fécondité que pour le respect et l'accueil de ce qui ne vient pas de nous. Pareil écart est bénéfique à plusieurs autres titres.

L'Esprit Saint n'est pas enfermé dans nos frontières religieuses. Que de fois dans l'histoire du salut n'a-t-il pas ré-ouvert le projet religieux en passant par des événements, des changements, des médiations, des acteurs non religieux? Exodes et passages de Dieu ont souvent emprunté des chemins d'exil du religieux institué. Et les croyants ont toujours eu peine à discerner cette économie du salut quand elle les touchait eux-mêmes dans leur propre histoire personnelle et collective. Ici, au Québec, nos réflexes de chrétienté ne cessent de refluer sous de nouvelles formes. J'essaierai d'étayer ce constat et d'en montrer la gravité.

À un autre titre, les écarts de la sécularisation peuvent permettre au christianisme d'ici de jouer des rôles de médiation dont je voudrais montrer l'importance et la pertinence dans le deuxième volet de cet exposé.

Encore ici, mon hypothèse se fonde dans l'économie chrétienne elle-même. Comme l'a si bien montré Marie Balmory, Grosjean et bien d'autres, le Dieu des prophètes et de Jésus s'est révélé et a agi comme un tiers libérateur dans les rapports entre les êtres humains, dans les grandes dualités de la vie et de l'histoire. N'est-ce pas déjà signifier une tâche cruciale du christianisme? Peut-il la remplir avec une logique de pouvoir, ou dans des pratiques fusionnelles de religion-société, ou encore dans des positions historiques qui font de l'Église un monde en soi, un système enroulé sur lui-même, une culture substitutive, selon le modèle ecclésial tridentin qui, même après Vatican II, continue de s'imposer en tant de milieux catholiques, chez nous et ailleurs sur les cinq continents, et aussi à Rome évidemment.

Cette critique ne dit encore rien des rôles de médiation comme tels. Je devrai donc les identifier et les préciser. Il en sera de même des nécessaires clarifications du terme *médiation* qui risque de se prêter à bien des confusions. Je pense, par exemple, à une interprétation réductionniste de la médiation conçue en termes d'arbitrage. Jésus lui-même a vite écarté ce piège.

Disons, pour le moment, qu'il n'y a pas de médiation dans une pensée et dans une pratique qui gommant au départ tout écart. Habermas dans les sciences humaines, Chauvet en théologie, nous rappellent qu'il n'y a pas de véritable pratique qui ne soit médiatisée.

Dans l'économie chrétienne, dans sa sacramentalité constitutive, il y a toujours un ordre symbolique médiateur, comme d'ailleurs dans tout dialogue humain. Sinon, les interlocuteurs ne pourraient se comprendre. Dieu, dans sa Révélation, dans sa communication avec l'humanité, a forcément emprunté ces médiations du langage, de la symbolique, de la culture. Les déplacements dans l'histoire du salut, se sont exprimés à travers les transmutations symboliques et historico-culturelles.

Ce ne sont pas là de pures considérations savantes étrangères aux défis concrets du christianisme d'ici. Je me dois de m'y attarder un moment. Car l'analyse culturelle est souvent le parent pauvre de nos théologies et de nos pastorales, de nos discours et de nos pratiques. Le discours « moral » officiel en est un des nombreux exemples, source des plus graves contentieux de la société sécularisée. Mais ma préoccupation, ici, est beaucoup plus large et, en même temps, plus arrimée à notre propre contexte historique où les changements culturels ont joué un rôle crucial dans tous les domaines.

Depuis mon temps de collègue où la J.E.C. développait une autre intelligence chrétienne à même des orientations culturelles autres que celles du système d'éducation de l'époque, les changements culturels, chez nous, n'ont jamais cessé d'être le lieu médiatique, symbolique, le plus déterminant non seulement comme distance critique sur l'héritage historico-religieux reçu, mais aussi comme inspirateur de nouvelles pratiques. Les médiations et les créateurs culturels chez nous ont eu plus d'impact que les acteurs sociaux et politiques.

Même en pleine décennie « économiste » comme celle des années 80, ce sont encore les orientations culturelles des modes de vie qui marquent les comportements individuels et collectifs, même dans les luttes et enjeux du pain ou du travail. Quand je reprends le fil des ouvrages que j'ai publiés, je constate que je n'ai cessé de rencontrer des changements culturels qui me forçaient de réviser constamment mes problématiques sociales et politiques, pastorales et théologiques. Mon propre bilan est dérisoire par rapport à la profondeur de ce défi des médiations chrétiennes en dialectique avec des médiations culturelles à la fois critiques et innovatrices. Le bilan du christianisme d'ici en la matière n'est pas plus rutilant, loin de là. L'exposé qui va suivre témoignera de mes propres carences face à cette problématique historique et aux réponses qu'elle appelle. Au plan culturel, le christia-

nisme d'ici est-il vraiment dans le coup? Peut-être y a-t-il quelques pistes d'avenir en train de s'ouvrir. Voyons voir! Mais pas avant de sonder le premier tandem critique: « Non-écarts » et « écarts ».

I. ÉCARTS CRITIQUES ET PROPHÉTIQUES

Second regard sur les « non-écarts »

Notre propre expérience historique nous invite à débusquer et à décrypter d'abord les expériences contemporaines les plus significatives de nos réflexes de non-écart. Je dis réflexe pour bien marquer toute la part d'inconscient qui s'y glisse. Je voudrais jeter ici des coups de sonde tant dans notre monde religieux que dans les aires séculières des dernières décennies.

Il y a eu, au cours des années 50, chez nous, une attention assez aiguisée aux écarts entre notre société et notre Église de chrétienté d'une part, et d'autre part, une modernité urbaine, technique, industrielle qui s'affirmait comme « l'autrement » qui devait remplacer ce que symbolisait très bien le paradigme idéologico-mythique: l'agriculturisme, le cléricanisme et le corporatisme et le messianisme bien arimés à un ultramontanisme de légitimation ecclésiale et internationale. Un laïc chrétien qui se démarquait de la chrétienté a joué un rôle indéniable dans cet éveil. Arrivent, en 60, deux événements que nous ne pouvons pas ne pas confronter l'un à l'autre: celui de la Révolution tranquille et celui du concile Vatican II. Au moment où émergeait ici une société séculière sujette d'elle-même, pour reprendre une expression de Gauchet, tout le monde pastoral d'ici concentrait son attention sur le « d'abord l'Église ».

Bien sûr, un phénomène comme la sécularisation n'était pas étranger à nos préoccupations; il était question de présence chrétienne et ecclésiale dans ce nouveau monde sécularisé. Mais en pratique, chez nous, la foulée conciliaire et post-conciliaire s'est vécue plus à partir de Vatican II que du dedans des défis internes à la nouvelle société séculière en train de bâtir ses structures et ses orientations. Presque toutes les aires « déconfessionnalisées » ont été délaissées, comme si on ne savait pas ni le quoi ni le comment d'un témoignage chrétien, d'une évangélisation sur des terrains séculiers qu'on ne contrôle plus.

Les sessions de recyclage de l'époque étaient consacrées surtout à marquer les changements de notre univers religieux comme tel, les déplacements internes de l'ecclésiologie, la redéfinition des ministères. Il s'agissait de bien comprendre et assimiler les textes conciliaires.

Et cet « autre » bien concret de notre propre sécularisation y était peu confronté. Certes, on parlait d'évangélisation ascendante, mais qui en faisait? Certains milieux catéchétiques, par exemple.

Mais, au bilan, pendant un bon moment, nous avons multiplié conciles et synodes diocésains, paroissiaux, catéchétiques, liturgiques, bibliques. On a peu analysé, même à la Commission Dumont, le refoulement, la crise et l'éclatement de l'Action catholique, et le départ des « engagés temporels » à ce moment là. Leur vision d'une Église du dedans des milieux humains de la cité s'est trouvée effectivement marginalisée. Les principaux investissements se faisaient ailleurs: Restauration du temple, comme après l'Exil d'Israël. On s'acheminait ainsi vers une situation où la voix publique de l'Église sur certains défis de la cité se réduisait aux discours des Évêques, souvent rythmés par les synodes romains subséquents. Dans un tel contexte, le rapport Dumont ne pouvait connaître d'autre sort que d'être « tabletté ». Le repli sur le temple n'a fait que s'accroître par la suite. On n'a qu'à penser à l'énorme concentration des énergies ecclésiales sur la pastorale des sacrements, souvent vécue, conçue et pratiquée sans l'économie d'évangélisation qui lui est constitutive, sans les enracinements corporels, culturels, séculiers qu'exige cette même économie. Et que dire des renouveaux religieux mystiques dont les tendances fusionnelles tiennent de ce non-écart que j'ai défini plus haut. Il y a aussi ces nombreux débats internes de statuts ecclésiaux qui renforcent l'introversion. Dans une recherche récente sur l'évolution des ministères au Québec, Paul Tremblay notait le peu de place accordée à la mission hors des terrains proprement religieux. Nos divers discours sur les laïcs à l'occasion du dernier synode (1987) me rappellent la boutade de Newman: *The Church looks foolish without the laity*. Propos d'une rare actualité si l'on entend par « laity » une expérience d'Église où la sécularité est partie constitutive et cela jusque dans sa sacramentalité, bien au-delà des statuts dans l'organisation ecclésiale. Je dis constitutive mais à l'intérieur d'une économie où il y a distanciation, tensions et médiations entre Royaume et histoire, entre Royaume, Église et monde, entre cette Église d'ici et cette société d'ici.

Vous me permettrez de faire état de mon propre cheminement socio-pastoral pour pousser plus loin cette analyse des jeux historiques de non-écarts et d'écarts qui se sont joués chez nous depuis quelques décennies. Encore récemment, j'applaudissais au fond de moi quand je lisais le témoignage de François Hébert, directeur de la revue québécoise *Liberté*, professeur d'université, critique et romancier, et agnostique à ce que je sache. Il écrivait ceci:

On n'en finit plus de perdre notre langue, mais notre religion, elle? Y a-t-il seulement un mouvement pour la sauver? Les tenants de la modernité n'ont pas réfléchi deux secondes à ce qu'ils rejetaient... Sans être passésistes, vérifions ce que nous aurions perdu au change... la religion, après tout, c'était notre cohérence sociale, notre commune croyance comme le sont les lois et la langue... » (*La Presse*, 13 juin 1987)

Je ne m'en vais pas faire une longue exégèse de ce texte révélateur de bien des choses. Je retiens surtout ma propre réception de ce témoignage-diagnostic au moment de la lecture de ce texte. Spontanément, je levai mon drapeau après tant de mes humiliations catholiques des dernières décennies. Mais n'y a-t-il pas là-dessous un retour du non-écart qui vient du dehors de l'Église et qui s'ajoute à une certaine restauration de l'Ordre catholique moral qui nous atteint ici comme ailleurs? Le jésuite Raymond Bourgault est encore plus incisif quand il affirme que l'expérience historique religieuse de la chrétienté structure encore l'inconscient collectif des Québécois. Pouvons-nous miser l'avenir sur ces assises? Mais n'anticipons pas. Il y a là un débat qui se prolonge jusque dans nos profondeurs intimes. J'en sais quelque chose dans ma propre expérience. Après avoir été très impliqué dans des luttes sociales de mon milieu, dans des opérations de relance socio-économique, de rénovation urbaine, de développement régional, de nouveaux projets industriels comme Tricofil, j'ai été pressé d'accepter tour à tour des candidatures à l'échevinage, à la mairie, au NPD fédéral, au Parti québécois. Ma conscience critique traçait, dans mon refus, des seuils-critiques, des écarts à ne pas gommer, pour éviter des confusions du religieux et du politique qui ont été plutôt désastreuses dans notre histoire, et cela jusqu'au sommet de la confusion du duplessisme. Duplessis disait en 1949, précisément au temps de la fameuse grève d'Asbestos: « Le problème n'est pas de réformer, mais de rétablir l'ordre. Les inventions modernes n'ont pas changé un seul grand principe. Le soleil se lève toujours à l'Est. La tradition et la morale restent les mêmes. » (*Le Devoir*, 9 juin 1949)

Bien sûr, je ne songeais pas, en l'occurrence, à ce genre de non-écart et de confusion. Mais mon débat intérieur n'était pas étranger à la problématique plus large qui s'y cache. Dans un ouvrage intitulé: *Une foi ensouchée dans ce pays*², j'ai dit clairement, à la suite de Paul Ricœur: « La communauté qui transmet les grands symboles de la foi ne doit pas être la même que celle qui fait des choix politiques ». Je n'allais donc pas, en mêlant les statuts prêtre-député, lami-

2. J. GRAND-MAISON, *Une foi ensouchée dans ce pays*, Montréal, Leméac, 1979.

ner cette distance exigée tout autant par le christianisme lui-même que par la sécularisation historique. Et pourtant, dans ce même ouvrage je transposais mon débat intérieur hors de moi, en particulier sur le dos des évêques que j'accusais d'abstentionisme. Cet abstentionisme, leur disais-je, est typique du pouvoir clérical qui ménage ses arrières pour se ranger du côté du plus fort, après les luttes risquées par d'autres. À ce moment-là, ce n'était plus rentable religieusement d'être nationaliste. Eh quoi! comment oublier tout d'un coup que l'Église d'ici a joué un rôle capital, malgré bien des travers et ambiguïtés, dans la naissance et la maturation de notre peuple? N'y avait-il pas une esquivé inavouée dans la position des évêques qui se résumait ainsi: « faites votre choix, nous nous en accommoderons. » Et de là mon reproche sur leur silence alors qu'ils auraient pu au moins risquer une interpellation du genre de celle-ci: Un peuple qui ne prend plus au sérieux l'histoire qui l'a fait, les conditions profondes qui lui ont permis de naître et de grandir, un peuple qui n'accepte pas le moindre risque pour son propre avenir peut se dégrader rapidement...

Et pourtant moi-même je prenais une décision où je discernais qu'il faut maintenir un écart pour assurer tout autant l'altérité chrétienne que l'autonomie politique séculière. Preuve que toute chose doit être éprouvée au feu d'une conscience située et des pratiques concrètes de sa vie.

Mais ce réflexe de chrétienté, de non-écart, ne cesse de refluer en moi, et en plusieurs catholiques d'ici. Puis-je poser la question de l'avenir du christianisme d'ici sans celle de l'avenir tout court de mon peuple, de ma société? Un peuple et une société plus que fragiles, une jeunesse bloquée, qui vivent au fond d'eux-mêmes de profondes inquiétudes face à leur futur, angoisse qui s'ajoute à celle d'un monde occidental, et aussi d'une situation historique planétaire qui arrivent à des limites critiques sur tant de terrains à la fois. Allons-nous, nous les chrétiens, poursuivre des projets de communauté chrétienne en marge de milieux humains défaits, en quête de nouvelles solidarités? Allons-nous bâtir une Église consolante pour compenser une cité désolante? Mais toujours se profile derrière la résurgence du lien plus ou moins obligé entre notre peuple et notre Église, comme deux appartenances inséparables pour nous catholiques québécois ou Québécois catholiques, francophones de souche.

Dans quelle mesure ce réflexe nous empêche-t-il d'aller jusqu'au bout de l'examen approfondi des écarts qui se sont produits et où logent peut-être les plus importants ferments de l'avenir. Faut-il mettre les points sur les i? Dans la question de la confessionnalité scolaire, dans

les pratiques pastorales des grands rites de passage encore largement diffusés chez nous : le baptême, la profession de foi, le mariage, les funérailles, dans le discours moral et assez souvent dans le discours social de l'Église officielle, il y a ce va de soi historique que Colette Moreux qualifiait en ces termes : Une Église qui a été et veut être encore le langage unique et décisif de la société, langage hypostasié souvent sans médiation critique au nom de Dieu ou de la Vérité absolue³.

Plutôt que se croire la Parole, accepter d'être une parole, pour reprendre une expression heureuse de Paul VI dans sa fameuse lettre au Cardinal Roy, dans laquelle le pape tient un discours conscient du risque de Dieu lui-même dans sa Révélation qui est historiquement une parole parmi d'autres dans le vaste éventail des religions, des cultures, des sociétés. Condition aussi, pour que s'expriment l'écart de l'altérité chrétienne et aussi les autres identités et altérités des sujets historiques. Faut-il insister encore, la chrétienté chez nous qui ne permettait pas ces écarts était encore triomphante, il y a moins de trois décennies. On s'étonne de la rupture abrupte des années 60, on s'étonne de l'éloignement radical et massif des forces historiques de notre modernité séculière ; pourtant, cela remonte à une longue histoire d'emmêlement qui devait être dénouée. Nous savons aujourd'hui ce qu'il en coûte à l'Église lorsqu'elle se confond avec la société, lorsque la société se confond avec elle. Oui, nous savons cela ici. Nous savons identifier les nouvelles confusions qui se font ailleurs : *moral majority*, *intégrisme islamique*, toutes les versions gnostiques anciennes ou nouvelles, et aussi ces religions séculières que sont certaines idéologies politiques monistes et globalisantes : pureté marxiste, pureté néo-libéraliste, pureté nationaliste, et aussi ces systèmes qui n'ont comme idéologie que leur fonctionnement, selon l'expression d'Habermas. Nous pensons nous être libérés de tout cela, avec une conscience plus vive de l'altérité chrétienne et de la légitimité de l'autonomie séculière. Est-ce si sûr ?

Nous affirmons, non sans raison, que la sécularisation est un des fruits de la tradition judéo-chrétienne qui a désacralisé la nature, défatalisé l'aventure humaine, libéré l'initiative historique, reconnu progressivement l'autonomie de la conscience et de la cité, dégagé la rationalité nécessaire aux révolutions scientifiques et technologiques. Mais nous passons vite sur le fait historique majeur de la moder-

3. COLETTE MOREUX, *Idéologies religieuses et pouvoir : L'exemple du catholicisme québécois*, dans : Cahiers Internationaux de Sociologie 64 (1978) 35-62.

nité, à savoir les gigantesques luttes des forces de cette sécularisation qui ont dû se battre pouce à pouce contre des pouvoirs religieux qui s'opposaient à ces écarts de conscience, de liberté et d'action. Nous disons que nous avons évité ici des guerres de religion entre Église et nouvelle société laïque. J'ai bien peur que ce soit là une naïveté pré-critique qui compromet notre lucidité face à l'avenir. Cette mémoire historique est vivace dans les élites d'ici.

Allons plus loin dans notre examen. Il est des façons de penser et de vivre la communauté chrétienne, le peuple de Dieu, les grands rites de passage, la morale unique, les discours sur la crise, et même l'option pour les pauvres, dans une vision des choses ou du monde souvent moniste sans écart ni médiations critiques sur son propre discours et sa propre pratique. On refait ainsi dans l'aire religieuse un monde univoque, unitaire où les différenciations, les identités, les altérités deviennent tout à coup peu signifiantes, et du coup bien sûr, les ruptures et les conflits où s'exprime souvent cette part du réel, de la foi ou de la vie, qui résiste. À cela s'ajoute une fréquente déprise de l'histoire concrète, typique chez tant d'esprits religieux.

Second regard sur les « écarts » qui se sont produits

Voyez comment on n'a cessé de gommer, dans les milieux ecclésiaux, les requêtes d'une courageuse et lucide évaluation du sens et de l'impact historique chez nous de l'Encyclique *Humanae Vitae*. Pourtant, il ne se passe pas une semaine sans que j'entende parler quelqu'un ou de quelqu'un qui a quitté l'Église-institution depuis ce temps. Qu'est-ce à dire? Ce n'est pas au nom de la foi, ni au nom d'un non statut ecclésial que tant des nôtres ont quitté l'Église-institution, mais au nom de leur humanité la plus « séculière », la plus « profane », la plus « laïque ». Je ne veux pas me noyer ici dans des considérations épistémologiques sur ces termes.

Derrière cette question concrète, une autre beaucoup plus vaste se pose. Pourquoi le malentendu entre l'Église et le monde sécularisé ne cesse de se réduire aux enjeux moraux? Comme si c'était là le lieu critique médiatique principal du contentieux des esprits sécularisés face à l'Église, au point d'occulter les autres enjeux, ceux de la foi et de la non foi? Se pourrait-il que derrière la question morale, il y ait une autre dramatique plus large, plus profonde, *d'ordre culturel*? Nous parlons beaucoup d'inculturation. Mais que se passe-t-il au juste à ce niveau là? Nous nous préoccupons à juste titre de la réception du Message de l'Église. Par exemple, la réception de Vati-

can II comme on disait à l'occasion de l'avant-dernier synode. Mais qu'en est-il du chemin inverse et nécessaire dans le processus d'inculturation, à savoir la réception par l'Église de ce qui vient de l'autre, en l'occurrence, ces orientations de valeurs qui ont mûri dans l'univers sécularisé, urbain, pluraliste, scientifique. Peut-on contester les contre-valeurs de celui-ci sans accueillir les valeurs authentiques qu'il porte? La science, par exemple, relève-t-elle uniquement de l'ordre des moyens? N'est-elle pas aussi ce lieu historique où l'on a appris que l'être humain peut s'assigner des fins? Souvent, dans son discours moral, notre Église se comporte comme si elle savait tout de l'ordre des fins et comme si celui-ci était déjà tout donné, défini, et cela au nom même de l'autorité de Dieu, sans autre médiation que le Magistère de l'Église.

Dans les cinq continents, même dans des sociétés encore sacrées, j'ai eu l'impression que les universités et les universitaires étaient les plus sécularisés de toutes les institutions et de toutes les catégories de citoyens. De cette sécularisation historique qui a dû se battre contre les pouvoirs religieux. Voilà un indice entre plusieurs d'un contentieux historique auquel le christianisme n'échappe pas. Il est des façons de traiter la morale, la politique, la science, la culture, la conscience, qui heurtent l'aspiration contemporaine à l'affirmation d'un sujet humain capable de s'assigner des fins autres et neuves par rapport aux héritages, aux ordres déjà tout définis et souvent sacrés sans distance critique. Je sais qu'on peut faussement sacrifier les choses en plein régime de sécularisation. Mais il s'agit bien ici du christianisme.

Avec beaucoup de finesse, Danièle Hervieu-Léger s'interroge sur l'apparente connivence entre le christianisme, plus particulièrement, l'Église catholique et la critique post-moderne de la modernité elle-même⁴.

Elle notera d'abord que l'anti-modernisme traditionnel de l'Église catholique se reconvertit en une critique post-moderne de la modernité. L'Église en quelque sorte joue sa marginalité à l'envers, comme anticipation prophétique d'un dépassement possible de la modernité dont la crise s'alimente par en avant, par exemple les menaces de la survie future de l'humanité, la dénatalité blanche, le spectre nucléaire, la destruction de l'environnement. Tout discours critique arrimé à ces défis apparaît tourné vers l'avenir. Mais là où la connivence ne va plus entre l'Église et les post-modernes, c'est justement au plan des

4. D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986.

changements les plus profonds, c'est-à-dire culturels. Les post-modernes critiquent souvent les contre-valeurs de la modernité avec les valeurs de celles-ci auxquelles ils tiennent toujours. Ce n'est pas le cas de l'Église surtout dans son discours normatif. À ce sujet, l'auteure écrit ceci :

La stratégie de restauration mise en œuvre dans l'Église catholique peut rencontrer, sur tel ou tel point précis, la demande de normes qui s'exprime de diverses façons dans une période d'incertitude morale et sociale, comme celle que traversent les pays modernes d'Occident, elle se heurte très vite au butoir culturel de la sécularisation qui disqualifie la réponse au moment même où il suscite la demande (op. cit., p. 335).

Ce discrédit de la réponse est en partie tributaire d'une non réception « culturelle », comme si l'Église-institution n'avait aucune Bonne Nouvelle d'Évangile et d'Esprit à recevoir des orientations culturelles d'une époque, comme si le monde n'était lui-même qu'un cadre de réception, comme s'il n'y avait d'altérité chrétienne que dans ce que l'Église institution dit et fait. Pourtant souvent dans l'histoire du salut, l'Esprit a débloqué des impasses et dégagé des chemins neufs en passant par un vis-à-vis vraiment autre : le pro-fane hors des frontières proprement religieuses.

Cette dernière remarque indique déjà que l'écart de la sécularisation peut être un creux exilique où naissent de nouveaux dynamismes exodaux, libérateurs et innovateurs. J'ai la conviction que le christianisme chez nous et ailleurs a beaucoup à dire et à faire dans le tournant actuel et dans les défis d'avenir. Je ne partage pas le pessimisme de D. Hervieu-Léger qui laisse entendre que le christianisme a perdu sa capacité d'innovation historique pour s'enfoncer de plus en plus dans ces zones de la vie privée sans poids sur les enjeux collectifs sociétaux. Je pense que les écarts qui se sont produits et qui continuent de se creuser chez nous sont en quelque sorte des grâces historiques si l'Église et les chrétiens apprennent à recevoir l'autre et le Dieu autre qui travaille dans ces écarts. C'est une première condition. Mais il y en a une autre que je retiens et qui permet d'aborder le volet positif. Le christianisme peut retrouver vitalité et présence grâce aux écarts de la crise elle-même, mais à la condition de jouer des rôles de médiations.

II VERS UN CHRISTIANISME DE MÉDIATION

Je tiens d'abord à rappeler une hypothèse que Fernand Dumont a déjà formulée sans beaucoup s'y attarder. Il disait ceci à un colloque de l'Institut Québécois de Recherche sur la Culture :

Il est vrai que, dans une mutation de culture, dans la crise qui l'exaspère, une religion institutionnalisée comme le christianisme entre fatalement en procès et peut se défaire, comme toute autre institution. Une religion peut aussi, par une mutation qui lui soit propre et par un mouvement de renverse, retrouver vitalité et présence grâce à la crise elle-même. Mais, à la condition de jouer, dans la crise de la culture (et j'ajoute : de la société) un rôle de médiation⁵

Ce rôle de médiation, comme tout autre rôle, comporte ses pièges : par exemple, il arrive que médiateur et médiation elle-même tendent à se substituer à ce qu'ils médiatisent, ou à s'approprier ce qu'ils contribuent à transformer. Et Dieu sait si la médiation religieuse s'y prête, y compris en christianisme, et plus particulièrement en catholicisme. Léonard Boff soulignait, non sans raison, le paradoxe du catholicisme historique qui, d'une part, a développé le génie des médiations, et d'autre part, a si peu résisté à ce qui les contredisait en cours de route.⁶ Une véritable médiation va dans les deux sens pour être ce qu'elle est. Mon deuxième volet est donc inséparable du premier où il a été question de l'accueil de ce qui ne vient pas de soi, mais d'autre que soi.

Certes, il est des situations où ce rôle de médiation est plus évident que chez nous. Par exemple dans des pays où sont interdites les médiations politiques normales que sont les partis, les syndicats et les associations, l'Église catholique est apparue comme l'unique espace de liberté, tout en offrant un réseau institutionnel aux ramifications capillaires sur l'ensemble du territoire, et cela avec de solides enracinements, des *grass roots* historiques et culturels.

Dans une perspective plus large on pourrait dégager une longue et large coupe historique de médiations tantôt critiques, tantôt innovatrices des Églises chrétiennes, particulièrement dans les grands tournants, les mutations et les crises de culture et de société (y compris dans notre propre histoire en ce pays). Dumont n'a pas tort de discerner un tel rôle dans ces religions qui ont traversé les siècles et qui se sont inscrites dans tant de civilisations et de cultures différentes. N'est-ce pas une des assises anthropologiques de leur longue pertinence historique, malgré tous les travers et avatars connus. On me dira qu'il s'agissait là de sociétés sacrales, alors que les nôtres ne le sont pas. Pourtant, ça et là dans nos sociétés sécularisées, y compris

5. FERNAND DUMONT, « La religion dans une culture en mutation » in : *Critère* 32 (1981) 105. Actes du colloque.

6. LEONARDO BOFF, *Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu Commun, 1985. Voir les chapitres VI et VII.

dans la nôtre, commence à percer publiquement le soupçon que non seulement l'histoire, mais aussi les crises actuelles, et les interrogations sur l'avenir peuvent recevoir un éclairage du christianisme, et peut-être plus encore.

Paradoxalement, l'écart de la sécularisation a dégagé des espaces libres qui permettent au christianisme de jouer des rôles de médiation. Celui-ci s'est déployé dans nombre de sociétés et de cultures et cela dans une foulée multimillénaire, et ce faisant, il a développé une sagesse historique qui peut être très précieuse, par exemple, pour penser des rapports pertinents et féconds entre le passé, le présent et l'avenir, pour assumer des mutations culturelles profondes, des chocs inter-culturels, des défis d'inculturation et de transculturation. On admet cela dans la mesure où l'on ne réduit pas le christianisme au modèle historique de l'Église tridentine ou de la chrétienté cléricale. Je ne veux pas non plus réduire l'altérité chrétienne à ces médiations culturelles. Mais on ne saurait nier leur importance historique dans les diverses formes de diaconie, de service au monde que le christianisme a développées. Et qui pourrait sous-estimer l'importance du facteur culturel dans la tâche la plus cruciale de l'Église, celle de l'évangélisation? Le levain évangélique se révèle par ce qui se soulève de la pâte. Cet aspect est particulièrement important pour le témoignage comme pour l'émergence de la foi dans une société sécularisée. Comment s'étonner que celle-ci, secouée par une profonde crise culturelle, ré-interroge le christianisme sur ce terrain même de la culture?

L'investigation historico-symbolique du christianisme dans le cinéma récent et à la télévision est peut-être un signe avant-coureur de cette prise de conscience, bien timide, mais non moins réelle. On semble dépasser les vagues inquiétudes spirituelles, et le recours à un « religieux » très à l'écart des Églises pour re-questionner plus directement et explicitement le christianisme lui-même. Ce serait le fait d'esprits sécularisés, alors que les nouveaux mouvements religieux sont souvent réfractaires à cette démarche, comme le signalent certaines études récentes de chez nous.⁷

Ce que je retiens de cette réouverture culturelle vers le christianisme par des esprits sécularisés, c'est une recherche de médiation pour ressaisir dans ses profondeurs la crise occidentale. Je crois qu'il y a là plus qu'une quête de racines, plus qu'une réidentification de sa propre identité historico-culturelle.

7. J. P. ROULEAU, et Alii, *Les nouveaux mouvements religieux*, Montréal Bellarmin, 1985, pp. 351-361.

Il se pourrait que par-delà l'écart, le christianisme devienne à son tour *l'autre* qui peut aider à voir et agir autrement pour libérer et réinventer l'avenir. Certes, comme nous l'avons vu, cette émergence ne passe pas par le chemin des normes obligées que notre Église continue à vouloir imposer d'entrée de jeu. L'esprit séculier tient trop à être sujet normateur, acteur et créateur pour accepter un discours ecclésiastique qui ne cesse de faire peser systématiquement un soupçon d'arbitraire sur l'autonomie, le jugement, la liberté et la décision de la conscience. Par ailleurs, les esprits sécularisés ré-interrogent le christianisme avec une liberté qui débouche sur d'étonnantes trouvailles sur la foi chrétienne. À titre d'exemple, je mentionne les ouvrages de Pierre Vadeboncoeur. Une fois de plus l'Esprit, le Dieu autre, inscrit sa médiation dans un autre inattendu, inespéré. Ainsi, les écarts auront permis de nouveaux rapports d'altérité et d'identité et aussi de nouvelles médiations.

Je fais le pari qu'un dialogue nouveau peut s'enclencher entre le Dieu de trop pour la société sécularisée et l'homme de trop dans des systèmes qui n'ont pour idéologie que leur propre fonctionnement. Nous touchons ici des couches très profondes de l'aventure humaine, de la culture, de la béance mystérielle d'un désir, d'un en avant, d'une transcendance, d'un avenir toujours à libérer, à ré-inventer. Le christianisme et le Dieu autre passent par ce creux dans le « même » de l'être humain, creux en manque de l'autre, creux sans lequel l'humanité tourne en rond et ne fait qu'ajouter de l'eau dans l'eau. Le Dieu de trop et l'homme de trop en Jésus crucifié sont le passage pour la résurrection dans la médiation de l'Esprit. Du coup, c'est suggérer, entre autres choses, que le rôle de médiation du christianisme passera d'une façon privilégiée par les tiers de trop. Essayons de préciser cela. Et partant du plus simple pour aller au plus complexe. Car ces nouveaux rôles de médiation du christianisme dans la société sécularisée appellent un discernement on ne peut plus exigeant. On l'a vu dans les débats récents autour de l'immigration et particulièrement dans ceux qu'a suscités l'intervention publique du Père Harvey. Mais n'anticipons pas trop vite. Parlons plutôt d'expériences positives où l'on peut dégager plus clairement un rôle de médiation.

Depuis le début des années 80, la société d'ici a connu, comme ailleurs, une série de chocs souvent en liaison avec une première récession économique après les trente glorieuses années précédentes. Des milieux entiers étaient frappés. Chez nous, à Saint-Jérôme, une équipe pastorale a pris l'initiative de proposer une plateforme de rencontre de citoyens des divers secteurs sociaux et des diverses couches de la population. Nous avons été étonnés de l'accueil positif de cette ini-

tative. Bien des gens distants de l'institution ecclésiale nous ont dit qu'il n'y avait plus tellement de lieux libres, non partisans où le milieu entier pouvait s'exprimer et se retrouver en coude à coude pour faire face à une crise qui permettait justement de s'ouvrir à de nouvelles solidarités auxquelles n'invitait pas la récente prospérité. Voici une Église locale qui a perdu son pouvoir et qui débouche sur une liberté médiatique ouverte à d'autres libertés qui se cherchent, à de nouvelles solidarités à bâtir, et cela dans la gratuité de part et d'autre. Une Église qui a des réseaux de base répartis sur tout le territoire, avec d'étonnantes nouvelles sympathies, sans compter cette mémoire vivante qu'elle porte concrètement pour le peuple et l'histoire d'ici, auquel s'ajoute une longueur d'onde internationale. On l'a vu quand il a fallu mettre en place des structures d'accueil pour l'afflux des réfugiés vietnamiens. C'est surtout au réseau de communautés chrétiennes que les gouvernements ont confié cette mission.

Ces derniers constats m'amènent à préciser davantage les touches originales de ce rôle médiatique prophétique. Les diverses crises que nous connaissons et les réponses qui s'amorcent, particulièrement dans l'idéologie néo-libérale montante annonce des rapports de force qui risquent de multiplier les tiers exclus. Ceux-ci deviennent de plus en plus un des principaux tests de vérité des prochains choix de priorités. Choix qui étaient moins nécessaires au temps de la prospérité où l'on pouvait se payer des politiques sociales généreuses pour les plus fragiles tout en maintenant une forte mobilité socio-économique chez les bien lotis. Nous entrons dans un nouveau contexte sociétaire marqué de solidarités coûteuses et de lourds sacrifices à faire. Déjà, les tiers non inscrits dans les rapports de force paient une lourde note. Ils sont en quelque sorte la composante irréductible, inclassable dans les jeux actuels d'intérêts et de pouvoirs. Ces tiers pointent la contradiction d'une société qui se dit fondée sur le droit et qui en même temps accorde si peu de poids à ceux qui n'ont que leur humanité nue et leur droit, sans carte de pouvoir en main. Et il ne s'agit pas seulement des politiques qu'on décide en haut lieu. Même de grandes organisations dites à vocation sociale de base pratiquent un corporatisme aussi cruel que ce néo-libéralisme des grands décideurs économiques. Mais il est d'autres pratiques d'exclusion plus subtiles, plus occultées, plus profondes, plus répandues quotidiennement. Pensons à cette exigence qui commande d'être à la fois riche, beau, jeune, instruit, en parfaite santé et libre de toute contrainte. Cet idéal à la fois psychologique, social et culturel rend insupportable l'enfant qui n'entre pas dans cette normalité, le conjoint, le grand parent, l'handicapé, le chômeur, l'assisté social, le nouveau pauvre éjecté du

système par la crise et combien plus l'immigrant. Notre dénatalité radicale n'y est pas étrangère.

À plusieurs titres, les tiers⁸ nous interpellent donc. Ils représentent symboliquement beaucoup plus que leur peu de poids politique. Ils sont le test d'humanité d'une collectivité, de ses rapports sociaux, de ses choix, de ses priorités. Ils sont aussi un test de vérité pour chacun de nous. Ils sont un défi de dépassement qui appelle et suscite les plus profondes motivations. Ils recentrent l'attention sur les solidarités les plus fondamentales. Et dans le tournant actuel, ils peuvent nous relancer « en société » après un long moment de repli narcissique, individualiste.

L.-M. Chauvet en exprime très bien les enjeux spécifiquement chrétiens : « Le vrai scandale est bien que Dieu, par le don de l'Esprit, continue de susciter un corps dans le monde-corps du Ressuscité en sa condition d'humilié marqué des plaies de sa mort. Le vrai scandale est bien, en définitive, que le chemin du rapport à Dieu passe par le rapport à l'homme, et prioritairement par le rapport à ceux que la raison du plus fort a réduit à moins que rien »⁹.

Dans sa traduction des Béatitudes évangéliques, Chouraqui marque le dynamisme de la portée prophétique des tiers : *En marche les pauvres... En marche les assoiffés de justice...*

Je sais que, dans l'option pour les pauvres, on peut se prêter aux mêmes raccourcis que j'ai évoqués plus haut. Mais le piège peut être évité si on situe cet appel dans une perspective de médiation critique, émancipatrice et re-créatrice dans les rapports entre Royaume et histoire, salut et libération, et aussi, bien sûr, dans les rapports sociaux historiques et séculiers.

Ces interpellations portent des enjeux humains en connivence profonde avec cette touche évangélique qui accorde une attention privilégiée aux tiers, non seulement comme lieu critique et médiatique de conversion, mais aussi comme lieu prophétique et dynamique pour faire société et faire Église. Au cours du fameux débat sur la société « distincte » autour des ententes du Lac Meech, je me suis dit, avec un certain vertige, qu'on devrait d'abord se demander s'il y a encore une société tout court sous le beau gros système qu'on s'est fabriqué dans la récente modernisation.

8. Voir JACQUES GRAND'MAISON, *Les Tiers*, 3 tomes, Montréal, Fides, 1986.

9. L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, Paris, Cerf, 1987, p. 193.

Certes, nous ne pouvons tirer de l'Évangile et encore moins de la dite doctrine sociale de l'Église, une stratégie politique, un programme socio-économique pour répondre à ces défis.

J'ai assez dit ma méfiance face aux raccourcis entre Royaume et structures sociales. L'approche ternaire à la Révélation, de part en part, nous invite plutôt à des pratiques médiatiques à la fois critiques et innovatrices.

Comme l'a si bien dit J. M. Domenach, l'Occident est épuisé de manichéisme. Un manichéisme qui s'est imposé dans presque tous les domaines. Voyez comment les deux grandes idéologies dominantes, celle du marxisme et celle du contrat libéral, vivent à des duels qui débouchent à leur tour sur la volonté de l'élimination de l'autre, sur des logiques univoques de parti totalitaire là-bas et d'économisme ici. Hannah Arendt a bien montré comment, en Occident, depuis la Renaissance, l'économisme a envahi tous les secteurs de l'existence au point de s'imposer comme le seul repère important et décisif. Le néo-libéralisme actuel n'en est que l'aboutissant.

Adopter une position médiatique critique et innovatrice, c'est différent de cette prétendue troisième voie que les chrétiens auraient en poche comme substitut aux deux autres. Ces rôles médiatiques joués, par exemple, à partir des tiers, avec les tiers, par les tiers, peuvent même entraîner Églises et communautés chrétiennes, à perdre parfois de précieuses assises institutionnelles dans la cité sécularisée, à perdre un peu beaucoup de leur « respectabilité », de leur normalité dans le système actuel. Ici, s'applique bien à l'institution chrétienne cette judicieuse remarque de Jean-Paul Audet : « Les institutions se meuvent, poussées au changement moins par des forces qu'elles choisissent et mesurent elles-mêmes, que par des énergies venues du dehors, qui souvent s'imposent à elles sans mesure, et qui de la sorte les conduisent là où elles ne voulaient pas aller ». ¹⁰

À ce chapitre, je me demande si le grand débat suscité par le P. Harvey autour de l'immigration n'est pas un bel exemple de ce que J.-P. Audet vient de nous dire. Non seulement les médiations apparaissent de plus en plus difficiles et complexes, mais elles semblent nous conduire là où nous ne voulons pas aller... en l'occurrence, à contre-courant de notre pente historique, culturelle et même religieuse déjà elle-même si accidentée et si peu négociable. Un certain bon sens historique commande un minimum de convergence culturelle

10. J.-P. AUDET, « L'Avenir de l'institution religieuse », in *Critère* (1981) 96.

pour rendre viable une situation comme la nôtre, dont la différence est si précaire dans ce vaste pays et surtout ce continent nord-américain. En un sens, la situation de l'Église est encore plus complexe, parce qu'elle ne peut évangéliquement choisir les tiers de trop à médiatiser. De par une solidarité historique, elle a souvent pris fait et cause pour ce peuple impossible, sinon très fragile, lui-même en situation semblable aux tiers de trop ; elle aura connu par la suite la situation d'être à son tour l'autre de trop, en dépit d'un long compagnonnage historique avec ce peuple. Et voici maintenant que s'ajoute une foule d'autres tiers très diversifiés que sont les immigrants, eux-mêmes perçus comme de trop.

Dans les limites de cet exposé je ne puis faire une analyse sérieuse et étayée du contenu de l'intervention du Père Harvey et des débats qui ont suivi.

Je retiens surtout une cote d'alerte, en plus de celles signalées plus haut, telle celle de ne pouvoir évangéliquement choisir tel tiers de trop et écarter tel autre tiers de trop. À ce niveau, je crois que le Père Harvey a voulu jouer un rôle de médiation qui tentait de faire le pont, mais hélas avec des propos qui laissaient entendre une exclusive par rapport aux tiers trop différents. Mais son intention médiatrice portait avant tout sur un rythme sociétaire et historique viable pour gérer une telle priorité. Je pense donc qu'il y avait là un rôle authentique de médiation.

Alors, pourquoi un tel *tolle* des élites séculières contre cette intervention d'un religieux ? Celles-ci ont évoqué immédiatement le souvenir de ces temps de chrétienté encore si près de nous où clercs et religieux définissaient les règles du jeu pour toute la société, et cela dans une position monopolistique. « Nous allons vous dire à tous ce qu'il faut penser et faire ». L'esprit sécularisé craint toujours le retour de l'autorité sacrale absolue. J'ai noté qu'à chaque fois que l'Église officielle, dans ses interventions publiques, parle un langage qui veut imposer sa logique à tous, les boucliers se lèvent. Nous de l'Église, pouvons-nous ignorer cette « réception » particulièrement sensible chez les esprits sécularisés de notre société civile qui vient tout juste d'acquiescer son autonomie ?

Je ne suis pas sûr que nous soyons assez conscients de la complexité des nouvelles touches d'intervention qu'impose notre propre contexte. Il y a tout un monde de différence entre un comportement médiatique et un comportement « potestatif » où se glisse subtilement une autorité sacrale qui laisse peu de place à l'autonomie du « politi-

que » et de la conscience. Ce fond de scène historique, redisons-le, ne cesse de « resurgir » particulièrement chez nous. Notons, en l'occurrence, que le père Harvey parlait au nom d'un organisme d'Église et que la réception du discours de l'Église a d'autres sens politiques chez nous que la réception du discours d'un syndicat ou d'un parti, par exemple. Voilà ce que nous avons peu évalué. C'est moins l'intervention comme telle dans son contenu que j'analyse ici. Il s'agit plutôt de ce que nous révèle la réception.

Je sais qu'il y a ici des frontières difficiles à cerner, d'inévitables ambiguïtés et emmêlements, de sérieux risques. Les sectes qui se situent en dehors, et carrément contre la société sont dans une position très différente des Églises qui ne peuvent être ce qu'elles sont sans être inconfortablement à la fois « même » et « autre » dans la société.

Dans le cas de l'intervention du P. Harvey, la plupart des critiques ont reconnu que celui-ci avait mis les vrais problèmes sur la table comme pas un n'avait réussi à le faire jusque-là, dans ce domaine on ne peut plus explosif. N'est-ce pas déjà un sacré bon rôle de médiation que d'amener les uns et les autres à faire la vérité de leurs véritables pratiques et intentions ? Il y a quelque chose ici de la touche biblique du Dieu tiers et de la touche évangélique de Jésus. Se dessine ici une orientation médiatique de communautés chrétiennes attentives à réinjecter dans le débat politique et la pratique sociale des enjeux humains souvent gommés par de purs rapports de force, par l'idéologie dominante, sinon majoritaire, par la copie conforme culturelle et sociale. Je renvoie aux formes très subtiles d'exclusion évoquées plus haut. Avec un certain vertige, j'ajoute ici une autre condition qui me fait le plus souffrir comme chrétien, c'est celle d'une révision radicale des pratiques d'exclusion dans ma propre Église. Sans ce changement interne, je doute de la portée des gestes médiatiques de l'Église pour la libération des tiers exclus de la cité sécularisée.

On a peu réfléchi sur le pouvoir religieux comme tel, par rapport aux autres pouvoirs. Pourtant, Jésus a multiplié les avertissements sur le potentiel d'abus très graves chez un pouvoir qui va jusqu'aux consciences et qui recourt immédiatement à l'autorité de Dieu. Au point que Jésus nous a présenté un Dieu qui joue une carte de non-pouvoir avec les tiers sans pouvoir. Encore ici, les tiers évangéliquement nous interpellent. Religions et révolutions séculières se légitiment souvent en leur nom. On peut régner au nom de Dieu, au nom de la Nation, au nom du Capital, au nom du Prolétariat avec le même subterfuge que celui de ces jeunes bourgeois radicaux de la Révolu-

tion française qui ont pris fait et cause pour les paysans-tiers, mais c'était avant tout pour construire leur pouvoir.

Même notre langage chrétien, y compris le langage de la Bible et des Évangiles, est mis en cause. Comment, par exemple, est-elle reçue cette expression : « Règne de Dieu » par des esprits séculiers, contemporains des valeurs qu'ils portent, de la culture critique qui s'est développée, du procès instruit à la fin de ce siècle contre tous les règnes ?

Comment alors ne pas faire monter en surface ce déplacement obscur et souterrain dans les Évangiles eux-mêmes où il est question du maître absent, du propriétaire parti en voyage, du Dieu caché dans la parabole de Lazare et du riche où en surface l'au-delà n'est que l'envers des exclusions de la terre, où l'exclu devient l'excluant à son tour. C'est Abraham qui refuse toute médiation. Le Dieu tiers se cache avec des cartes autres que la revanche, ou autres que la justice livrée à sa seule logique, préfigurant le drame de la croix où Jésus n'en appelle jamais à la vengeance contre ses persécuteurs. La médiation du Dieu tiers se poursuit inlassablement ; elle traverse la vie et la mort, se poursuit dans l'au-delà. Elle bouscule radicalement ce qu'on a retenu dans l'héritage religieux, y compris chrétien. Déplacement radical du sacré vers l'humain comme tel. Déplacement de la conversion du pécheur à la conversion du juste comme dans la parabole du Père et des deux fils. Mais même auprès du fils aîné, le Père ne cesse sa médiation. On n'est plus dans une logique de règne ou de pouvoir, mais dans une pratique de médiation. En l'occurrence, il a fallu passer par de rudes écarts sacrificiels chez les trois protagonistes de la parabole.

Il y a loin entre cette problématique évangélique et certaines situations qui ont valeur de test dans notre société et notre Église. Des situations qui ont un impact symbolique qui déborde leurs aires immédiates. Je pense, par exemple, à ce parti confessionnaliste qui a pris un contrôle absolu de la Commission des écoles catholiques de Montréal, et cela sans un seul vis-à-vis d'un quelconque représentant des partis d'opposition. Pensons à la prise de position désastreuse de ce parti dans le cas de Notre-Dame-des-Neiges, un quartier de très forte hétérogénéité, de grande diversité ethnique, culturelle, religieuse ou autre. Le jour où des forces laïques prendraient le pouvoir, on risque de se retrouver dans une situation diamétralement opposée, c'est-à-dire pas la moindre place pour la « religion » à l'école. Des situations comme celle-là bloquent, au départ, tout ce qu'on peut imaginer et faire dans le sens d'un christianisme de médiation.

Sans adopter intégralement la thèse de M. Gauchet dans son ouvrage: *Le désenchantement du monde*,¹¹ je reconnais qu'un certain niveau de neutralité des institutions publiques permet à tous d'y avoir place et aussi aux différences de s'exprimer, et au levain évangélique de travailler dans l'ensemble du pays réel. Je sais qu'il y a là, pour nous, des choix difficiles et complexes. Une école a d'autres exigences qu'un hôpital, à cause des contenus culturels qui amènent diverses options. Choisir un système qui permet un pluralisme d'institutions scolaires, apporte une solution plus souple, mais en même temps ce système limite l'éducation chrétienne aux seules écoles confessionnelles. N'est-ce pas transformer l'écart de la sécularisation en un fossé sans pont, sans médiations? À l'opposé, un système public entièrement confessionnel, surtout dans les termes du parti confessionnaliste montréalais devient un contre-signes pour une évangélisation possible dans la société sécularisée. Mais je reste convaincu qu'au départ, il y a un risque d'écart à prendre, en voici un exemple.

Souvenons-nous du temps où tout le monde devait se marier à l'Église. Quelle libération positive est advenue quand a été institué le mariage civil! La liberté a gagné de part et d'autre et nous pouvions désormais établir clairement les exigences spécifiques du mariage chrétien auquel on venait librement. Il n'y aura pas de christianisme de médiation sans une pastorale de liberté, sans risque de se perdre comme le levain dans la pâte là où nous ne sommes pas sur notre propre terrain institutionnel et ecclésial. L'Église se marginalise, se privatise elle-même si elle se constitue un monde en soi, une culture de substitution, une nouvelle version de chrétienté où tout se passe entre nous.

Il n'y aura pas de médiations judicieuses et fécondes de ce christianisme, si celui-ci n'accepte pas d'aller au fond des écarts qui se sont produits. Combien des nôtres voient l'Église comme un passant qui, de la rue, jette un regard indifférent sur les vitraux du temple? Aucune lumière, aucun sens n'y filtre. Les signalisations chrétiennes et ecclésiales viendront, en un tel contexte, de la vie et du témoignage des chrétiens eux-mêmes, d'Églises, de communautés, de pastorales qui se seront d'abord déplacées sur ces terrains humains cruciaux où l'Esprit les convoque. Il est vrai que sans liturgie, Dieu devient lointain, mais combien plus ne l'est-il pas quand Il est absent de la vie quotidienne des chrétiens, quand il est confiné à une religion du dimanche, à une mystique de chapelle. Au moment où une post-modernité critique cherche des médiations entre les enjeux matériels d'une nature

11. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

menacée, d'un pain plus rare et mal partagé d'une part, et d'autre part les résurgences spirituelles de l'âme, de la foi en soi, en l'autre, en l'avenir, y compris dans la mise au monde d'un enfant, je pense que le christianisme d'ici peut être capable d'apports précieux, originaux et féconds dans un tel tournant, que des écarts qui le rendent étranger, inutile, peuvent se transformer en une étonnante liberté évangélique de pensée et d'action pour mieux servir et pour innover, que ces écarts venus hors de lui peuvent lui faire découvrir des veines cachées dans son propre puits et sa propre terre. Se pourrait-il, par exemple, que derrière cet individualisme narcissique que nous dénonçons, il y ait aussi une révolution du sujet humain que nous tardons à mettre en place dans notre Église elle-même dans le statut du simple croyant et celui de la communauté, dans la place des tiers, dans l'aspiration des femmes?

Et s'il y avait en dessous de cela quelque chose de ce passage abrupt et scandaleux du grand récit biblique à l'humble singularité de ce certain Jésus de Nazareth dont nous ne cessons de refouler l'étonnante « sécularité ». En pareil exemple et en tant d'autres, nos défis inédits découvrent des racines inconnues dans le terreau pourtant déjà si labouré de notre mémoire chrétienne. Mais c'est au prix de bouleversements médiatiques souvent crucifiants avec de longs déserts à traverser et des dépouillements nécessaires pour accueillir le Dieu autre dans ces « autrement » qui ne viennent pas de nous, y compris dans notre coin de pays que nous réclamons comme héritage, souvent à la manière des contemporains de Jésus.

L'écart de l'avenir, en Royaume, n'aboutit pas à savoir l'autre mais à l'attente de ce qu'il va dire. L'Autre de la foi dans l'autre du monde¹². Même la voix de ce néo-nihilisme qui hante le fond de la conscience post-moderne pourrait bien être plus près du silence de Dieu en exil que ne le sont nos certitudes pressées d'oblitérer son Mystère et la folie de sa Croix. Églises et chrétiens d'ici, nous allons peut-être vers le plus profond creux pascal de notre histoire. J'ose espérer que nous y apprendrons à mieux accueillir l'autre où se cache l'Inespéré.

Comparé aux nouveaux mouvements religieux hors de nos sentiers, l'écart de la sécularisation est un inédit autrement plus radical pour une tradition qui s'est déployée surtout dans des sociétés sacrales. J'ai fait le pari que c'était là un défi crucial, et un lieu très important de notre propre conversion.

12. MARIE BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986.

À trop privilégier le mouvement inverse, nous risquons de retomber sans cesse dans la même ornière, celle de vouloir convertir les autres à nous-mêmes. Alors le Dieu autre se déplace vers les autres pour nous y attendre et faire surgir la Bonne Nouvelle.¹³

*
* *

Je ne me suis pas attardé, dans cet exposé, au retentissement du paradigme que j'ai retenu, dans l'Église elle-même. Voici un court récit qui illustre globalement et pratiquement une préfiguration de l'Église de demain.

J'étais en visite « paroissiale » chez un couple chrétien de ma communauté. Un couple voisin s'était associé à la rencontre. Ce dernier vivait une très dure épreuve. Il venait de perdre un enfant handicapé. Jusqu'à sa mort, il l'avait assumé avec amour, foi, et un courage extraordinaire. « Dans notre famille, disaient-ils, Jocelyn était le Seigneur au milieu de nous... ce qu'il a pu nous amener tous à des dépassements en attention aux uns et aux autres ». Mais sa mort les avait plongés dans une profonde crise spirituelle. Un fort sentiment de révolte avait pris le pas sur tout le reste, sur la foi elle-même. C'était la grande noirceur. Ils venaient à peine de commencer à dire leur peine, qu'un des grands gars de la famille-hôte arrive avec sa femme et leur jeune bébé. La question du baptême de l'enfant est mise « sur le tapis » par les grands-parents qui profitent de ma présence pour introduire le sujet. J'apprends de la bouche du fils qu'il refuse le baptême pour son enfant. Je reste coi!

Quelque chose de bouleversant va se passer, contre toute attente, entre le couple qui a perdu son enfant infirme et le jeune couple qui

13. CLAUDE ST-LAURENT, un psychiatre québécois qui s'affirme athée notait le repli de la majorité de ses patients sur les symptômes du corps et leur incapacité de nommer leur désarroi intérieur, spirituel. Il en appelait à des êtres-guides capables d'inspirer « l'autrement ». « Car l'homme aura toujours besoin de quelqu'un pour servir d'écho à son désir personnel et singulier, quelqu'un qui l'accompagne sur le chemin mystérieux de son aventure ».

Voilà un exemple des nouveaux surgissements de questionnement du monde sécularisé et de sa recherche de dépassement. N'y a-t-il pas là des ouvertures au Dieu autre, compagnon et ami de l'homme comme l'appelaient les Pères de l'Église? Serons-nous capables de repenser notre foi et d'en témoigner au creux de bien de ces questionnements que souvent nous partageons avec nos contemporains? Cf. « Corps, avez-vous une âme? » Interview accordée à la revue *Le Point* 776 (3 août 1987) 83-87.

a un jeune enfant beau et vivant à ravir. Ils vont se raconter leur expérience ; et en se disant le plus profond de leur aventure, chacun va modifier sa façon de voir les choses, et accéder à d'étonnantes nouvelles perspectives de foi.

Le couple éprouvé par la mort de leur enfant va d'abord complètement s'oublier, pour questionner le grand fils et sa femme sur leur expérience, sur la naissance de l'enfant, sur ce qu'ils avaient ressenti à ce moment-là et depuis ce temps.

En cours de conversation, ils reprenaient les mots mêmes du jeune couple pour aller plus loin, plus profondément dans leur motivation d'avoir un enfant, dans ce que cela avait changé chez eux. En disant leur expérience, les deux jeunes parents en venaient à découvrir, par eux-mêmes, qu'ils avaient fait un acte de foi en mettant au monde cet enfant, surtout en relation avec un avenir plus que problématique. « Oui, c'est un grand risque, disaient-ils, que poser un tel geste dans des temps aussi incertains et face à un futur qui l'est encore plus. Ils se questionnaient aussi sur certains fondements mystérieux de leurs rapports à cet enfant. Semblable à l'un par tel trait, et à l'autre par tel geste, leur enfant était déjà pourtant « un autre » qui leur échappait.

Le couple éprouvé par la mort de leur fils se demandait ceci : « Sommes-nous enfermés dans un cycle sans issue où l'on naît, grandit et meurt ? » Oui, un cycle fermé, scellé par la mort. Mais peu à peu dans leur réflexion à haute voix émergeait un autre sens. « Se pourrait-il que la vie, selon la foi chrétienne, ça soit une longue, dure, mais passionnante mise au monde qui mène à Dieu ? » La conversation entre les deux couples avait fait le lien entre naissance et résurrection dans son explicitation du sens du baptême compris dans le grand passage du Christ, celui de la mort à la vie.

Je n'ai retenu que les pointes d'une conversation à bâtons rompus. Échange qui s'est déroulé pratiquement hors de moi, la dite autorité religieuse, hors des grands-parents, de leur autorité naturelle et des liens obligés du fils avec eux. Tout s'est joué entre tiers, par des chemins inattendus, gratuits, et très séculiers au départ, c'est-à-dire du dedans de l'expérience profane où le levain évangélique ne se révélait que par ce qui se soulevait dans la pâte opaque de l'expérience et des questions qui y sourdaient.

À un moment donné, j'ai vu les regards du jeune couple se croiser et j'ai entendu un retentissant coup de poing sur la table, asséné

par le grand fils. Le message était clair : « Baptême, si c'est ça le Baptême, on embarque ».

Qui sait, y a-t-il ici une préfiguration, entre autres, du christianisme à venir... par tiers-médiateurs interposés ?

Et si le christianisme d'ici n'avait pas d'avenir ?

Joseph Hofbeck

Dans ce colloque nous nous posons la question de l'avenir du christianisme. Mais de quel christianisme s'agit-il? Ce concept abstrait peut désigner toute une gamme de réalités : les catholiques, les chrétiens baptisés, l'Église (catholique), les églises (tous les autres, les protestants, les orthodoxes), la « communauté chrétienne », la chrétienté, jusqu'à l'idéal chrétien ou évangélique. Voilà une échelle de concepts qui deviennent de plus en plus éthérés, purifiés, universels et insaisissables. Mais ce qui est attendu de nous ici, ce sont des réflexions plutôt sur l'avenir du christianisme *d'ici*, et cela à partir de notre expérience personnelle.

Quelle est la forme spécifique que prend la foi chrétienne quand elle s'incarne ici, concrètement, dans des dogmes et des croyances (en un dieu, en Jésus Christ, à une survie...), dans des cérémonies et des célébrations (qui commémorent les mystères centraux et sacralisent les grands moments de notre vie), dans des règles morales bien précises (du contrôle des naissances, du style de vie, de la solidarité...) et dans une structure d'organisation (hiérarchique ou quasi-démocratique)?

Parmi les mille choses qu'on pourrait dire du christianisme tel que je le rencontre ici au Québec et au Canada, français ou anglais, je ne voudrais mentionner, pour provoquer la discussion, que deux traits qui me frappent particulièrement ; j'ajouterai quelques suggestions ; et je m'arrêterai au point d'interrogation du thème de notre colloque : le christianisme d'ici a-t-il un avenir?

Premier trait frappant, le christianisme d'ici semble être un christianisme qui ne sait, ou ne veut, compter que jusqu'à deux, et encore.

Est-ce pour des raisons historiques, culturelles et sociales, ou par une simple commodité de pensée, je ne sais, mais le fait est que nous avons l'habitude de tout concevoir en termes binaires d'opposition, de dualité, d'altérité entre français et anglais, entre les catholiques et les protestants, entre les chrétiens et les incroyants, entre nous-mêmes et « eux-autres ».

Il est tout à fait normal que notre pensée procède par l'altérité. Cette façon de procéder est indispensable. On ne se connaît soi-même et on ne se réalise que par l'autre et grâce à l'autre. Des psychologues de l'enfance nous disent qu'un enfant ne saurait pas sourire s'il ne l'avait pas appris en réponse à une autre personne qui lui souriait. Notre pensée procède en reconnaissant les différences, en distinguant, en séparant, en faisant des dichotomies. Aussi utile soit-elle au plan de la pensée, cette façon de procéder peut être dangereuse quand elle est transposée dans le monde social et devient le nouveau paradigme de tout rapport.

Ainsi, une fois qu'on a séparé les choses et les gens, les franco-phones et les anglophones, le monde chrétien et le monde séculier, les clercs et les laïcs, on a deux choix : le premier consiste à *éliminer l'autre* et à ne garder que l'un, soi-même (individuellement ou collectivement, qu'importe si c'est dans le monde religieux ou civil). Une forme plus civilisée de ce premier choix consiste à transformer, à absorber l'un dans l'autre, à l'assimiler, à lui assigner une place et une fonction dans le système du conquérant ou du convertisseur paternaliste. L'assimilation est une façon douce d'annihiler l'autre. Pour ce procédé élégant, on a même inventé bien des euphémismes. Par exemple, dans les récentes luttes autour de l'épineuse question des écoles confessionnelles, on a pu constater que lorsque l'autre représente le statu quo, et qu'on essaye de l'éliminer en le transformant selon ses intérêts et idéologies, on appelle cela promouvoir le pluralisme.

Le deuxième choix consiste à *accepter l'autre*. C'est ce que font les « bons chrétiens » comme ils disent. Mais puisque, dans notre monde compétitif, on a pris l'habitude de considérer tout rapport d'après un modèle conflictuel, il faut se poser la question de la *médiation* entre les antagonistes. On se met à identifier des médiateurs, professionnels ou occasionnels, et on attribue la fonction de médiation à des groupes sociaux comme, par exemple, à l'Église. Parfois on espère même qu'il y aura suffisamment d'altérité (sinon on la crée) pour qu'il y ait toujours quelque chose à arbitrer, à concilier. Il est vrai qu'il y a des conflits authentiques et qu'il faut bien que certains acceptent

la tâche si souvent ingrate de médiateur. Mais assigner à une Église seule la fonction permanente de médiation, n'est-ce pas promouvoir à nouveau un modèle où il n'y aurait qu'un seul détenteur des critères du bon, du vrai et du juste? Peut-on être si sûr que *les autres* acceptent cette instance médiatrice en quête d'une nouvelle vocation? N'aurait-elle pas, elle-même, besoin de médiation dans ses propres rangs, avec d'autres églises, avec le monde politique, scientifique ou culturel? Ne reste-t-on pas dans une mentalité dualiste où le monde est artificiellement divisé entre une église médiatrice et un monde à « médiatiser ». Au lieu de compter seulement jusqu'à deux, l'Église ne devrait-elle pas faire l'apprentissage d'accepter qu'il y a effectivement trois, quatre, cinq... partenaires, dont aucun ne sera plus le rassembleur de tous, mais où, dans un véritable pluralisme respectueux, tous sont en attente de l'unique Rassembleur et où chacun doit faire sa contribution d'après ses moyens et sa vocation. Il est difficile de passer de deux à trois ou à plus¹. L'attention « au tiers » dont parlait Jacques Grand'maison est peut-être un excellent premier pas vers un dépassement de l'un et de l'autre, pourvu que ce « tiers » ne soit pas simplement l'« autre » des deux premiers antagonistes, ce qui nous maintiendrait dans la pensée binaire, conflictuelle et réductrice.

Deuxième trait frappant du christianisme d'ici : le christianisme devient de plus en plus une religion de supermarché. Pour cette affirmation je m'appuie particulièrement sur les recherches sociologiques pan-canadiennes de Reginald W. Bibby², l'auteur de « Projet Can80 : A second look at deviance, diversity, and deviation in Canada ».

Bien qu'il y ait eu une baisse de la pratique et de l'affiliation religieuse au Canada depuis les années soixante, le Christianisme d'ici n'a pas connu un abandon aussi massif que dans certains pays d'Europe. Au recensement de 1971, seulement 4 % disaient qu'ils n'appartenaient à aucune religion ; ce pourcentage est monté à 8 % en 1981, mais il comprend surtout des jeunes qui se déclarent catholiques ou protestants une fois qu'ils se marient et qu'ils ont des enfants. L'appartenance confessionnelle est encore considérée comme une valeur positive. Il y a une grande stabilité d'appartenance d'une génération à l'autre ;

-
1. Même les esprits très ouverts qui promeuvent l'école « alternative », ont du mal à admettre que, dans un vrai pluralisme, il y a plusieurs alternatives.
 2. Un bon résumé de ses idées se trouve dans Reginald W. Bibby, « Religion » dans : Herbert Hagedorn (dir.), *Sociology*, Toronto : Holt, Reinhart and Winston, 1986, pages 381-415 ; pour notre thème voir pages 410-414 consacrées à la question de l'avenir de la religion au Canada. Voir aussi R. BIBBY : *La religion à la carte*, Montréal, Fidès, 1988.

90 % des enfants de parents catholiques choisissent plus tard la même religion que leurs parents. Et il en est de même du côté protestant. Quoi que disent les médias, Bibby et Weaver³ ont montré qu'il y a peu de place pour les nouveaux cultes au Canada. Il n'y a d'ailleurs nul besoin puisque chaque église offre tout ce dont ses membres ont besoin, et même plus. D'après Bibby, la marque de commerce du christianisme vécu concrètement ici au Canada est son éclectisme religieux pratiqué non seulement par l'individu mais par les églises chrétiennes elles-mêmes pour répondre aux désirs de leurs « consommateurs ».

Les Canadiens ne cherchent plus dans le christianisme un système de valeurs global qui leur serait imposé de façon autoritaire. Habitué aux agréments d'un monde de consommation, ils se nourrissent plutôt de *fragments de christianisme*, d'un mélange de croyances bien choisies, de quelques pratiques, et de certains accommodements organisationnels, le tout bien disposé comme dans un supermarché. Bien que les églises aient décrié la mentalité de consommation en général, elles s'y sont, néanmoins, bien vite adaptées dans la gestion de leurs propres biens spirituels et religieux. Ainsi, chaque dénomination, l'église catholique, l'église Unie du Canada, l'église Anglicane, et les églises protestantes évangélistes, toutes offrent des « menus religieux » de plus en plus variés ; mais c'est toujours la même diversité d'une église à l'autre. Tandis qu'aux États-Unis on rencontre un pluralisme religieux grâce au pullulement des diverses églises, au Canada, au contraire, on trouve cette variété à l'intérieur de chaque dénomination. On n'a plus à changer d'église pour avoir un autre menu. Chacune est bien équipée pour ceux qui veulent s'engager socialement, et pour ceux qui attendent leur salut d'un approfondissement purement spirituel, pour les intellectuels et pour les sentimentaux, pour les pratiquants et les marginaux, pour tous les états et styles de vie quels qu'ils soient. Toute nouvelle mode en thérapie de groupe, en counselling, en liturgie ou en administration est vite intégrée dans chacune des églises. Et plus c'est l'autre, plus c'est la même chose, pourrait-on dire. S'il est vrai que le christianisme d'ici joue ainsi le jeu de l'offre et de la demande, il doit aussi s'attendre à un avenir bien fragile comme toute autre société de consommation. On peut se poser la question du critère d'après lequel un tel christianisme doit nécessairement survivre.

3. REGINALD W. BIBBY et HAROLD R. WEAVER, « Cult consumption in Canada: A further critique of Stark and Bainbridge » *Sociological Analysis* 46 (1985) 445-460.

Un christianisme qui se replie sur soi face à l'autre et un christianisme de supermarché, voilà les deux traits observables que je voulais signaler. Mais quelle attitude faudrait-il prendre pour que le christianisme d'ici ait plus de chance de survivre et de mieux accomplir sa mission ?

Premièrement, le christianisme d'ici, et nos églises chrétiennes, devront apprendre à vivre dans une société dans laquelle il y a plus que deux partenaires, où il faut savoir accepter trois, quatre, cinq intervenants dont chacun n'a qu'une voix et où aucun ne sera plus accepté comme seul arbitre et médiateur entre les antagonistes. D'ailleurs, l'acceptation d'une pluralité d'intervenants égaux nous force à dépasser le modèle conflictuel. Mais dans une telle situation, il est de plus en plus important que chaque église chrétienne fasse entendre sa voix, qu'elle défende les valeurs et convictions qui lui sont propres, qu'elle mette en lumière ce que d'autres ont peut-être oublié. En même temps, chacune devrait humblement écouter les autres dans une sincère conviction qu'on pourra effectivement apprendre des vérités qui autrement nous seraient inaccessibles. Si toutes les églises offrent le même menu à la satisfaction des clients, un enrichissement mutuel dans une vraie pluralité n'est plus possible. L'idée des partenaires multiples ne se limite évidemment pas au monde religieux. Il y a aussi tous les autres intervenants dans une société comme la nôtre.

Il faudra donc laisser émerger ces multiples voix autour de nous. Pour cela nous devons cultiver l'attitude de cette patience divine dont parle l'évangile quand il nous dit de laisser pousser le bon et le mauvais grain. Qui nous autorise à arracher trop vite le mauvais grain ? Et sommes-nous si sûr que le mauvais grain c'est toujours l'autre ?

Une comparaison avec les problèmes de l'eugénisme en bioéthique pourrait illustrer ce que je veux dire. Il y a des gens qui s'évertuent à identifier les traits les plus désirables dans l'être humain (l'intelligence, une grande taille, des yeux bleus, un esprit entreprenant, compétitif, une psychologie équilibrée etc.) et à éliminer des traits jugés non souhaitables (un quotient intellectuel en dessous de 40, de la faiblesse, une constitution chétive etc.). Ils font ensuite un lien entre ces traits apparents et des profils génétiques repérables dans les profondeurs de nos chromosomes. Et finalement ils proposent d'éliminer, à plus ou moins longue échéance, les porteurs de ce qu'ils appellent des gènes négatifs, comme par exemple dans le cas du « super-mâle » chromosomique ou de l'anémie à hématies falciformes. Mais heureusement, on s'est aperçu que ceux qui sont porteurs de certains gènes dits négatifs (comme justement l'anémie à hématies falcifor-

mes) ont peut-être plus de chance de survie dans des situations écologiquement extrêmement difficiles (e.g. dans des régions infestées par la malaria). Si l'humanité veut se donner les meilleures chances de survivre dans des conditions complètement différentes de celles que nous connaissons maintenant, il faudrait laisser se développer le potentiel génétique dans toutes les directions sans trop intervenir. Le handicapé d'aujourd'hui sera peut-être le porteur de l'humanité de demain, qui sait ! Cet exemple devrait nous faire réfléchir deux fois avant d'arracher trop vite ceux que nous appelons des « handicapés » moraux ou idéologiques parce qu'ils n'entrent pas dans nos habitudes et catégories de pensée.

Une autre attitude favorisant de meilleures conditions de survie du christianisme d'ici, serait celle d'une critique impitoyable, impartiale, mais constructive dans la ligne du dernier livre de David Tracy *Plurality And Ambiguity*⁴. Il ne suffit plus seulement de s'enthousiasmer de la pluralité, de se croiser les bras avec la plus belle tolérance, d'écouter la voix de l'« autre », de découvrir l'altérité et de nouvelles possibilités. Il faut également prendre au sérieux l'ambiguïté radicale de toutes choses, reconnaître l'étrange mélange du plus grand bien avec le mal le plus horrible, du vrai avec le faux, du saint avec le démoniaque, dans notre histoire (sainte ou pas) et dans nous-mêmes, individuellement et collectivement, chez nous et chez tous les autres. Citant Walter Benjamin, Tracy dit : « Toute grande œuvre de civilisation est en même temps une œuvre de barbarie »⁵. Être Américain, dit-il encore, veut dire vivre dans la fierté de participer à une expérience noble de liberté et de pluralité ; mais être un Américain de race blanche veut dire aussi appartenir à une histoire dans laquelle on a presque totalement supprimé les indigènes et maintenu d'autres peuples en esclavage. Et dans un exemple plus théologique, il mentionne qu'il est tout à fait correct de chérir le Nouveau Testament ; mais il faut reconnaître qu'il contient une base de l'antisémitisme dont on connaît les effets atroces dans l'histoire des pays chrétiens.⁶ Après l'optimisme naïf de la modernité qui, dans un esprit bien binaire, croyait atteindre la vérité en luttant contre les erreurs, « l'herméneutique de suspicion » ne devrait-elle pas mettre en question cet optimisme même, sous-jacent au concept occidental de la raison ? Bien comprise, cette

4. DAVID TRACY, *Plurality And Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco : Harper & Row, 1987.

5. *Idem*, p.69.

6. *Idem*, pages 68-69.

critique radicale, mais impartiale pourrait balayer le christianisme de supermarché à l'image de Jésus chassant les vendeurs du temple.

Pour finir, un dernier mot sur le point d'interrogation du thème de notre colloque « Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? » Quand je l'ai vu pour la première fois, je me suis demandé jusqu'où nous pouvions nous aventurer avec ce point d'interrogation. Il me dérange beaucoup, et j'y réponds avec une autre question: Les fondateurs, les grands piliers du christianisme et bien d'autres, missionnaires et martyrs, quelle réponse auraient-ils donné si on leur avait posé cette question? Que reste-t-il du christianisme là où Jésus a prêché, là où un saint Paul, un saint Jean ou un saint Augustin ont oeuvré? Face à ces faits historiques, quelle garantie avons-nous que le christianisme *d'ici* durera pour toujours? Je ne suis pas un fataliste historique, ni un prophète, mais je sais que nous ne devons pas éluder cette interrogation. Ce point d'interrogation ne veut pas simplement produire un effet « rhétorique », il n'est pas non plus l'expression ironique d'un théologien fatigué. Il nous fait toucher du doigt cette vérité profonde que tout avenir, même l'avenir du christianisme, est ultimement un ad-venir, un don. Nous ne savons pas si, dans deux siècles, il y aura plus de chrétiens au Québec qu'il n'y en a, aujourd'hui, en Asie Mineure. Tout ce que notre théologie nous permet de dire c'est que nous devons tout faire comme si tout dépendait de nous, mais attendre tout comme si tout venait de Dieu. On raconte qu'un jour, on a demandé à Luther ce qu'il ferait si la fin du monde arrivait le lendemain. Il aurait répondu: « J'irais dans mon jardin, et je planterais un arbre! » Alors, bon courage, et au travail!

Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Quelques indices significatifs.

Yvonne Bergeron

Poser la question de l'avenir du christianisme d'ici c'est d'abord inviter au silence. Qui de nous peut prétendre trouver la réponse? Puis, dans un second moment, c'est évoquer le passé récent : les changements culturels profonds, les bouleversements de tous ordres, la montée de la sécularisation, les déplacements de la foi et quoi encore. Mais c'est surtout, je crois, regarder le présent, le scruter plus attentivement, y déceler des indices significatifs en évitant toutefois l'économie des analyses, les raccourcis simplistes et les conclusions réductrices.

En d'autres termes, pour parler de l'avenir du christianisme, nous sommes renvoyés à ce que portent aujourd'hui les expériences chrétiennes d'ici : perception de Dieu, sens de la mort-résurrection de Jésus, action de l'Esprit dans l'histoire, impact social de la foi, etc... Plus précisément encore, nous sommes renvoyés aux diverses pratiques par lesquelles personnes et communautés croyantes traduisent concrètement l'accueil du salut en Jésus Christ. N'est-ce pas en évaluant la fécondité (ou la stérilité) de ces pratiques dans notre monde que nous pourrions commencer à penser « pour » l'avenir?

Mon propos consiste donc à regarder de plus près ce qui se vit chez nous¹ présentement en cherchant à discerner à la fois ce qui me paraît inquiétant et ce que je crois prometteur pour l'avenir du christianisme. Mais avant d'aborder plus particulièrement certaines avenues, je ferai deux remarques susceptibles d'éclairer l'ensemble de l'analyse et de l'interprétation qui en est faite.

1. Bien que je réfère spécialement au milieu estrien, je reconnais que la plupart des réalités considérées ici concernent aussi l'ensemble du Québec francophone.

Première remarque: des émergences à considérer

Chez nous, la majorité s'exprime encore comme croyante. L'observation cependant révèle des variantes importantes dont il faut être conscient. Ainsi, parmi ceux et celles qui s'identifient encore comme chrétiens et chrétiennes, une bonne majorité porte *une vision théiste*: besoin d'un Dieu avec lequel on entretient une relation facile qui devient une sorte de garantie contre le mal.

Par ailleurs, plusieurs baptisés ont fait ce qu'ils appellent *une expérience de Jésus-Christ* dans des groupes de relations fraternelles, de ressourcement spirituel, de renouveau charismatique², etc. Ces groupes sont globalement caractérisés par le primat de l'expérience spirituelle personnelle à forte densité communautaire et affective. Expérience également protectrice dans la crise sociale actuelle et dans l'ébranlement causé par le changement de valeurs et les déplacements culturels. Chez ces croyants et croyantes, nous observons généralement un christianisme « frileux » dont les manifestations les plus perceptibles sont le malaise face aux personnes et groupes marginalisés, le désengagement social et la crainte du politique.

Enfin, une minorité de personnes croyantes s'éloignent des sentiers battus et cherchent à *ré-inventer leur vécu humain et chrétien*. Leur recherche comporte une ré-appropriation de l'espérance évangélique aujourd'hui et ce aux divers paliers de la vie quotidienne. Leur questionnement se fait particulièrement autour de la pertinence sociale de la foi. Il implique une prise en compte du collectif et une recherche d'alternatives pour en arriver à vivre autrement. Leur effort de création concerne également les structures de pouvoir dans l'Église, structures qui, à leurs yeux, paralysent la responsabilisation des communautés.

Deuxième remarque: lucidité croissante et liberté évangélique

En regard des émergences brièvement évoquées plus haut, un premier élément m'apparaît prometteur pour l'avenir du christianisme chez nous: c'est le *regard lucide* qu'un nombre croissant de chrétiens et de chrétiennes posent sur le présent. Jusqu'à récemment, l'institution a globalement fonctionné comme si rien n'avait changé dans notre contexte historique. Maintenant, plusieurs réalisent que l'Église n'est

2. La région de l'Estrie a été, dans un passé assez récent, une véritable place forte du renouveau charismatique. Elle est aussi un milieu favorable à l'implantation d'Églises évangéliques, de sectes et de groupes gnostiques.

plus la force sociale qu'elle était. Elle n'a plus le monopole du sens et de la vérité et, plus encore, la foi dite chrétienne n'a souvent de chrétien que le nom.

L'avenir du christianisme s'annonce également chez ceux et celles qui consentent à interroger leurs certitudes, à garder ouvertes leurs questions, à vivre leur existence dans la foi comme un passage permanent vers la *liberté évangélique*. Ces hommes et ces femmes n'ont-ils pas initié, avec d'autres, un mouvement qu'il nous faudra épouser dans sa radicalité si nous voulons « faire vivre l'espérance » ? Nous aurons en effet, me semble-t-il, à amorcer « comme Église » le passage d'une LOGIQUE INSTITUTIONNELLE³ à une LOGIQUE D'ÉVANGÉLISATION. Or, la logique d'évangélisation nous fera entrer à la fois dans un processus d'*incarnation*, de *communautarisation* et de *libération intégrale*.

1- Processus d'incarnation: redécouvrir l'humanité de l'Évangile

Il y a une sorte d'urgence chez nous à présenter une parole d'espérance qui soit *humainement et historiquement crédible*. Urgence car la prédication et l'éducation de la foi n'ont pas réussi globalement à mettre les croyants et les croyantes face à la « stupéfiante vérité » de l'incarnation, selon l'expression de J. Delumeau. Pour de nombreux chrétiens et chrétiennes, l'humanité de Jésus est « devenue » insignifiante. Il y a là un *défi de taille*.

Il nous faudra retrouver le visage d'un Dieu dont la puissance ne se présente finalement que dans la vulnérabilité de son amour pour les femmes et les hommes que nous sommes. Alors peut-être apprendrons-nous à regarder différemment le mystère du mal-souffrance et de la mort qui marque présentement notre monde de façon si bouleversante. En accueillant l'émotion, le silence humain et la parole de foi du Nazaréen devant ce mystère, peut-être trouverons-nous des mots et des gestes qui font vivre.

Revenir à l'humanité de Jésus Christ ne serait-ce pas aussi la voie privilégiée pour rendre possible la reconnaissance réelle de notre *dignité d'être humain* ? Ce retour nous rappellera, en effet, qu'il s'agit d'une dignité radicalement fondée sur l'offre de filiation qui est faite

3. Cette logique nous a habitués à mettre l'accent — consciemment ou non — sur la survie de l'institution-Église comme force sociale et à exiger un « espace social » défini en fonction de l'Église elle-même.

à chacune et chacun et qui nous invite à la plus complète féminisation et masculinisation.

Aussi l'avenir du christianisme a certainement quelque chose à voir avec le fait que des croyants et croyantes découvrent (ou redécouvrent) la *fierté de leur humanité*. Ce qui bien sûr ne se réalise pas sans que ces baptisés retrouvent confiance en eux-mêmes et en elles-mêmes : confiance en leur parole, en leur capacité de dire leur espérance et d'intervenir dans leur milieu. Une telle « reprise de confiance » appelle bien sûr une foi éclairée qui vérifie ses racines, se refuse à la répétition, demeure éveillée et inventive dans sa réponse à l'appel de l'Esprit.

En se ré-appropriant le « poids humain » de leur espérance, ces croyants et croyantes attestent que l'avenir du christianisme n'est pas étranger...

- à l'affirmation radicale que nous ferons de l'autonomie humaine dans nos discours et nos pratiques,
- à la densité de notre présence aux femmes et aux hommes de notre temps,
- au statut que nous accorderons à la liberté dans l'acte de foi,
- au passage d'une foi traditionnelle à une foi personnalisée, laquelle se traduit d'abord dans une démarche d'existence originale,
- à cette manière de vivre, en définitive, qui consiste à lier, dans une même expérience, communion à Dieu et réponse aux appels de libération humaine.

Ainsi donc, redécouvrir l'humanité de l'Évangile, en cherchant à aller le plus possible au bout de l'incarnation, permettra aux croyants et croyantes de se dégager progressivement d'une vision théiste impuisante à les mobiliser pour anticiper aujourd'hui une promesse d'avenir.

L'effort d'évangélisation est appelé à clarifier avec quel Dieu il met en contact. Le passage des fois déiste ou théiste à l'originalité de la foi chrétienne me semble le service majeur des efforts de l'éducation de la foi.⁴

4. RAYMOND, G., « Naître au Credo... aujourd'hui », *Prêtre et Pasteur* (mai 1987) 296.

2- *Processus de communautarisation : redonner aux communautés chrétiennes la responsabilité de l'espérance évangélique*

Premièrement : Faire en sorte que les chrétiens et les chrétiennes retrouvent leur dignité et leur fierté c'est, d'un même mouvement, reconnaître qu'ils et elles sont *ensemble responsables* de la mission évangélique.

D'une part, il est grand temps que l'on cesse de s'alarmer parce que le nombre de prêtres diminue, que le corps presbytéral est vieillissant, que la relève se fait rare... et que l'on s'alarme davantage de l'anémie de plusieurs communautés et surtout de l'absence de groupes-relais, pour la majorité de ceux et celles qui ne se reconnaissent plus dans la structure paroissiale traditionnelle, ou qui refusent de définir leur appartenance ecclésiale de façon uniformisante. Il est aussi grand temps que les ministres ordonnés se re-définissent d'abord en rapport avec des communautés de baptisés, et non pas d'abord à partir d'une vocation personnelle qu'il faut confirmer face à la crise de vocation.

D'autre part, il faut bien admettre qu'une annonce « privatisante » de la Bonne Nouvelle laisse encore souvent dans l'ombre la dimension communautaire de la foi. Croyants et croyantes n'ont pas été éduqués à la responsabilité, à la prise de parole, à la prise en charge de leur vie individuelle et collective tant au plan moral que religieux. Lacune profonde dans le vécu ecclésial et dont nous payons aujourd'hui chèrement la note.

La construction de l'Église, en effet, ne peut être authentique si elle n'est pas assumée par les baptisés, si ces derniers ne sont pas les agents du devenir chrétien, si on ne les reconnaît pas aussi comme des « définisseurs » du sens chrétien de la vie et de l'histoire. La distance à parcourir reste encore très longue... Pour y parvenir, en « refaisant » le tissu communautaire, il importe de favoriser d'autres espaces que ceux de la célébration des sacrements. Sortes d'*espaces évangéliques* dans lesquels femmes et hommes se rencontrent dans leurs recherches et leurs solidarités. Rejoindre ces réseaux autres que ceux des « pratiquants du dimanche » permet de fabriquer la vie *ensemble* au quotidien et au ras du sol.

Aussi l'avenir du christianisme me paraît se dessiner particulièrement :

- dans ces communautés qui cherchent à signifier, au creux des drames actuels, l'espérance évangélique ou la nouveauté qui fait vivre,

- dans ces groupes de chrétiens qui inversent la démarche à laquelle ils ont été habitués : au lieu d'appliquer chacun pour soi des principes reçus d'en haut (= magistère, discours de l'Église, etc...), ils lisent l'Évangile à la lumière de la réalité présente et questionnent cette même réalité en la référant à la Parole de Dieu,
- dans ces équipes (C.P.P., comités, etc...) où clercs et laïques font l'apprentissage ensemble de l'exercice d'un pouvoir dont chacun se considère investi de par sa vie baptismale,
- dans ces réseaux enfin qui, refusant de soumettre leur vie à des législations et des systèmes paralysants, organisent leur action pour inverser le processus et prendre en mains leur croissance individuelle et collective.

Deuxièmement : Le processus de communautarisation deviendra réel dans la mesure où le *partenariat* hommes/femmes se vivra dans l'Église.

Les femmes ont prouvé leur capacité à exercer les principales fonctions de la mission ecclésiale : gouvernement, enseignement, sanctification, service. Elles réclament non pas la permission de rendre service, mais la liberté de penser, de parler, de créer, d'agir, d'être responsables à part entière des orientations et des décisions importantes de leur Église.

Or, malgré le chemin parcouru, les femmes vivent une « sorte d'impasse institutionnelle » quand elles considèrent leur situation dans une Église qui prône l'égalité des humains et le respect des droits de la personne mais qui refuse systématiquement aux femmes l'accès à certaines fonctions en leur servant l'argument de la volonté de Dieu. Nous sommes certainement en présence ici d'un *défi majeur* pour la crédibilité du christianisme institutionnel. Défi énorme car tous les hommes d'Église (même ceux qui acceptent de partager leur pouvoir) sont encadrés par une structure qui défigure la parole d'espérance proclamée par l'institution.

Mais, fort heureusement, malgré les résistances nombreuses, venant tantôt de l'anti-solidarité féminine, tantôt d'un blocage clérical ou de la crainte masculine, des femmes et des groupes de femmes accomplissent un travail gigantesque dans leur milieu respectif.

Aussi, l'avenir du christianisme est-il déjà engagé dans ces pratiques diversifiées qui finissent par faire des brèches à la base du système :

- pratiques de *lucidité* où les femmes, se méfiant de l'argument de complémentarité, dépassent les stéréotypes qui en découlent et qui les fixent dans une image ou des rôles réducteurs,
- pratiques de *transformation* où femmes et hommes apprennent à se situer dans la mutualité et l'interdépendance face à leur commune responsabilité historique et ecclésiale,
- pratiques de *nouveauté* par lesquelles les femmes initient un changement qui part d'elles-mêmes :
création de modèles (pouvoir-participation, etc...),
redéfinition de certaines fonctions ecclésiales à partir de leurs pratiques, etc...
- pratiques de *libération* enfin, particulièrement vécues en solidarité avec des femmes et des hommes appauvris, exploités, exclus.

Les femmes ont compris, depuis un bon moment, l'importance de se donner une parole collective qui renforce les gains de la féminisation et, en même temps, libère de nouvelles dimensions pour l'humanité.

Leurs pratiques, bien sûr, visent le changement des structures car elles savent qu'on ne peut repenser chrétiennement l'égalité homme/femme sans changer le système social et particulièrement l'organisation ecclésiale. Elles sont convaincues, par exemple, que la transformation des *structures de pouvoir* est nécessaire pour que le partenariat ne soit pas à la merci de l'arbitraire ou du conjoncturel. Elles sont tout aussi convaincues qu'il faut refuser les *justifications théologiques* servant d'assises au maintien du système. En effet, si l'Évangile est à prendre au sérieux, « faire justice aux femmes » compte certainement parmi les consignes les plus fondamentales de la mission ecclésiale.

Mais, pour ouvrir davantage l'avenir sur cette question, il nous faudra redéfinir le sens de la Tradition et le *rapport Tradition/institution* en nous rappelant que les sources de la foi appartiennent à l'ensemble des croyants et croyantes. Il nous faudra passer d'un discours répétitif à un discours créateur en évitant de faire de la Tradition une force qui fixe et absolutise les formes du passé, empêchant ainsi de reconnaître l'originalité de la présence de l'Esprit dans le dynamisme de notre histoire.

Combien de temps encore « tiendront » les vieilles outres ? Quand justice sera-t-elle faite aux femmes ? Même si ce jour est lointain...

la marche qui nous y conduit est irréversible et l'espérance des femmes est assez forte et assez têtue pour dépasser le court terme.

3- *Processus de libération intégrale : retrouver la force historique d'une espérance qui soit « levain dans la pâte »*

Si le christianisme institutionnel ne doit pas « noyer » l'individu dans le collectif, il ne doit pas davantage oublier que l'être humain est constitutivement social. La foi chrétienne d'ailleurs ne parle-t-elle pas d'un salut suffisamment total et radical pour qu'aucune réalité humaine et historique ne lui échappe?

Aussi, revenir concrètement à l'humanité de l'Évangile (tel que mentionné dans le premier développement) va nous maintenir en relation avec l'être humain dans toute sa réalité individuelle et collective. Contact essentiel qui nous renvoie à l'urgence historique du présent. En effet, une des questions fondamentales que nous avons à porter me semble bien être celle-ci : « Comment vivre et penser notre foi comme dynamisme mobilisateur et constructeur d'une société plus juste, plus fraternelle ? » Pour répondre à cette question qui, assurément, concerne au plus haut point l'avenir du christianisme nous aurons à consentir au *réalisme historique* le plus exigeant afin de pouvoir « rendre compte de notre espérance ». Trois conditions me paraissent ici fondamentales.

a) *Une approche globale du réel*

Nos sociétés contemporaines étant plus complexes que celles d'hier, il nous faut accorder une attention particulière à l'ensemble des éléments qui en constituent la rationalité. Les problèmes causés par les structures d'injustice dépassent en effet largement les individus et les groupes. Aussi l'action libératrice doit-elle s'articuler en tenant compte de l'interconnexion entre le politique où se joue la distribution du pouvoir, l'économique où se décide le partage des biens et l'idéologique où s'élabore une conception de l'histoire qui justifie rationnellement le système. Nous le voyons, pour être effectif, un tel engagement oblige à recourir à des instruments d'analyse qui permettent d'apprécier et de mettre en relation de manière plus adéquate les multiples composantes du réel.

b) *Une lecture de la réalité à partir de ceux et celles qui sont au bas de l'échelle*

Les personnes et les groupes les plus appauvris et les plus exploités sont ceux qui ressentent le plus dans leur chair les effets de la réalité

surtout quand elle est oppressive. Aussi l'analyse qui est faite à partir d'eux a des chances d'être la plus objective, la moins abstraite, car elle inclut ceux et celles qui justement n'ont pas de prise sur l'histoire présente, sont pour ainsi dire « absents » de l'histoire.

La référence évangélique, d'ailleurs, ne nous permet pas n'importe quelle façon de lire le réel car elle comporte une option pour les plus mal-pris. Or, s'ils prennent en compte la situation actuelle, les chrétiens auront certes de plus en plus à être exposés en première ligne sur les différents fronts où il faudra lutter pour les droits humains et la justice sociale. Le christianisme n'a-t-il pas aujourd'hui à prendre le risque de contredire toutes les formes de violence, institutionnalisée ou pas? Quel « poids » accorderons-nous aux humains laissés pour compte? Leurs défis sont aussi les nôtres : ils sont en même temps des appels à la solidarité et des lieux prophétiques pour refaire la société.

c) Redécouvrir notre identité chrétienne à partir d'une pratique de libération historique

Pour nous re-définir comme des témoins du Dieu qui libère, il faudra donc « vérifier » notre identité au cœur de nos efforts de transformation historique. Car, redisons-le, le Royaume de Dieu ce spécifique que nous annonçons *s'anticipe* particulièrement là où la foi a rendu l'être humain agent de son histoire, là où l'institution elle-même se fait solidaire des personnes et des groupes les plus délaissés. L'histoire devient alors le lieu où l'engagement des chrétiens crée des conditions propices au Royaume de Dieu. Lieu aussi où l'absolue liberté du Ressuscité leur interdit de réduire l'espérance aux traductions qu'ils en font jour après jour.

Le don de l'Esprit critique en effet, par la racine, tout essai de fermeture et il démasque la suffisance de toute pratique. Comme il conteste la répétition de formules et de gestes coupés de la vie. Son inspiration invite au contraire à ouvrir des chemins porteurs de signification humaine.

Bien sûr, nos engagements relèvent-ils toujours du contingent, de l'éphémère, du passager. Ils sont des actes risqués pour aujourd'hui. Mais n'est-ce pas précisément là que l'Esprit manifeste dans l'histoire sa force créatrice?

Ainsi donc, à la question « Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? », l'important n'est pas de répondre par un *oui* ou un *non*, mais de regarder comment l'espérance fondée en Jésus Christ est portée par les témoins que nous sommes aujourd'hui. En terminant cette

réflexion, j'ajouterai que si l'avenir du christianisme n'est pas étranger aux mutations culturelles de notre époque, il est encore plus radicalement lié au fait que nous consentions à *vivre comme passage* notre existence dans la foi.

Enfin et surtout si nous pouvons encore parier pour l'avenir des femmes et des hommes malgré les nombreux démentis de l'histoire, n'est-ce pas parce que la présence du Ressuscité y est à l'œuvre? Elle recrée sans cesse une espérance plus forte que l'incertitude et l'angoisse. Et nos pratiques libératrices, si humbles soient-elles, continuent ce mouvement inauguré par le Nazaréen et qui nous « entraîne » toujours ailleurs vers l'achèvement d'une promesse.

II

DES PRATIQUES

L'avenir du christianisme chez les Amérindiens au Canada : syncrétisme ou inculturation ?

Achiel Peelman

Introduction

Cette recherche sur les nouvelles formes de christianisme qui se développent parmi les Amérindiens au Canada s'inspire de deux faits remarquables : la surprenante vitalité des religions autochtones et le réveil ethnique comme phénomène universel. Depuis quelques années, ces deux faits suscitent l'intérêt des anthropologues et des théologiens. Mais ils ne sont vraiment pas encore perçus comme des signes des temps en vue d'une meilleure compréhension du cheminement des peuples et de la mission universelle des Églises chrétiennes. Dans notre analyse de ces faits nous adopterons la perspective de la *théologie pratique*, ayant comme point de départ, comme objet et comme objectif le vécu d'un peuple ou d'un groupe humain particulier dans son rapport actuel avec l'Évangile. Nos réflexions seront largement basées sur des observations faites sur le terrain depuis 1982, en particulier parmi les Cris de l'Alberta. Nous proposerons d'abord une description et une interprétation du phénomène, tout en rappelant quelques aspects-clé de l'implantation historique des Églises en milieu amérindien. Nous examinerons ensuite deux implications proprement théologiques : le rapport entre ethnicité et Église locale ainsi que le rapport entre la justice sociale et la justice culturelle. Cette analyse nous permettra de conclure qu'il y a une véritable inculturation de l'Évangile en milieu amérindien. L'avenir du christianisme chez les Amérindiens du Canada dépendra largement de notre capacité d'accueillir ce mystère.

I. LES ÉGLISES CHRÉTIENNES ET LA RÉALITÉ AMÉRINDIENNE

1. *Un lien ambigu et ambivalent*

Il y a un fait évident qui s'impose à tout observateur attentif de la réalité amérindienne. Les populations autochtones du Canada, tout en subissant forcément l'influence de la société occidentale nord-américaine, veulent s'en démarquer radicalement en revendiquant le droit à être différentes et à contrôler leur avenir. Ceci les conduit depuis quelques années à réclamer une certaine autonomie politique et la part de responsabilité qui leur revient, de droit, dans le développement économique du Canada, dans l'éducation de leurs enfants, dans l'organisation de leurs sociétés¹. Comme bien d'autres peuples du Tiers Monde et du Quart Monde, les Amérindiens veulent redevenir les artisans de leur propre histoire. Cette renaissance des peuples autochtones est sans doute un des aspects les plus fascinants de la société canadienne, alors qu'au début du siècle leur extinction fut presque un fait accompli. Désormais il semble difficile pour le Canada de se développer sans eux ou malgré eux.

Il serait naïf de penser que ce désir d'autodétermination des autochtones se limite au domaine politique, économique et socio-culturel, sans déborder sur le domaine religieux. Nous constatons donc également des changements importants dans le rapport traditionnel entre les Amérindiens et les Églises chrétiennes qui se sont installées chez eux depuis déjà trois siècles et demi. Un regard réaliste sur la situation contemporaine montre toutefois que leur implantation en milieu amérindien est loin d'être une œuvre achevée². Le travail actuel des « missionnaires » diffère sans doute très peu de ce que les agents pas-

1. Voir MICHAEL ASCH, *Home and Native Land*. Aboriginal Rights and the Canadian Constitution, Toronto, Methuen, 1984 ; MENNO BOLDT et ANTHONY LONG, (Ed), *The Quest for Justice*. Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights, Toronto, University of Toronto Press, 1985 ; IAN GITTY et ANTOINE LUSSIER, (Ed), *As Long as the Sun Shines and Water Flows*. A Reader in Canadian Native Studies, Vancouver, University of British Columbia Press, 1983 ; TON LEMAIRE et FRANS WOJCIECHOWSKI, (Ed), *Terugkeer van een verdwijnend Volk*. Indiaans en Inuit activisme nu, Nijmegen, Katholieke Universiteit. Instituut voor culturele en sociale anthropologie, 1985 ; RICK PONTING, (Ed), *Arduous Journey*. Canadian Indians and Decolonization, Toronto, McLelland and Stewart, 1986.

2. Pour une vue d'ensemble de la situation, au moins en ce qui concerne l'Église catholique, voir JEAN-GUY GOULET et ACHIEL PEELMAN, *La réalité amérindienne et l'Église catholique du Canada*, Bruxelles, Pro Mundi Vita Bulletin N° 93, 1983 (Également disponible en néerlandais, anglais, allemand et espagnol).

toraux font ailleurs dans le pays. Du point de vue des structures et des services pastoraux, l'Église des « glaces polaires » ressemble à celle d'Halifax, de Québec, d'Edmonton et de Vancouver. Mais cette prétendue ressemblance cache des différences et des mutations profondes de nature ethnique et culturelle. S'il fallait résumer en quelques lignes la situation ecclésiale des Amérindiens, on pourrait écrire sans hésitation : l'Église qui s'est établie parmi eux, c'est l'Église des Blancs, avec *ses* structures, *son* organisation, *ses* ministères et *ses* programmes pastoraux. Elle n'est pas une Église vraiment amérindienne. Pour la vaste majorité des Amérindiens, c'est là également une Église qui semble les interpeller de moins en moins dans leur vie quotidienne, qui n'a jamais tout à fait réussi à bouleverser leur univers religieux traditionnel, et qui se sent démunie devant leur situation sociale.

Nous rencontrons donc ici les mêmes difficultés que les Églises semblent expérimenter ailleurs. Beaucoup de leurs fidèles les quittent pour rejoindre les mouvements charismatiques ou pentecôtistes. Un nombre considérable de leurs membres sont réduits à la marginalité à cause de leur « situation irrégulière », tandis que d'autres, surtout les jeunes, se désintéressent de leur vie ecclésiale. Beaucoup de communautés souffrent d'un vide ministériel. En même temps, on voit naître un peu partout au pays le désir de bâtir une Église vraiment autochtone³. On parle de dialogue entre la culture amérindienne et la foi chrétienne⁴. Ici et là, on commence à introduire des éléments amérindiens dans la liturgie chrétienne. On stimule le leadership chrétien des Amérindiens⁵.

-
3. Voir les deux dossiers dans la revue *Kerygma* 15(1981), N° 37 (L'Église et les peuples autochtones au Canada I) et *Kerygma* 16(1982), N° 38 (L'Église et les peuples autochtones au Canada II).
 4. Voir JACQUES JOHNSON, « Native Spirituality and the Catholic Faith. The Beginning of a Dialogue », dans *Kerygma* 16(1982), N° 39, pp. 123-132 ; CARL STARKLOFF, « Dialogue with Native Religious Traditions : Toward the Local Church », dans *Kerygma* 16(1982), N° 39, pp. 177-189 ; HAROLD CARDINAL, « There is no Reason to Fear Each Other », dans *Kerygma* 18(1984), N° 42, pp. 53-56 ; WILLIAM STOLZMAN, *The Pipe and Christ. A Christian-Sioux Dialogue*, Chamberlain (South Dakota), Tipi Press, 1986.
 5. Voir JACQUES JOHNSON, « Kismanito Centre Training Native Men for the Priesthood », dans *Kerygma* 15(1981), N° 37, pp. 111-112 ; JEAN-GUY GOULET, « Being oneself as an Aboriginal Person ; Reflections on becoming bicultural », dans *Kerygma* 18(1984), N° 43, pp. 189-211 ; CARL STARKLOFF, « The Anishnabe Ministry Training Project : Scriptural Theological Formation », dans *Kerygma* 19(1985), N° 44, pp. 71-81 ; RUTH MCLAREN, « Catechist and Leadership Formation at Anishnabe Ministries Centre », dans *Kerygma* 19(1985), N° 44, pp. 83-90.

Tout cela représente, au moins du côté catholique, un authentique effort de renouveau dans la ligne de Vatican II et du Synode de 1974 sur l'évangélisation. Mais ce même effort « d'adaptation » des Églises chrétiennes à la culture amérindienne semble passer totalement à côté de ce qui constitue sans doute le trait le plus profond de la réalité amérindienne contemporaine : la survivance étonnante des traditions religieuses autochtones et leur impact de plus en plus fort sur tous les secteurs de la société amérindienne⁶. Cette renaissance des premières nations du Canada fait d'ailleurs partie d'un mouvement plus vaste qui marque profondément l'histoire contemporaine des Amériques, comme le notait déjà William Means de l'*International Treaty Council* aux États-Unis : « As the 1960s saw the emergence of the black man on the world scene, the 1970s the emergence of the Arab peoples, the 1980s will see the red man take his rightful place on the world stage »⁷.

2. *La renaissance religieuse des Amérindiens*

Ceux et celles qui portaient il y a trois siècles et demi vers l'Amérique du Nord pour y implanter l'Église auraient difficilement imaginé un aboutissement pareil. N'étaient-ils pas venus d'abord pour civiliser les « Sauvages », avant de les admettre dans l'Église ? N'étaient-ils pas venus d'abord pour extirper leur paganisme, avant de leur offrir la vraie religion révélée par le Christ ? En Amérique du Nord (autant, sinon plus, qu'ailleurs) se vérifie la thèse d'Henri Maurier, selon laquelle l'expansion chrétienne a toujours été faite à l'intérieur d'une expansion de type étatique et impériale et selon laquelle les missionnaires européens imposaient d'une façon agressive un véritable changement de civilisation aux peuples « non civilisés » des autres continents⁸. « Civiliser pour sauver » était le credo de la grande majorité des mis-

6. Voir le dossier spécial de la revue *Kerygma* 16(1982), N° 39 (La surprenante vitalité des traditions religieuses autochtones : Vers le dialogue).

7. Cité par BILL KENKELEN, « American Indians: Higher Spirits », dans *National Catholic Reporter* 9 septembre 1983, p. 9.

8. HENRI MAURIER, « Missiologie et Sciences Humaines. Évangélisation et Civilisation », dans *Cultures et Développement* 1-2(1981), p. 6.

sionnaires en Amérique du Nord⁹. Il s'est ainsi établi un lien ambigu et ambivalent entre la mission et la colonisation. D'un côté, les Églises ont contribué à leur façon à la déstructuration des sociétés et des cultures amérindiennes, en particulier par leur rôle dans la signature des traités et par leur promotion de la politique assimilatrice du gouvernement. De l'autre côté, elles seront souvent l'unique recours vers lequel les Amérindiens, trompés par le gouvernement et exploités par les colonisateurs, pourraient se tourner pour assurer leur survie.

Nous montrerons plus loin comment cette situation historique explique en partie le phénomène de revitalisation religieuse qui nous intéresse dans cette recherche. Mais nous devons d'abord insister brièvement sur deux aspects importants de l'historiographie contemporaine de l'expansion missionnaire en Amérique du Nord. Cette historiographie confirme d'abord très largement le caractère « civilisationnel » de la mission, dont nous trouvons des illustrations les plus frappantes dans les écrits des grands missionnaires qui ont implanté l'Église dans l'Ouest canadien¹⁰. Mais, en même temps, cette historiographie décrit souvent l'implantation de l'Église en milieu amérindien comme l'œuvre exclusive des missionnaires. En effet, peu d'historiens ont réussi à valoriser la participation active des Amérindiens à l'implantation et au développement du christianisme dans leurs milieux, par leur choix définitif pour l'une ou l'autre des Églises, par leur façon d'interpréter la « conversion » chrétienne, par leur décision de propager la foi chrétienne en l'absence des missionnaires itinérants, et aussi par leur effort pour établir des rapports variés entre la religion du Livre (la Bible), importée par le missionnaire, et leur propre tradition

9. Voir JAMES AXTELL, « Through a Glass Darkly. Colonial Attitudes toward the Native Americans » dans *American Indian Culture and Research Journal* 1(1974), N° 1, pp. 17-28 ; ROBERT BERKHOFER, *Salvation and the Savage. An Analysis of Protestant Missions and American Indian Response 1782-1862*, Lexington, University of Kentucky Press, 1965 (New York, Atheneum, 1972) ; HENRY BOWDEN, *American Indians and Christian Missions. Studies in Cultural Conflict*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 ; ELISABETH GRAHAM, *Medecine Man to Missionary: Missionaries as Agents of Change among the Indians of Southern Ontario 1784-1867*, Toronto, Peter Martin, 1975 ; JAMES RONDA, « The European Indian: Jesuit Planning in New France » dans *Church History* 41(1972), pp. 385-395 ; JOHN WEBSTER GRANT, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
10. Voir CLAUDE CHAMPAGNE, *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien. Mission et Église chez Mgr Vital Grandin, o.m.i. (1829-1902)*, Ottawa, Éditions de l'Université Saint-Paul et de l'Université d'Ottawa, 1983 ; DAVID MULLHALL, *Will to Power. The Missionary Career of Father Morice*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.

orale¹¹. C'est un fait dont on doit absolument tenir compte pour comprendre les mutations actuelles du christianisme chez les Amérindiens. Les nouvelles formes de christianisme qui semblent se développer maintenant sont souvent la manifestation ouverte ou la reprise d'une réalité cachée depuis les débuts de la mission.

3. *Des mouvements anciens et nouveaux*

Le fait que nous rencontrons aujourd'hui un nombre croissant d'Amérindiens qui pratiquent leur « religion » ou « médecine » traditionnelles, sans nécessairement tourner le dos au christianisme, n'échappe plus à l'attention des anthropologues, des missionnaires et des théologiens. De façon globale, on peut comparer ce phénomène aux nouveaux mouvements religieux qui naissent presque quotidiennement dans les sociétés traditionnelles du Tiers Monde¹². En effet, nous sommes ici devant un *processus syncrétique* de dimensions mondiales qui ébranle fortement les vieilles Églises missionnaires. Un peu partout dans le monde, les missionnaires découvrent qu'après l'implantation hâtive de *leur* Église dans les cultures non occidentales¹³, les peuples autochtones ont répondu à la proclamation de l'Évangile pas seulement en devenant des membres de l'Église du missionnaire, mais aussi en provoquant un processus syncrétique qui fait naître des Églises indépendantes ou de nouveaux mouvements religieux, composés d'éléments à la fois traditionnels et chrétiens.

-
11. Voir JAMES RONDA et JAMES AXTELL, *Indian Missions. A critical bibliography*, Bloomington, Indiana University Press, 1978. La participation des Amérindiens à l'implantation des Églises dans leur milieu est particulièrement soulignée dans certaines études récentes. Voir, en particulier, le livre de GRANT JOHN WEBSTER (note 9) et aussi ELISABETH JONES, *Gentlemen and Jesuits. Quests for glory and adventure in the early days of New France*, Toronto, University of Toronto Press, 1986; BRUCE TRIGGER, *Natives and Newcomers. Canada's « Heroic Age » Reconsidered*, Kingston-Montreal, McGill-Queen's University Press, Manchester, Manchester University Press, 1985.
 12. Voir, en particulier, les études de HAROLD TURNER, « Old and New Religious Movements among North American Indians: Missiological Impressions and Reflections », dans *Missiology* 1(1974), N° 2, pp. 47-66; HAROLD TURNER, « Tribal Religious Movements », dans *Encyclopedia Britannica. Macropedia*, Vol. 18(1981), pp. 697-705; HAROLD TURNER, « Religious Movements in Primal (or Tribal) Societies », dans *Mission Focus* 9(1981), N° 3, pp. 45-55. Le N° 1 de la revue *Missiology* 13(1985) comprend plusieurs articles sur le sujet ainsi qu'une importante bibliographie préparée par HAROLD TURNER.
 13. La « vitesse », basée en particulier sur l'Évangile de Marc, a toujours été une des principales motivations de l'expansion missionnaire du christianisme. Voir JOHANNES VERKUYL, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 107.

Dans un livre récent, Aylward Shorter rapporte l'existence de plus de cinq mille Églises indépendantes en Afrique seulement¹⁴.

a. *Survol historique*

Parmi les peuples autochtones de l'Amérique du Nord le phénomène des Églises indépendantes n'a pas beaucoup d'ampleur. Mais c'est tout de même aux États-Unis et au Canada que sont nés les trois modèles les plus anciens d'Églises indépendantes : l'Église Narragansett de Charlestown (Rhode Island) existe depuis les années 1740 ; les Églises Yaqui de l'Arizona et du Nouveau-Mexique sont devenues indépendantes depuis les années 1770, tandis que la religion de Handsome Lake chez les Iroquois existe depuis le début du XIX^e siècle¹⁵. Mais la « Native American Church » (Peyote Cult) est sans doute, à l'heure actuelle, le meilleur exemple d'Église indépendante en milieu amérindien¹⁶.

Cette absence relative d'Églises indépendantes ne devrait toutefois pas nous conduire à sous-estimer la vitalité et la créativité religieuse des Amérindiens. De fait, il est important de noter ici que les religions amérindiennes sont un excellent exemple de religions « primitives » (*primal religions*) qui sont présentes dans les Amériques depuis des milliers d'années et qui sont demeurées des religions « vivantes » jusqu'à aujourd'hui. Depuis des siècles, cet héritage religieux a suscité, en harmonie avec la grande diversité géographique et écologique des Amériques, une riche variété de traditions spirituelles, culturelles et mythologiques. Les religions amérindiennes sont caractérisées par un haut degré de flexibilité et d'adaptabilité. Les contacts successifs entre les divers groupes autochtones et, surtout, la confrontation brutale avec la culture occidentale et le christianisme depuis le XV^e siècle, n'ont pas conduit vers leur extinction, mais vers

-
14. Voir AYLWARD SHORTER, *Jesus and the Witchdoctor*. An approach to healing and wholeness, London, Geoffrey Chapman, Maryknoll, Orbis Books, 1985.
 15. On trouve d'amples renseignements bibliographiques chez CARL STARKLOFF, « Religious Renewal in Native North America: The Contemporary Call to Mission », dans *Missiology* 13(1985), N° 1, pp. 81-101 ; CARL STARKLOFF, « New Tribal Religious Movements in North America. A Contemporary Theological Horizon », dans *Toronto Journal of Theology* 2(1986), N° 2, pp. 157-171.
 16. Voir, en particulier, DAVID ABERLE, *The Peyote Religion Among the Navajo*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 ; AKE HULTKRANTZ, *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse, Syracuse University Press, 1981 ; WESTON LABARRE, *The Peyote Cult*, New York, Schocken Books, 1969 ; JAMES SLOTKIN, *The Peyote Religion: A Study in Indian-White Relations*, New York, Octagon Books, 1956 ; PAUL STEINMETZ, *Pipe, Bible and Peyote Among the Oglala Lakota*, Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis, N° 19, 1980.

des créations nouvelles à l'intérieur et au delà des frontières culturelles des divers groupes autochtones¹⁷. La majorité des groupes autochtones a démontré, à travers l'histoire, une capacité extraordinaire pour faire face aux changements parfois radicaux de leur environnement et pour réagir contre le génocide, souvent en empruntant des éléments au monde non autochtone. Ils le faisaient d'une façon pragmatique et sélective, en protégeant ainsi la survie du groupe et en renforçant les éléments-clé de leur vision du monde et de leur expérience spirituelle.

Ce désir de survie et cette capacité d'adaptation aux situations inédites ont inspiré les grands mouvements de restauration ou de revitalisation religieuse qui marquent la réalité amérindienne depuis son contact avec la culture occidentale et le christianisme. Nous sommes donc confrontés ici avec un phénomène ancien et nouveau, historique et toujours actuel.

Il est impossible d'analyser ici tous les aspects historiques de ce mouvement. Nous nous limitons à évoquer les exemples les plus connus de créativité et de transformation religieuse. Un exemple sans doute « classique » est celui des Dunne-Za dont les « rêveurs » ou les « prophètes » produiront au XVIII^e siècle une nouvelle sorte de rêves et de chants, permettant à leur peuple de faire la transition de la vie nomade ou semi-nomade sur les terrains de chasse vers le nouvel ordre économique créé par les Blancs. Des cérémonies religieuses nouvelles seront ainsi créées (la Dunne-Za, danse des prophètes) qui aideront le groupe à maintenir un sens de l'ordre à travers les transformations inévitables de leur environnement¹⁸. Harold Turner a composé une bibliographie presque exhaustive des études consacrées au thème de l'acculturation religieuse et du syncrétisme¹⁹. Trois phénomènes attirent, en particulier, l'attention des ethnologues : la danse de l'Esprit (*Spirit Dance*) qui semble un développement ultérieur de la danse

17. Voir, en particulier, JOSEPH EPES BROWN, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, New York, Crossroad, 1982; AKE HULTKRANTZ, *The Religions of the American Indians*, Berkeley, University of California Press, 1979; PEGGY BECK et ANNA WALTERS, *The Sacred. Ways of Knowledge Sources of Life, Tsaile* (Navajo Nation), Navajo Community College Press, 1977.

18. Voir, en particulier, ROBIN RIDINGTON, *Swan People: A Study of the Dunne-Za Prophet Dance*, (Canadian Ethnology Service, Paper N° 38), Ottawa, Musées Nationaux du Canada, Collection Mercure, 1978; ANTHONY WALLACE, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Toronto, Random House of Canada, 1972.

19. Voir HAROLD TURNER, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies. II. North America*, Boston, G.K. Hall, 1978.

des prophètes (*Prophet Dance*), le culte du Peyote et le système religieux connu sous le nom de danse du soleil (*Sun Dance*).²⁰

En dernière analyse, cette vaste littérature montre que, depuis quatre siècles, les religions amérindiennes peuvent être considérées comme des religions « en transition » qui sont, directement ou indirectement, influencées par le christianisme. Depuis cent cinquante ans on constate ainsi une tendance syncrétiste de plus en plus forte, même si l'impact du christianisme sur les religions autochtones varie énormément d'un groupe à l'autre. Il y a, par exemple, une différence énorme entre le type de catholicisme qui s'est développé chez les Abenaki de la rivière Kennebec au XVII^e siècle²¹, le développement de la société Midewiwin chez les Ojibwa en Ontario²², et l'influence beaucoup plus limitée du christianisme sur les prophètes Dene du nord-ouest albertain²³.

Historiquement parlant, il y a donc eu des contacts variés et dynamiques entre les religions autochtones et le christianisme. Une meilleure appréciation de ce fait devrait définitivement éliminer l'image traditionnelle de l'Amérindien comme un « enfant passif » ou un « adulte irresponsable » si fréquente parmi les missionnaires et les historiens d'antan. Les historiens, en particulier, ont insuffisamment analysé le contexte concret de la « conversion » des Amérindiens au christianisme. L'Amérindien a prononcé un « oui » ou un « non » hautement qualifié par rapport au christianisme.²⁴ Il est néanmoins important de noter

-
20. Pour une analyse des études récentes sur ces trois phénomènes, voir AKE HULTKRANTZ, *The Study of American Indian Religions* (Edited by CHRISTOPHER VECSEY), New York, Crossroad Publishing Company and Scholars Press, 1983, pp. 109-134.
 21. Voir KENNETH MORRISON, « The Mythological Sources of Abenaki Catholicism: A Case Study of the Social History of Power », dans *Religion* 11(1981), N° 3, pp. 235-263.
 22. Voir CHRISTOPHER VECSEY, *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1983.
 23. Voir KERRY ABEL, « Prophets, Priests and Preachers: Dene Shamans and Christian Missions in the Nineteenth Century » dans *Historical Papers. Communications Historiques*. A selection of the papers presented at the annual meeting held at Winnipeg 1986, Ottawa, Tanamac International Inc and Mutual Press, 1986, pp. 211-224.
 24. Voir, en particulier, CORNELIUS JAENEN, « Amerindian Responses to French Missionary Intrusion, 1611-1760: A Categorization », dans *Religion/Culture. Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*. Association des études canadiennes, Vol. 7, 1985, pp. 182-197; JOHN WEBSTER GRANT, *Moon of Wintertime*, pp. 239-263 (A Yes that means No?).

que le christianisme s'est imposé aux Amérindiens dans le contexte d'une véritable crise socio-politique. Les missionnaires ont entrepris l'évangélisation au moment où, en beaucoup d'endroits, l'univers culturel des Amérindiens était déjà détruit par les puissances coloniales. Ainsi, le christianisme a été reçu par eux comme une véritable religion de salut et le missionnaire était souvent perçu comme un puissant chaman. Cette dépendance initiale des Amérindiens par rapport au christianisme a été renforcée du moment où s'est effectuée la transition de la vie missionnaire « itinérante » vers l'établissement de missions permanentes qui devenaient rapidement les centres stratégiques de la vie autochtone. Dans certaines régions du Canada, cette transition ne s'est effectuée que vers le début du XX^e siècle et même plus tard. Elle aide à comprendre comment les Amérindiens sont graduellement devenus les membres passifs ou peu engagés d'une Église cléricale dont la stratégie universelle était, de toute façon, de *faire des chrétiens* (aussi rapidement que possible) au moyen d'une pratique généralisée du baptême des enfants et une catéchisation massive et superficielle.

Malgré cela, l'univers religieux traditionnel des Amérindiens n'a pas été fondamentalement ébranlé. Les mouvements de restauration ou de revitalisation religieuses qui sont apparus au cours de l'histoire se sont graduellement consolidés dans une sorte de mouvement pan-indien. L'occupation de Wounded Knee par l'*American Indian Movement* (A.I.M.) en 1973 constitue une sorte de point tournant dans le rapport entre les Amérindiens et le monde occidental. Au Canada, la publication du livre *The Unjust Society* par Harold Cardinal en 1969 avait déjà ébranlé la vie relativement tranquille d'un bon nombre de missionnaires²⁵. Les Amérindiens sont désormais sortis d'une longue période d'oppression politique, économique, culturelle et religieuse. Beaucoup d'entre eux, tout en demeurant chrétiens, pratiquent ouvertement la religion ancestrale. Pour les uns, il s'agit d'une sortie de la clandestinité provoquée par l'attitude négative des Églises envers leur « paganisme » et par les lois du gouvernement canadien contre les religions autochtones (jusqu'en 1951). Pour les autres, il s'agit d'une renaissance spirituelle grâce à la redécouverte de valeurs culturelles et religieuses.

25. HAROLD CARDINAL, *The Unjust Society. The Tragedy of Canada's Indians*, Edmonton, M.G. Hurtig, 1969. Voir aussi du même auteur, *The Rebirth of Canada's Indians*, Edmonton, M.G. Hurtig, 1977.

b. La scène contemporaine

Dans ce mouvement religieux contemporain nous constatons souvent une interaction d'éléments traditionnels et d'éléments chrétiens. Nous pouvons donc parler d'un processus syncrétique qui se développe souvent autour d'un ancien ou d'un *medicine man*, tout en se limitant à son clan ou famille étendue. Depuis quelques années on rencontre des efforts pour « structurer » davantage ce mouvement. Des cours de culture et de religion autochtones font désormais partie du programme dans les écoles qui sont contrôlées par les Amérindiens²⁶. En 1985, le Service Correctionnel du Canada accorde aux religions autochtones le même statut et la même protection, accordés aux autres religions reconnues. Les anciens peuvent désormais présider des cérémonies religieuses à l'intérieur des établissements et jouissent du même statut que les membres du clergé des autres religions²⁷.

Spécialement dans l'Ouest canadien et aux États-Unis, les camps de certains anciens sont souvent fréquentés par des personnes qui veulent refaire leur vie et deviennent de véritables « écoles de spiritualité ». Des familles entières n'hésitent pas à traverser le pays pour recevoir leur enseignement. Au cours de l'été 1983, nous avons rencontré des Micmacs de la Nouvelle-Écosse qui campaient dans les Montagnes Rocheuses avec un ancien très connu de l'Alberta. Ils se rendaient ensuite chez d'autres anciens aux États-Unis. Ils repètent ce cheminement spirituel année après année.

Depuis la recherche post-doctorale que nous avons effectuée en 1982-1983, nous avons rencontré un certain nombre d'anciens qui, tout en étant d'excellents chrétiens et d'authentiques Amérindiens, ont déjà effectué une *synthèse* personnelle de leur propre culture ancestrale et de la foi chrétienne. Ils ont ainsi réalisé une « appropriation » très personnelle de la foi chrétienne, qui demeure pour le moment

26. Ce facteur religieux était fortement souligné lors du récent congrès sur l'éducation des peuples autochtones qui s'est tenu à Vancouver du 8 au 13 juin 1987. Organisé par le *World Council of Indigenous Peoples*, ce congrès international affirmait le lien étroit entre la tradition, le changement et la survie et proposait une approche globale (*holistic*) de l'éducation. Il ne s'agit plus d'introduire la culture dans l'éducation, mais de placer l'éducation au sein de la culture. Voir aussi JEAN BARMAN, YVONNE HÉBERT et DON MCCASKILL (Ed), *Indian Education in Canada. Volume I: The Legacy*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986; Volume II: *The Challenge*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1987.

27. Voir ACHIEL PEELMAN, « Traditional Native Spiritual Practice in Canada's Federal Prisons », dans *Kerygma* 20(1986), N° 46, pp. 101-119.

très individualisée et qui n'est certainement pas encline au prosélytisme. Mais leur exemple attire de plus en plus l'attention d'autres Amérindiens, en particulier des jeunes qui sont souvent pris entre deux mondes : l'univers autochtone qu'ils connaissent très peu et le monde occidental qui leur offre peu d'espoir. Observant ce phénomène, Emma Laroque pouvait déjà écrire en 1975 : « If there is any Indian renaissance today, it is in the world of religion. Young people are coming to the elders for spiritual guidance and the elders are once again sharing their secrets »²⁸.

Pour certains de ces anciens, les symboles traditionnels des rituels amérindiens ont déjà acquis un sens nouveau à la lumière de l'Évangile. Ils nourrissent désormais leur foi en Jésus Christ à partir même de ces rituels millénaires que leur peuple n'a jamais cessé de pratiquer. D'autres développent aujourd'hui des cérémonies religieuses nouvelles où des éléments chrétiens se mêlent intimement aux symboles amérindiens traditionnels, tout comme au XVIII^e siècle on « inventait » la danse des prophètes pour réagir à l'éclatement de la société amérindienne au contact des Blancs. Notons enfin qu'un nombre considérable de ces anciens exercent aujourd'hui un véritable ministère de guérison (individuelle et collective) au sein de leurs communautés²⁹.

Ces quelques exemples montrent déjà que le vaste mouvement de revitalisation religieuse qui marque le monde amérindien à l'heure actuelle connaît des ramifications très variées. Ce mouvement religieux est inséparable des autres dimensions de la renaissance amérindienne. Il faut d'ailleurs noter que les langues amérindiennes ne possèdent pas de mots pour traduire nos vocables tels que « religion », « philosophie », « théologie », « culture ». À cette approche compartimentée du savoir occidental, les Amérindiens opposent une approche globale de la réalité et développent une vision du monde, ouverte par en haut et toujours attentive aux interpellations du Grand Esprit. Il faut donc reconnaître les limites de toute interprétation scientifique ou objective de ce monde mystérieux.

28. EMMA LAROQUE, *Defeating the Indian*, Agincourt, The Book Society of Canada, 1975, p. 27.

29. Pour une description détaillée de ces phénomènes, voir ACHIEL PEELMAN, « Dynamisme spirituel, sagesse et communauté. Quelques observations et réflexions sur la figure et le rôle des anciens chez les Amérindiens », dans *Église et Théologie* 16(1985), pp. 39-77.

II. DUALISME RELIGIEUX OU INTÉGRATION DE DEUX VISIONS-DU-MONDE?

Le fait que nous rencontrons aujourd'hui un nombre croissant d'Amérindiens qui semblent à l'aise dans leur religion traditionnelle aussi bien que dans le christianisme est un phénomène fort intéressant du point de vue ethnographique et théologique. Ce « retour » aux traditions religieuses ancestrales semble rarement une cause d'apostasie, mais soulève inévitablement des discussions sur la nature et la profondeur du contact qui s'est établi entre la réalité amérindienne et les Églises chrétiennes. Comment interpréter ce phénomène dans la perspective d'une théologie pratique?

Depuis l'étude de J. Rousseau sur les Amérindiens de la forêt boréale on parle volontiers d'un *dualisme religieux*. La religion autochtone et la religion chrétienne semblent cheminer parallèlement dans la vie des individus sans vraiment se compénétrer³⁰. L'hypothèse de Rousseau a pu être vérifiée par d'autres observateurs de la vie autochtone en diverses régions du Canada. A. Tanner montre que les Cris de Mistassini passent de façon saisonnière de la religion anglicane à leur religion autochtone d'après leur situation de vie, dans le poste commerçant de Mistassini ou sur leur terrain de chasse³¹. J.-G. Goulet est venu à des conclusions semblables dans ses recherches sur un groupe dene (catholique) du nord-ouest albertain³². R.M. Vanderburgh montre dans la biographie de Patronella Johnson que ce dualisme religieux est accepté par beaucoup d'Amérindiens comme une situation de fait qui ne semble entraîner aucun conflit majeur, tandis que D. Morissette rapporte la même chose à propos des Montagnais. Là où les Blancs ne voient qu'opposition ou contradiction, les Amérindiens parlent plutôt d'un élargissement de leur univers religieux ou d'un enrichissement de leurs pratiques religieuses auxquelles ils ajoutent volontiers la prière apportée par le missionnaire³³.

30. Voir JACQUES ROUSSEAU, *Persistances païennes chez les indiens de la forêt boréale*, Montréal, Éditions de Dix, 1953; JACQUES ROUSSEAU, *Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie*. De menus rites païens de la forêt québécoise, Montréal, Éditions de Dix, 1955.

31. Voir ADRIAN TANNER, *Bringing Home Animals*. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters, New York, St. Martin's Press, London, C. Hurst, 1979.

32. Voir JEAN-GUY GOULET, « Religious Dualism Among Athapascan Catholics », dans *Canadian Journal of Anthropology* 3(1982), N° 1, pp. 1-18.

33. Voir R[...] VANDERBURGH, *I am Nokomis Too*. The Biography of Verna Patronella Johnson, Don Mills, General Publishing Co., 1977; DIANE MORISSETTE, « Rencontre au Centre Monchanin avec Rémi Savard », dans *Recherches amérindiennes au Québec* 8(1978), N° 1, p. 96.

Cette hypothèse du dualisme religieux se situe en quelque sorte entre deux extrêmes : l'interprétation de la plupart des ethnologues pour qui la nouvelle foi des autochtones n'est qu'un vernis chrétien sur un fond païen, et celle de la plupart des missionnaires pour qui le christianisme des Amérindiens est authentique et sincère, quoique fortement entaché de superstitions qui vont sûrement disparaître avec le temps. J.-G. Goulet se démarque de cette double tendance en proposant une hypothèse plus vraisemblable et fonctionnelle. Selon lui, il ne s'agit pas d'un « paganisme » teinté d'éléments chrétiens, ou d'une conversion chrétienne encore inachevée, mais de la co-existence de deux systèmes religieux, un système traditionnel et un système chrétien, qui sont socialement disponibles aux Amérindiens et auxquels ils peuvent faire appel selon les circonstances et les situations particulières de leur vie personnelle ou collective.

Tout en admettant que cette hypothèse nous permet d'analyser assez adéquatement les traits majeurs de la situation religieuse de beaucoup d'Amérindiens du Canada à l'heure actuelle, nous nous posons toutefois des questions à propos d'un dépassement possible de ce dualisme religieux. Notre recherche post-doctorale nous a permis de rencontrer un nombre considérable de personnes (anciens, prophètes, *medicine men*, chefs spirituels, chamans) dont l'expérience spirituelle paraît inséparablement traditionnelle et chrétienne. Ne sommes-nous pas ici devant l'aboutissement d'un véritable processus syncrétique qui nous permet de parler d'*intégration* et de *créativité* religieuse, plutôt que d'un *dualisme* religieux ? Nous ne croyons pas que le temps soit déjà venu pour faire une analyse systématique d'une telle expérience syncrétique à laquelle nous devons laisser toute liberté pour se développer et s'intensifier. Mais nous pouvons sûrement y voir un des grands signes des temps qui indique qu'il y a des contacts en profondeur entre la réalité amérindienne et l'Évangile, dans la ligne de ce que nous appelons aujourd'hui l'*inculturation*.

Avant d'examiner les implications immédiates de ce phénomène pour l'avenir du christianisme au Canada, nous devons insister brièvement sur le contexte social de ce processus syncrétique. Depuis leur contact avec les Blancs, les peuples autochtones d'Amérique sont la victime d'une acculturation forcée qui s'est graduellement développée en mouvement unilatéral et en rapport de domination. Peu à peu, les sociétés traditionnelles des Amérindiens se sont désintégrées et leurs propres institutions ont dû céder devant celles de l'envahisseur européen qui, dans l'esprit de l'*Aufklärung*, se considérait le seul être

« civilisé » au monde.³⁴ Les Béothuks ont été exterminés et les Hurons ont été vaincus. Les Cris ont été déplacés et presque tous les groupes amérindiens ont perdu leur terre. Vient ensuite l'État canadien qui pense pouvoir résoudre son « problème indien » au moyen d'une politique qui se résume en trois mots : protection, civilisation et assimilation³⁵. Ceci aboutit graduellement à la création d'un système de bien-être social qui maintient les autochtones dans une situation de dépendance de plus en plus profonde.

Le caractère agressif et destructeur d'un tel processus d'acculturation forcée saute aux yeux quand on regarde le bilan tragique des statistiques concernant, par exemple, la protection de l'enfance, la mortalité infantile, l'éducation, le chômage, la criminalité, l'alcoolisme et la drogue, les morts violentes et les suicides. L'histoire à l'arrière-plan de ces statistiques est celle d'un peuple colonisé qui, selon une logique presque fatale, renforce l'image négative de l'Amérindien propagée dans et par la société dominante, par sa réponse négative à nos efforts de secours et d'intervention dans son milieu³⁶. Dans son étude sur la religion Peyote, J. Slotkin a montré qu'une telle situation de détérioration sociale, combinée avec le caractère agressif de la mission chrétienne, est un sol fertile pour le développement de nouveaux symboles culturels et religieux qui incarnent la résistance du peuple opprimé³⁷.

On ne peut donc pas isoler ce mouvement de revitalisation religieuse du mouvement plus vaste d'autodétermination socio-politique dont il constitue le moteur secret. Le projet religieux et le projet poli-

-
34. Voir, en particulier, THOMAS BERGER, « Native History, Native Claims and Self-Determination », dans *B.C. Studies*, N° 57 (1983), pp. 10-23.
35. Voir, en particulier, JOHN TOBIAS, « Protection, Civilization, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy », dans *The Western Canadian Journal of Anthropology* 6(1976), N° 2, pp. 13-30; repris dans IAN GETTY et ANTOINE LUSSIER, (Ed), *As Long as the Sun Shines and Water Flows*, pp. 39-55.
36. Voir PETE HUDSON et BRAD MCKENZIE, « Child Welfare and Native People: The Extension of Colonialism », dans *Social Worker* 49(1981), N° 2, cité par PATRICK JOHNSTON, *Native Children and the Child Welfare System*, Toronto, Canadian Council on Social Development in association with James Lorimer and Company, 1983, pp. 78-79.
37. Voir JAMES SLOTKIN, *The Peyote Religion: A Study in Indian-White Relations*, New York, Octagon Books, 1975. L'auteur parle de la création d'un « nativistic nationalism » par les groupes ethniques subordonnés et considère la religion Peyote comme « an Indian defense against consequences of White dominion. Specifically, my thesis is that Peyotism socially is an example of accommodation rather than militancy; culturally, that it is a case of Pan-Indian nativism. » p. 6-7.

tique des Amérindiens forment un tout indivisible. Ce qui semble donc au point de départ une religion d'opprimés ou un mouvement né dans une situation d'oppression peut devenir un important instrument de libération³⁸. Il n'est pas du tout surprenant de rencontrer aujourd'hui des Amérindiens hautement acculturés, souvent munis de degrés universitaires, qui occupent des positions importantes dans les organisations politiques autochtones, et qui, en même temps, pratiquent ouvertement la religion traditionnelle. Citons en guise d'exemple ce groupe de militants amérindiens de l'Alberta qui, vers la fin des années soixante, se rendaient aux États-Unis pour établir une relation formelle avec un *medicine man* très connu : véritable démarche de « conversion » ou de « retour au centre » qui a profondément marqué leur vie³⁹. Dans le contexte des années soixante, où la désintégration des sociétés amérindiennes avait atteint un sommet, c'était là la seule voie qui restait ouverte à ces Amérindiens soucieux de l'avenir de leur peuple. Alors que tout le reste avait failli (programmes du gouvernement, des Églises et des organisations autochtones), c'est vers la religion traditionnelle qu'on se tourne pour retrouver un sens à la vie et pour refaire le tissu social de la communauté.

III. DEUX IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES

Nous aimerions maintenant dégager de cette analyse du phénomène de revitalisation religieuse (qui est loin d'être exhaustive) deux implications proprement théologiques : le rapport entre ethnicité et Église locale et le rapport entre justice « sociale » et justice « culturelle ». Nous touchons ici à deux dimensions importantes d'une ecclésiogenèse qui tient compte de la situation actuelle des peuples autochtones dans le monde.

1. *Ethnicité et Église locale*

Malgré le fait qu'elle soit devenue depuis quelques décennies une dimension importante de l'anthropologie socio-culturelle, l'ethnicité n'a pas encore réussi à pénétrer le domaine de la théologie pratique. Il y a

38. Voir, en particulier, ENRIQUE DUSSEL, « La religion populaire, Oppression et Libération. Hypothèses sur son histoire et son présent en Amérique Latine », dans *Concilium* N° 206 (1986), pp. 105-119; JEAN-GUY GOULET, « Liberation Theology and Missions in Canada », dans *Église et Théologie* 15(1984), pp. 293-319.

39. Voir le témoignage personnel d'un de ces hommes, JOSEPH COUTURE, « Indian Spirituality A Personal Experience », dans *Kerygma* 16(1982), N° 39, pp. 77-92.

une dizaine d'années Gregory Baum constatait qu'il était encore trop tôt pour développer une théologie de l'ethnicité⁴⁰. Mais la situation a changé rapidement. L'éclosion actuelle des « théologies locales », surtout et d'abord chez les théologiens du Tiers Monde, montre qu'il ne s'agit plus de développer de nouveaux systèmes théologiques, mais de *pratiquer* la théologie d'une façon nouvelle. Les « théologies locales » naissent de l'interaction constante de trois facteurs : évangile Église culture. Dans l'histoire récente de l'Église nous voyons émerger trois types de « théologies locales » : celui des « traductions culturelles », celui de l'« adaptation » et celui de la « contextualisation ». ⁴¹ Cette évolution indique que nous sommes en train de faire la passage d'une conception quelque peu statique de la culture (premier modèle) vers une meilleure compréhension du rapport dynamique entre l'Évangile et les cultures (deuxième modèle), et, enfin, vers une théologie qui se laisse inspirer par la quête d'identité (continuité culturelle) et le défi des changements socio-économiques (discontinuité culturelle) des peuples qui accueillent l'Évangile (troisième modèle). *L'ethnicité* devient donc, par le fait même, une dimension importante de la pratique théologique.

Une analyse détaillée de certains travaux anthropologiques récents montrerait que l'ethnicité n'est pas une réalité statique, mais un processus dynamique qui détermine l'identité culturelle et la socialisation d'un groupe humain particulier et ses multiples interactions avec d'autres groupes. Ce processus historique est composé, en même temps, d'une dimension « objective » (facteurs d'ordre politique, économique, écologique) et d'une dimension « subjective » (facteurs d'ordre éthique, religieux, idéologique)⁴². Le réveil ethnique de beaucoup

40. « Voyant que les sociologues sont divisés dans leur évaluation de la montée de l'ethnicité, il est difficile aux théologiens d'entreprendre là-dessus une réflexion théologique sans chercher à étudier personnellement les différentes analyses sociologiques et politiques et à décider par eux-mêmes quelles sont les plus convaincantes. Étant donné que l'Église catholique, dans sa propre tradition ecclésiastique, prête souvent une attention insuffisante au pluralisme ethnique, c'est un sujet important », GREGORY BAUM, « Editorial », dans *Concilium* N° 121(1977), p. 137.

41. Voir ROBERT SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, Orbis Books, 1985, pp. 6-16.

42. Pour une analyse détaillée des récents travaux sur l'ethnicité, voir CHRISTIAN DUTRY, *Enische Groep en Lokale Kerk*. Missiologische reflexies bij de inheemse kerkopbouw in Latijns-Amerika. Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van licentiaat in de Missiologische wetenschappen. Leuven, Katholiek Universiteit te Leuven Faculteit der Godgeleerdheid, 1987, pp. 2-42 (thèse de licence non publiée).

de peuples autochtones à l'intérieur des états-nations modernes constitue un vaste mouvement (un phénomène universel) qui ne peut plus échapper à l'attention d'une Église qui veut se reconstruire à partir de la base.

Dans l'étude que nous avons réalisée (en collaboration avec Jean-Guy Goulet) en 1983 pour le *Centre Pro Mundi Vita* (Bruxelles) sur la réalité amérindienne et l'Église catholique du Canada, nous avons essayé de montrer qu'on ne peut pas parler d'une Église « autochtone » sans tenir compte de la complexité ethnique des Amérindiens. Nous ne pensons pas que cette étude modeste ait réussi à conscientiser suffisamment l'Église catholique à propos de la situation vraiment particulière des Amérindiens du Canada, même si, depuis l'Assemblée générale de la C.E.C.C. en 1983, consacrée en partie aux diocèses du Nord, on dénote certains efforts dans ce sens⁴³.

En Amérique latine, on constate que l'ethnicité commence à être davantage perçue comme un des importants signes des temps qui interpelle l'Église dans sa mission d'évangélisation. Nous pensons ici, en particulier, aux travaux du C.I.M.I. (Conselha Indigenista Misionário), fondé en 1972 par le C.N.B.B. (Confêrencia Nacional dos Bispos do Brasil), qui publie le mensuel *Porantim* et qui organise chaque année, depuis 1982, une « semaine de l'Indien ». L'importance du facteur ethnique a été particulièrement soulignée dans un document récent (le document de Bogotá), préparé par les douze évêques responsables de la pastorale autochtone en onze pays latino-américains, sur l'invitation de D.E.M.I.S. (Departamento de Misiones), une sous-division du C.E.L.A.M. (Consejo Episcopal Latinoamericana)⁴⁴. Ce document prophétique, qui a été remis au C.E.L.A.M. en 1985, décrit la situation concrète des peuples autochtones et affirme que leur survie comme groupes, par le contrôle de leur terre, leur langue, leur culture et leur autonomie politique, est une dimension essentielle de l'évangélisation.

Le rapport que nous établissons ici entre ethnicité et Église locale ne devrait donc pas engendrer l'impression que notre perspective première est celle de la survie de l'Église en milieu amérindien. Notre intérêt porte d'abord sur la situation actuelle de ces peuples qui ont été évangélisés et qui sont devenus membres de l'Église. Nous nous demandons si l'Église est prête à se laisser inspirer davantage par le

43. Voir le dossier publié dans la revue *Kerygma* 18(1984), N° 42 (L'Église du Nord).

44. La version portugaise du « document de Bogotá » est publiée sous le titre « A evangelização dos indigenas nas vespêras do meio do descobrimento da America », dans *Serviço do Documentação* (SEDOC) 18(1986), pp. 847-860.

cheminement historique de ces peuples, spécialement les peuples non occidentaux qui constituent désormais la majorité de ses membres.⁴⁵ En même temps, nous devons affirmer que le lien exclusif entre « Église particulière » et diocèse (principe territorial) dans le Code de droit canonique de 1983 est incapable de rendre compte de la complexité des espaces humains (principe culturel) où l'Église veut s'établir.⁴⁶ L'accent qui est mis ici sur la seule territorialité risque de faire apparaître l'Église locale comme une simple subdivision administrative de l'Église universelle et bloque la possibilité d'une ecclésiogenèse nouvelle basée sur le cheminement concret des peuples autochtones.

Une telle démarche présuppose évidemment que l'Église ait le courage de remettre en question les faux universalismes qui marquent son expansion mondiale. Vine Deloria, un des critiques amérindiens les plus articulés du christianisme, note avec raison que toute organisation religieuse qui essaie de se développer sur le plan international sans tenir compte des réalités raciales et ethniques particulières, finit par faire tout, excepté rendre compte de l'*expérience religieuse* de ses membres. La prolifération énorme du christianisme (depuis la Réforme) en toutes sortes de dénominations et de sectes qui sont souvent marquées par des préjugés culturels, est pour Deloria la conséquence d'une Église incapable de rendre compte de la réalité humaine de l'ethnicité de ceux et celles qui sont devenus ses membres depuis sa sortie de l'ethnicité juive. Les religions amérindiennes, de leur côté, n'ont jamais (ou rarement) eu cette prétention universelle et exclusive (propre au christianisme), car elles se sont toujours développées selon le principe « communauté » dans le respect des traditions particulières de chaque groupe⁴⁷.

2. *Le rapport entre justice « sociale » et justice « culturelle »*

Les représentants d'une trentaine de nations amérindiennes de quinze pays latino-américains différents, réunis à Quito (Équateur)

45. Voir, en particulier les études de WALBERT BUHLMANN, *La Tierce Église est là*, Éditions Saint Paul Afrique, 1978; WALBERT BULHMANN, *God's Chosen Peoples*, Maryknoll, Orbis Books, 1982; WALBERT BUHLMANN, *The Church of the Future. A Model for the Year 2001* (Epilogue by KARL RAHNER), Maryknoll, Orbis Books, 1986.

46. Voir HERVÉ LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans BERNARD LAURET et FRANÇOIS REFOULÉ, (Ed), *Initiation à la pratique de la théologie*. Tome III, *Dogmatique 2*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, pp. 145-180.

47. Voir VINE DELORIA, *God is Red*, New York, Laurel and Dell Publishing Co., 1973, pp. 216-217.

du 15 juin au 6 juillet 1986 dans le cadre d'une consultation oecuménique sur la contribution des religions amérindiennes à la théologie chrétienne, ont publié un manifeste contre le triomphalisme des célébrations pour commémorer en 1992 le cinquième centenaire de la découverte du « nouveau monde » par Christophe Colomb et de l'évangélisation des Amériques. Ce manifeste nous rappelle que l'histoire des Amériques est aussi celle des Amérindiens « crucifiés »⁴⁸ et nous confronte, par le fait même, avec le sort tragique de nombreux autres peuples autochtones dans le monde actuel. Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, seize millions d'hommes et de femmes ont perdu la vie dans des guerres civiles et des guerres entre divers pays. Un immense poids de misère humaine pèse sur de nombreux peuples autochtones depuis le début des années soixante. Entre 1960 et 1983, plus de quatre millions d'autochtones ont perdu la vie dans au moins trente pays différents où leur existence en tant que peuple ou nation est constamment menacée.⁴⁹

Face à cette nouvelle vague de colonialisme, qui dépasse de loin en brutalité celle du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècles, la majorité des Églises chrétiennes s'engage pour le développement des peuples et pour la promotion de la justice sociale. Il nous semble que leurs discours et actions gagneraient en crédibilité si elles respectaient davantage la diversité culturelle de leurs propres membres. La lutte actuelle des peuples autochtones montre qu'il n'y a pas de justice sociale sans justice culturelle.

Nous sommes confrontés ici à une autre dimension du phénomène de la revitalisation religieuse des Amérindiens dans son rapport avec la mission des Églises chrétiennes : l'inculturation de l'Évangile au sein d'un peuple ou groupe humain particulier. La rencontre entre l'Évangile et un peuple est un profond mystère, un processus d'interactions continues. Nous pouvons peut-être comprendre quelque chose de ce mystère à partir de la petite parabole de la semence qui pousse toute seule tandis que le semeur s'est endormi (Marc 4 :

48. Voir PEDRO CASALDALIGA, « Les Indiens crucifiés. Un cas de martyr anonyme collectif », dans *Concilium* N° 183(1983), pp. 83-90. Pour le texte intégral du manifeste, voir « Consulta discute colonização », dans *Porantim* 8(1986), N° 90, p. 14, et « Manifeste des peuples indiens contre les célébrations du 5^e centenaire de la découverte et de la première évangélisation de l'Amérique », dans *DIAL* N° 1143, 6 novembre 1986.

49. Voir RUDOLPH RYSER, « Fourth World Wars: Indigenous Nationalism and the Emerging New International Political Order », dans MENNO BOLDT et ANTHONY LONG, (Ed), *The Quest for Justice*, pp. 304-315.

26-29).⁵⁰ Quand celui-ci se réveille et ouvre les yeux, il voit autour de lui les résultats de son travail. Depuis des siècles, l'Évangile est tombée dans le sol autochtone et y a produit des fruits à la fois attendus et imprévus par le missionnaire. Nous accueillons généreusement les fruits qui reflètent aussi fidèlement que possible l'Église qui a semé l'Évangile. Nous parlons alors de l'émergence d'une Église « autochtone » ou « indigène ». Mais, au fond, celle-ci n'est autre chose qu'une reproduction de l'Église missionnaire moyennant quelques adaptations ou concessions à la culture locale. Les fruits imprévus, ceux qui s'écartent de cette norme, sont rapidement jugés et rejetés. Nous parlons alors de « christopaganisme », d'animisme et de syncrétisme⁵¹.

Nous sommes ici devant une question théologique d'envergure. Il ne s'agit pas simplement de choisir entre une variété de stratégies missionnaires possibles, mais de notre capacité d'accueillir à l'intérieur de l'Église universelle des *réponses créatrices, inédites, non répétitives et proprement inouïes des peuples ou d'une culture donnée à la première annonce de l'Évangile, puis à l'évangélisation continue*.⁵² Or, il faut reconnaître que malgré les nombreux discours du pape Jean-Paul II sur la foi et les cultures, le centre romain de l'Église catholique ne semble pas encourager une telle attitude⁵³. Les Églises chrétiennes semblent créer toutes sortes d'obstacles à l'inculturation de l'Évangile dans les cultures non occidentales⁵⁴. Le fameux débat de Valladolid en 1550 entre Juan Ginès de Sepulveda et Bartolomé de las Casas est toujours d'actualité! Sommes-nous capables de respecter les Amérindiens et les autres peuples autochtones dans leur *altérité irréductible*, ou demeurons-nous les serviteurs d'un système totalitaire et les victimes de notre ethnocentrisme⁵⁵? Sommes-nous

50. Voir RENÉ JAOUEN, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie* 23(1984), N° 168, pp. 29-46. On trouve la traduction anglaise de cet article dans *Kerygma* 19(1985), N° 44, pp. 3-15.

51. Voir ALAN TIPPETT, « Christopaganism or Indigenous Christianity? », dans CHARLES KRAFT et TOM WISLEY, (Ed), *Readings in Dynamic Indigeneity*, Pasadena, William Carey Library, 1979, pp. 400-421.

52. C'est la définition que nous proposons ici de l'inculturation en nous inspirant de l'article de RENÉ JAOUEN (Note 50).

53. En 1985, le pape Jean-Paul II a prononcé 32 discours où sont explicitement traités les problèmes de la culture. Voir *Église et Culture*. Bulletin du Conseil Pontifical pour la Culture N° 5(1986), pp. 11-12.

54. Voir ANDRÉ ROUX, *Missions des Églises. Mission de l'Église*. Préfaces de ROGER MEHL et RENÉ LUNEAU, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

55. Voir ENRIQUE DUSSEL, « La chrétienté moderne devant celui qui est autre. De l'Indien rudo au bon sauvage », dans *Concilium*, N° 150(1979), pp. 65-76.

capables d'accepter que les cultures amérindiennes sont des réalités vivantes et contemporaines, plutôt que de les juger comme une affaire du passé ou dépassée⁵⁶? Nous sommes plus facilement prêts à voir l'Esprit à l'œuvre dans le monde (justice sociale), qu'à accepter qu'il nous lance constamment sur des chemins nouveaux de l'évangélisation à l'intérieur même de nos Églises. Nous supportons les peuples autochtones dans leurs projets politiques, mais nous hésitons à leur accorder leur place à l'intérieur de nos Églises.

Conclusion

Dans un rapport présenté lors de l'Assemblée générale de la C.E.C.C. en 1985, les évêques des huit diocèses du Nord canadien, où il y a de fortes concentrations de peuples autochtones, affirment le caractère essentiellement *missionnaire* de leurs Églises locales et reconnaissent que dans beaucoup d'endroits du Nord nous sommes à peine sortis de la phase de la préévangélisation⁵⁷. En effet, l'implantation de l'Église parmi les autochtones est loin d'être une œuvre achevée, surtout quand on pense en termes d'une Église indigène selon la fameuse formule de « *three self* » d'Henry Venn (*self-government ; self-support ; self-propagation*).⁵⁸ L'Évangile a néanmoins été proposé à des peuples qui se définissent eux-mêmes fondamentalement comme des peuples *spirituels*. Les Navajo s'appellent « *the children of the Holy People* (Diyin dine'é) ». « La chose la plus importante à

56. « ... our attitude, whether we have sought to preserve native culture or to eradicate it, has been a patronizing one. Those on both sides of the argument have too often rejected the notion that native culture is viable in the contemporary context, believing that it has no place in an urban, industrial society. This is the crux. For native people insist that their culture is still a vital force in their lives. It informs their view of themselves, of the world about them, and of the dominant white society. » THOMAS BERGER, « Native History, Native Claims and Self-Determination », dans *BC. Studies* N° 57(1983), p. 14. Cette tendance d'enfermer les autochtones dans un « passé culturel » est encore très forte parmi les missionnaires comme le montre l'enquête de ANTONIO GUALTIERI, *Christianity and Native Traditions. Indigenization and Syncretism among the Inuit and the Dene of the Western Arctic*, Notre Dame, Cross Roads Books, 1984. Elle explique en partie le peu d'enthousiasme de beaucoup de missionnaires pour la question de l'inculturation et leur peur du syncrétisme.

57. Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Les diocèses du Nord*. Assemblée plénière de 1985, Ordre du jour. Addendum N° 7-A, p. 2.

58. Voir WILLIAM SMALLEY, « Cultural Implications of an Indigenous Church », dans CHARLES KRAFT et TOM WISLEY, (Ed), *Readings in Dynamic Indigeneity*, pp. 31-51.

propos de notre identité (Indian way), nous disait une femme dene en Alberta, est qu'il s'agit d'un chemin spirituel. Nous sommes un peuple spirituel. Personne ne peut nous enlever notre spiritualité. »

Dans cette étude, nous avons voulu montrer qu'il y a eu une rencontre en profondeur entre cette spiritualité et l'Évangile. L'Évangile n'est pas venu remplacer la culture amérindienne. Il n'a pas bouleversé l'univers religieux des Amérindiens. Mais il a tout de même transformé en profondeur la vie de nombreux autochtones. Comment évaluer une telle expérience? Il y a sûrement des méthodes empiriques pour mesurer l'indigénéité d'une Église locale⁵⁹. Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne l'inculturation telle que nous l'avons définie dans cette recherche. Ici, nous sommes confrontés à un processus hautement plus complexe. L'Évangile, annoncé par l'Église missionnaire, est devenu un facteur endogène, travaillant une culture de l'intérieur. « La culture qui accepte de se laisser ainsi travailler de l'intérieur par l'Évangile se met à évoluer par elle-même, à se convertir, et elle produit *une réponse* de foi qui est en même temps totalement évangélique (dans l'idéal) et totalement parole de cette culture-là. »⁶⁰ Pour décrire ce phénomène, dans le cas particulier des Amérindiens du Canada, nous n'avons pas voulu choisir entre deux termes : syncrétisme ou inculturation. Il s'agit, en effet, d'un véritable processus syncrétique dans la mesure où la réponse est *neuve*. Une réalité nouvelle est en train de naître qui ne s'identifie plus totalement avec l'Église du missionnaire ou avec la culture autochtone pré-colombienne. En même temps, il s'agit d'une véritable inculturation, dans la mesure justement où l'Évangile travaille la réalité intime d'un peuple selon la logique même de l'incarnation. Ici, nous sommes nécessairement invités à lire les signes des temps qui nous montrent comment le mystère de l'inculturation est en train de s'accomplir au sein d'une culture particulière. Nous pouvons participer à cette expérience ou processus syncrétique en accueillant avec confiance et discernement les réponses inédites des autochtones à la proclamation de l'Évangile. Nous avons rencontré de tels signes dans la personne de ceux et celles qui ont réussi à établir une synthèse vivante entre leur religion ancestrale et la foi chrétienne. À travers ces personnes, qui sont en quelque sorte les agents de leur propre évangélisation (et de la nôtre), l'« Église du Nord » fait déjà le passage de la perspective *mis-*

59. Voir CHARLES KRAFT, « Measuring Indigeneity », dans CHARLES KRAFT et TOM WISLEY, (Ed), *Readings in Dynamic Indigeneity*, pp. 118-152.

60. RENÉ JAOUEN, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie* 23(1984), N° 168, p. 40.

sionnaire vers une perspective proprement *oecuménique*. C'est seulement par le dialogue avec ceux et celles qui sont à la fois les témoins-clé de la vitalité des religions amérindiennes et de la force de l'Évangile qu'il y a un avenir pour le christianisme parmi les premières nations du Canada.

L'engagement social de l'Église au Québec : héritage et perspectives d'avenir

Gilles Chaussé

« L'histoire au Canada français, a-t-on souvent répété, est une histoire de l'action de Dieu par l'intermédiaire de l'Église en terre canadienne »¹. Cette affirmation est particulièrement vraie au plan social. Depuis l'avènement de la Révolution industrielle, au milieu du siècle dernier, l'Église catholique s'est fortement impliquée dans le domaine social au point que son influence, de même que l'action des Catholiques sociaux, s'avèrent déterminants dans l'histoire sociale du Canada français. Partant du principe « que toute question sociale est en son fond une question morale, et que toute question morale est une question religieuse »², l'Église porta un vif intérêt au prolétariat ouvrier et aux problèmes nouveaux engendrés par l'industrialisation et l'urbanisation du Québec. Deux temps sont à distinguer dans l'intervention de l'Église : le premier, de 1850 à 1960, qui coïncide avec le passage du Québec de l'ère pré-industrielle à l'ère industrielle ; le second, de 1960 à nos jours, caractérisé par une mutation profonde de la société québécoise. Deux temps au cours desquels l'action de l'Église s'affirma de façon tantôt caritative, tantôt réflexive, tantôt active.

En 1850, le Québec³ entrait dans l'âge industriel. Deux périodes d'implantation industrielle, entre 1850 et 1900, modifièrent pro-

-
1. J.-C. FALARDEAU, « Les Canadiens français et leur idéologie », dans MASON WADE, éd. *La dualité canadienne*, Toronto, PUT, 1960, p. 24.
 2. PAUL-ANDRÉ LINTEAU, RENÉ DUROCHER et JEAN-CLAUDE ROBERT, *Histoire du Québec contemporain*, 2 vol., Montréal, Boréal, 1979-1986, t. 1, p. 522. Désormais : LINTEAU, *Histoire du Québec*.
 3. Jusqu'à son entrée dans la Confédération canadienne en 1867, le territoire du Québec connaîtra plusieurs désignations : Canada, en 1763 ; Bas-Canada, en 1791 ; Canada-Uni (section est), en 1840 ; Province de Québec, en 1867.

fondément son visage et sa structure sociale⁴. Décisive au plan industriel, cette période est d'abord témoin d'un exode important des campagnes vers les villes, combiné à un flot migratoire non négligeable en provenance d'Irlande et d'Angleterre. Du coup, la population urbaine passe au Québec de 15 % en 1851 à 20 % en 1871, à 24 % en 1881 et à 36 % en 1900. Montréal, pour sa part, où 45 % de la production manufacturière était concentré en 1901, absorbe la grande partie de ces nouveaux venus. De 1851 à 1901, la population montréalaise augmenta considérablement, passant de 57,000 à 267,730 habitants, soit près de cinq fois plus qu'à Québec⁵. Cette transformation accélérée du Québec affecta sérieusement le mode de vie en milieu urbain. Aux calamités imprévisibles comme l'incendie dévastateur de 1852 à Montréal qui réduisit en cendres 1200 maisons, faisant 9000 sans abri, soit le sixième de la population, et les épidémies meurtrières de typhus, en 1847, et de variole, en 1885-86, qui causa plus de 3000 décès à Montréal, s'ajoutèrent bientôt de nouveaux problèmes qui devinrent rapidement aigus : problèmes de santé et d'hygiène, taux de mortalité infantile élevé ; problèmes de densité de population et de logement ; problèmes de vie et de travail, chômage fréquent, salaires insuffisants, emploi d'une main-d'œuvre féminine sous-payée, travail des enfants. L'enquête « sur la question du travail et ses relations avec le capital », mise sur pied en 1886 par le gouvernement d'Ottawa, devait révéler un portrait peu reluisant des conditions de travail en usine et combien était pénible le sort réservé à la classe ouvrière⁶.

Cette situation était aggravée par l'absence de tout système social intégré et l'abstention des autorités gouvernementales au Québec pour qui le concept de sécurité sociale comme responsabilité de l'État était encore trop avant-gardiste, tout comme d'ailleurs au Canada et dans les autres pays occidentaux. Du reste l'eurent-ils voulu que la situation financière plutôt précaire réservée aux provinces par l'Acte de 1867 ne leur aurait guère permis d'adopter une politique sociale adéquate. « Jusque dans les années 1920, écrit Linteau, le gouvernement québécois n'intervient que très timidement dans les secteurs du bien-être et de la santé publique : il y consacre moins de 10 % de ses dépenses et il s'occupe surtout des asiles d'aliénés. Pour le reste, il s'en remet aux institutions de charité et secondairement aux municipalités. Celles-ci ne sont d'ailleurs qu'autorisées par le code municipal

4. Voir LINTEAU, *Histoire du Québec*, pp. 141-142.

5. *Ibid.*, pp. 151 et 158.

6. MICHEL BRUNET, *Histoire du Canada par les textes. II. (1855-1960)*, Montréal, Fides, 1963, pp. 48-49.

de 1871 à s'occuper de leurs indigents, elles n'y sont pas obligées »⁷. Ce n'est du reste qu'en 1921 que le gouvernement Taschereau fit adopter une première grande loi dans le domaine du bien-être, loi qui stipulait que les coûts d'hospitalisation des indigents seraient partagés, à parts égales, entre les institutions, les municipalités et le gouvernement. Dans les circonstances, l'Église était la seule institution à pouvoir remplir le vide laissé par l'État.

Il ne répugnait pas à l'Église de jouer un tel rôle. Depuis l'échec de la Rébellion de 1837, l'Église avait vu sa liberté d'action pleinement reconnue par Londres et avait retrouvé auprès du peuple, après une longue période d'hibernation, l'ascendant et l'autorité incontestés qu'elle avait exercés au moment de la Conquête, en 1760. Dorénavant, l'Église jouissait « du statut d'un véritable mouvement politique au sein de la société canadienne-française de la deuxième moitié du XIX^e siècle »⁸, constituant une force autant matérielle que spirituelle. En même temps, les chefs religieux se faisaient fort de modeler la société québécoise selon une vision de société d'inspiration nettement ultramontaine où ne pouvait subsister « de séparation entre l'économique et le moral, entre le social et le religieux »⁹. Dans la poursuite de cet objectif, l'Église, sous la conduite d'évêques charismatiques comme Mgr Bourget, second évêque de Montréal, bénéficia de l'apport inestimable de nombreuses communautés religieuses, françaises et canadiennes, et d'un clergé sans cesse plus nombreux. Entre 1840 et 1900, le personnel clérical devait augmenter deux fois plus vite que la population. De 464 qu'il était en 1840, le nombre de prêtres séculiers au Québec passa à 2276 en 1900, soit un prêtre pour 500 fidèles¹⁰. Au cours de la même période, les effectifs des communautés religieuses masculines atteignaient 2391 religieux, et les effectifs des communautés féminines, 9601¹¹. De 1837 à 1895, en effet, 51 nouvelles communautés, 31 féminines dont 18 fondations, et 20 masculines s'étaient ajoutées aux 6 existantes en 1837¹². De ce nombre, une vingtaine

7. LINTEAU, *Histoire du Québec*, p. 500.

8. M. BRUNET, « L'Église catholique du Bas-Canada et le partage du pouvoir à l'heure d'une nouvelle donne (1837-1854) », dans *Notre passé, le présent et nous*, Montréal, Fides, 1976, p. 87.

9. NIVE VOISINE, « La reconstruction d'une Église », dans EN COLLABORATION, *Le Grand Héritage. I. L'Église catholique et la société du Québec*, Québec, Musée du Québec, 1984, p. 79. Désormais : VOISINE, « La reconstruction ».

10. *Ibid.*, p. 75.

11. BERNARD DENAULT et BENOÎT LÉVESQUE, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Montréal et Sherbrooke, PUL et Univ. de Sherbrooke, 1975, pp. 42-43.

12. *Ibid.*, pp. 75 et 86.

s'étaient établies dans la région montréalaise qui s'affirmait déjà comme le grand centre religieux et industriel du Québec.

Privilégiant pour une bonne part l'activité sociale, ces diverses communautés multiplièrent les œuvres de secours et d'assistance, en institution et à domicile¹³, permettant ainsi à l'Église de créer, à Montréal notamment, un véritable réseau de lutte contre la pauvreté et la misère en général. En 1863, un observateur avait besoin de pas moins d'une soixantaine de pages pour faire le bilan des nombreuses associations de « bienfaisance-secours-dévouement » et « d'économie-prévoyance-aide mutuelle » mises en place par Mgr Bourget en l'espace de vingt ans. Montréal, concluait-il, est devenue « une ville de charité »¹⁴. À la fin du 19^e siècle, le Canada français pouvait s'enorgueillir de posséder une gamme complète d'institutions catholiques à vocation sociale.

Le réseau catholique d'assistance sociale, écrit N. Voisine, comprend une cinquantaine d'hôpitaux et d'asiles et des dizaines d'institutions spécialisées. À Montréal, par exemple, en 1896, les communautés religieuses dirigent 22 hospices pour les pauvres et les vieillards, 28 orphelinats, 9 salles d'asile, 1 asile pour aveugles, 1 asile pour sourds-muets, 1 asile pour aliénés, 1 maternité, 1 maison de réforme, 1 prison de femmes, 1 refuge de nuit pour les hommes, 1 refuge pour les jeunes filles sans place et de plus, elles distribuent, au dehors, environ 100,000 repas et 60,000 prescriptions médicales par année. Québec est presque aussi bien nanti, de même que quelques villes épiscopales¹⁵.

Ce rôle caritatif, l'Église allait le poursuivre en l'amplifiant tout au long du 20^e siècle. Tout comme il allait de soi que l'éducation fût catholique au Québec, la charité, également, devait être catholique.

Le second volet de l'action sociale de l'Église se situe au niveau réflexif. Il n'apparaît qu'après 1900, i.e. au moment où l'Église, devant l'ampleur du phénomène industriel et urbain au Québec, prend conscience des limites de l'action strictement caritative pour amorcer une réflexion sur la prolétarisation de plus en plus marquée de la société québécoise. Déjà en France, depuis 1880, l'on constatait un renouveau d'intérêt des laïcs et du clergé pour les questions sociales. Sensibles à la misère des travailleurs, un nombre grandissant de catholiques français dont Albert de Mun, Frédéric Le Play et La Tour du Pin,

13. HUGUETTE LAPOINTE-ROY a bien développé ces deux aspects dans son étude intitulée *Charité bien ordonnée: le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19^e siècle*, Montréal, Boréal, 1987, pp. 145-289.

14. N. VOISINE, « La reconstruction », p. 72.

15. *Ibid.*, p. 79.

rêvaient d'instaurer un ordre social régi par l'Église, à l'image de la chrétienté médiévale, et de substituer à la lutte des classes un régime corporatif où patrons et ouvriers seraient appelés à collaborer ensemble dans un esprit de justice et de fraternité mutuelle.

Dans cette vaste entreprise de rechristianisation de la classe ouvrière, écrit Rouillard, le syndicalisme catholique et la pensée corporatiste qui le soutenait n'étaient en fait qu'un élément parmi d'autres pour ramener les travailleurs dans le giron de l'Église. Il y avait à cette époque un véritable pullulement d'œuvres catholiques de toutes sortes : mutuelles, coopératives, syndicats agricoles, œuvres de jeunesse, associations patronales, presse catholique, etc. Ces œuvres sociales reposaient largement sur un apostolat laïque, formule originale à l'époque et appelée à connaître un développement considérable¹⁶.

L'Église canadienne devait s'inspirer fortement de ce modèle d'organisation sociale qui visait principalement à encadrer la société par des institutions à caractère religieux, ce que Jacques Maritain appelait « la conception chrétienne du temporel »¹⁷.

Les fondements de la doctrine sociale de l'Église avaient été définis dans l'intervalle, en 1891, par Léon XIII dans son encyclique *Rerum Novarum*. Le document invitait les catholiques à réfléchir sur les problèmes nouveaux posés par la vie ouvrière et à « venir en aide, par des mesures promptes et efficaces, aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritée »¹⁸. Au Québec, plus de quinze ans s'écouleront avant que l'Église ne prenne véritablement conscience du problème. D'autres questions concernant la langue et les écoles confessionnelles préoccupaient davantage les chefs religieux. Le climat social, en outre, paraissait relativement tranquille. Pourtant, dans le même temps, les syndicats internationaux s'implantaient solidement au Québec, particulièrement dans la région montréalaise. La méfiance de l'Église à l'endroit de ces organisations rattachées à des centrales américaines et son retard à prendre conscience de la nécessité de mouvements syndicaux pour protéger les droits des ouvriers lui vaudront pendant longtemps la désaffection d'un grand nombre d'entre eux. « Les chefs syndicaux conservèrent un très mauvais souvenir de l'opposition de l'épiscopat à leur association. Au début du

16. JACQUES ROUILLARD, *Les syndicats nationaux au Québec de 1900 à 1930*, Québec, PUL, 1979, p. 184.

17. *Ibid.*, p. 185. En 1880, Rameau de Saint-Père, alors en visite à Québec, avait donné une conférence sur la doctrine sociale de Le Play.

18. LINTEAU, *Histoire du Québec*, p. 522.

XX^e siècle, lorsque le clergé s'intéressa davantage au mouvement syndical, il eut à surmonter un sentiment de méfiance profond et assez compréhensible de la part des travailleurs »¹⁹. En 1913, au cours d'une assemblée publique organisée à Jonquières par un syndicaliste engagé, Narcisse Arcand, celui-ci posait une question percutante à Mgr Eugène Lapointe, l'initiateur d'une première organisation confessionnelle au Lac Saint-Jean : « Nous mourions de faim, opprimés par les puissances d'argent. La Fédération américaine du travail nous a ouvert ses portes, nous nous y sommes jetés. Et vous, durant ce temps, que faisiez-vous ? »²⁰

L'Église était intervenue une première fois, en novembre 1900, dans un conflit opposant 4000 travailleurs, appartenant à trois syndicats de la chaussure, aux manufacturiers de la ville de Québec, regroupés en association. Pressenti par les deux partis pour être arbitre, Mgr Bégin reconnut aux travailleurs le droit d'association comme « un droit naturel », ayant toujours existé et qui existerait toujours²¹. À la même époque, en avril 1903, Mgr Bruchési, à Montréal, adressait aux fidèles une lettre pastorale sur la question ouvrière où il rappelait notamment les droits du travail et les devoirs de l'ouvrier envers les patrons et la société²². Puis, au mois d'août 1904, il invitait les travailleurs à célébrer la fête du Travail le premier lundi de septembre, les mettant en garde contre les syndicats internationaux. Montréal comptait à l'époque plus de la moitié de la population urbaine du Québec. Le syndicalisme international, en outre, y était solidement implanté et les agents de ces unions « semaient dans l'âme des ouvriers la méfiance contre les classes dirigeantes et en particulier contre le clergé »²³. Le danger était grand de voir le monde ouvrier échapper à l'influence et à l'emprise de l'Église. Aussi, en janvier 1911, la Fédération des Ligues du Sacré-Coeur prenait l'initiative d'organiser à Montréal une réunion regroupant des représentants de la plupart des diocèses du Québec pour discuter de la situation du mouvement syndical dans la province et des mesures à prendre pour contrer les visées socialisantes des syndicats internationaux. Cette réunion faisait suite à une longue enquête sur l'organisation ouvrière au Québec dont le P. L. Hudon, directeur du *Messenger du Sacré-Coeur* et des Ligues du Sacré-

19. J. ROUILLARD, *Les syndicats*, p. 159.

20. *Ibid.*, p. 157.

21. *Ibid.*, p. 161.

22. JEAN HULLIGER, *L'Enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950*, Montréal, Fides, 1958, pp. 116-117.

23. ROUILLARD, *Les syndicats*, p. 177.

Coeur, avait été l'instigateur²⁴. De cette réunion devait résulter la décision de former des syndicats confessionnels et de créer un organisme permanent d'études et d'action sociale pour « faire l'éducation sociale du clergé et des autres classes de la société »²⁵. Deux objectifs qui seraient poursuivis parallèlement pendant plus de cinquante ans.

L'archevêque de Montréal, Mgr Bruchési, n'avait pas tardé à applaudir aux résolutions du congrès interdiocésain des 24 et 25 janvier 1911. Peu après, le 22 mai, il donnait son approbation officielle à la fondation de l'École sociale populaire par un groupe de prêtres et de laïcs dont le P. Hudon, l'âme dirigeante, et Arthur Saint-Pierre. L'abbé P. Perrier, premier président de l'organisme, rappellera plus tard, en 1936, l'esprit qui avait présidé à sa fondation : « Elle (l'E.S.P.) allait aux pauvres, aux déshérités, à tous ceux qui souffrent 'des misères imméritées'. Il faut avoir vécu ces jours pour comprendre comment l'École aurait voulu aimer les pauvres et les travailleurs, les ouvriers et les paysans, comme le Christ nous a aimés. À l'amour, ajoutez la justice. On la voulait pour respecter toujours avec une loyauté délicate le droit de tout être humain. On voulait donner le coup de mort à l'individualisme »²⁶. Modelée sur l'Action populaire de Reims et se définissant comme « une société de propagandistes sociaux »²⁷, l'E.S.P. se proposait comme premier but d'enseigner et de diffuser la doctrine sociale de l'Église au moyen principalement de tracts, de brochures, de conférences, de communiqués dans les journaux et de journées sociales. Fondée en 1911, l'œuvre des brochures compta jusqu'en 1956 pas moins de 487 numéros. Elles contribuèrent à l'éducation sociale d'un grand nombre de travailleurs et de chefs syndicaux. « Abonné de la première heure à ses brochures, écrivait pour sa part Alfred Charpentier, alors président général de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada, je me suis nourri pendant de longues années de ses pages de doctrine, non sans les disséquer, les triturer et les opposer à mon expérience de syndiqué neutre, puis je me rendis enfin, conquis par leur idéal »²⁸. Quant à l'uvre des Tracts qui commencèrent à paraître en 1919, elle totalisa au cours de la même période 422 numéros. Une troisième collection de brochures, les Actes pontificaux, comptèrent 210 numéros de 1945 à 1971.

24. RICHARD ARES, *Le Père Joseph-Papin Archambault, S.J. (1880-1966) sa vie, ses œuvres*, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 113.

25. ROUILLARD, *Les syndicats*, p. 177.

26. ARES, *Le P. Archambault*, p. 144.

27. JEAN HAMELIN et NICOLE GAGNON, *Le XX^e siècle. I. 1898-1940*, Coll. Histoire du catholicisme québécois, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 227.

28. ARES, *Le P. Archambault*, p. 126.

Pour le P. J.-P. Archambault, d'abord secrétaire de l'E.S.P., puis directeur de 1921 à 1922 et, de nouveau, de 1929 à 1959, cette œuvre d'éducation populaire n'était pas suffisante. En 1920, il fondait les Semaines sociales du Canada, sorte d'« université ambulante », à l'intention du peuple, qui se déplaçait annuellement dans une ville différente, le plus souvent au Québec, et qui comprenait, outre une série de cours du jour, des réunions du soir que venait couronner une grande manifestation ouvrière. Dans le même temps, le P. Archambault poursuivait à travers l'œuvre des retraites fermées dont il avait été le pionnier, un deuxième objectif cher à l'École : la formation d'une élite ouvrière. La Villa Saint-Martin dont il était le supérieur devint rapidement « un foyer où se préparaient les projets d'associations et d'institutions à vaste et longue portée : Semaines sociales du Canada, Confédération des Travailleurs catholiques du Canada, Association catholique des Voyageurs de commerce, etc. »²⁹ A. Charpentier confiait en 1966, au moment du décès du P. Archambault :

Depuis ma première retraite fermée en 1914, à la Villa Saint-Martin, je n'ai cessé d'être en étroite contact avec lui. (...) Il fut mon entraîneur à l'apostolat ouvrier, mon guide et mon soutien durant les années lointaines de ma conversion au syndicalisme catholique. (...) Comme formateur d'élites ouvrières, le P. Archambault a excellé... Il a été l'intermédiaire providentiel de ma mise en contact avec l'abbé Fortin de Québec, en 1917, avec qui je collaborai à la fondation de la Confédération des Travailleurs catholiques du Canada. À ce grand méritant de l'Église, de la société, de la classe ouvrière, je rends le témoignage de reconnaissance d'un ancien syndicaliste qui a beaucoup reçu de lui et qui l'a beaucoup vénéré³⁰.

C'est du reste à la Villa Saint-Martin que s'était tenue en 1918 une seconde réunion interdiocésaine, après celle de 1911, où l'on décida d'accélérer le mouvement de syndicalisation parmi les catholiques ; « c'est là que furent définis les traits qui allaient caractériser le syndicalisme catholique pendant plusieurs décennies »³¹. A. Charpentier a écrit au sujet de cette réunion : « Cette réunion passe pour le berceau du syndicalisme catholique dans la province, elle lui a du moins donné sa poussée décisive dans la voie des progrès rapides »³². En octobre 1918, un premier syndicat catholique avait d'ailleurs été fondé à Mont-

29. *Ibid.*, p. 64.

30. *Ibid.*, pp. 70 et 82. L'abbé Maxime Fortin et Mgr P.-E. Roy poursuivaient à Québec des objectifs analogues à ceux des Jésuites à Montréal mais en adoptant une stratégie différente. Voir à ce sujet HAMELIN, *Le XX^e siècle*, pp. 210-219.

31. ROUILLARD, *Les syndicats*, p. 209.

32. ARES, *Le P. Archambault*, p. 127.

réel, prélude au regroupement qui devait survenir à Hull, trois ans plus tard, de tous les syndicats catholiques dans la Confédération des Travailleurs catholiques du Canada.

Avec la fondation de la C.T.C.C. qui, en 1922, comptait 120 unités syndicales et près de 20,000 membres, issus en grande partie des syndicats nationaux³³, l'Église franchissait une étape importante, passant au plan des applications concrètes de la doctrine sociale de l'Église. C'est le troisième volet de son implication sociale. Certains pouvaient reprocher à l'Église de n'être point intervenue plus tôt; elle n'en avait pas moins apporté sa caution morale à l'ensemble du mouvement syndical qui était loin de faire l'unanimité auprès de la population et des chefs d'entreprise. Sans doute l'Église concevait-elle le syndicalisme comme une arme non de combat mais plutôt de bonne entente et de dialogue avec les chefs d'entreprise, refusant d'admettre que les intérêts des patrons et des ouvriers pussent être fondamentalement divergents pour insister sur la complémentarité de fonctions et d'intérêts qui unissaient les deux groupes. « Jusque vers la fin des années 40, écrit Claude Ryan, l'Église tenta d'implanter au Québec un modèle d'organisation économique-sociale fortement inspiré du modèle corporatiste décrit dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* de Pie XI, et fondé sur le postulat que l'économie doit être organisée comme une grande famille au sein de laquelle chaque élément a un rôle indispensable et complémentaire à remplir »³⁴.

La dure réalité et l'âpreté de certains conflits ouvriers devaient se charger de révéler le caractère utopique de la pensée des fondateurs du syndicalisme catholique, et obliger l'Église « à sortir de ce schéma rassurant mais peu conforme à la réalité économique et sociale où les passions humaines occupent une place si importante »³⁵. La grève de l'amiante, à Asbestos et à Thetford Mines, en février 1949, est à cet égard significative. Pour la première fois, peut-être, l'Église n'hésita pas à s'opposer ouvertement au gouvernement tout-puissant de l'époque pour prendre la défense des ouvriers de l'amiante. Les déclarations fracassantes du curé Camirand: « Si j'étais mineur, je serais moi-même en grève et, dans les circonstances, j'aurais la

33. Les effectifs déclarés étaient au moment de la fondation de 45,000; les effectifs estimés, selon ROUILLARD, étaient cependant de 17,600. *Les syndicats*, pp. 221 et 233.

34. CLAUDE RYAN, « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980 », dans *La Société Canadienne d'Histoire de l'Église catholique/Sessions d'étude 1983*, p. 389. Désormais: RYAN, « L'Église catholique ».

35. *Ibid.*

conscience parfaitement tranquille. (...) Je considère les grévistes comme des zouaves pontificaux... qui contribuent à défendre non pas le pape personnellement, mais ses enseignements sociaux », et de l'archevêque de Montréal, Mgr Charbonneau: « La classe ouvrière est victime d'une conspiration qui veut son écrasement et quand il y a une conspiration pour écraser la classe ouvrière, c'est le devoir de l'Église d'intervenir », furent déterminantes dans ce conflit³⁶. Tout comme du reste la Déclaration du 29 avril 1949 de la Commission sacerdotale d'Études sociales: « Secourons les travailleurs de l'amiante », dont « la répercussion fut considérable dans la province »³⁷, et la médiation fructueuse de l'archevêque de Québec, Mgr M. Roy, qui permit aux mineurs de parvenir à un règlement équitable en juillet 1949. L'intervention unanime des chefs de l'Église dans ce conflit faisait suite à la prise de position courageuse de l'équipe jésuite de la revue *Relations*, en mars 1948, concernant le dossier controversé de Burton Le Doux sur la silicose à St-Rémi d'Amherst. Prise de position qui entraîna la démission, puis l'exil du directeur de la revue à l'époque, le P. Jean-d'Auteuil Richard. Cette nouvelle attitude, plus agressive et plus dérangeante « allait demeurer un trait important du comportement de l'Église au cours des vingt années qui allaient suivre »³⁸. L'Église du Québec n'entendait pas rater le virage de la Révolution tranquille ni échapper au nouveau défi qui se posait à elle.

À partir de 1960, l'Église sentit le besoin de modifier le ton de son discours social. La tolérance dont elle fit preuve à l'endroit des nouvelles orientations des centrales syndicales comme la CSN, la FTQ, la CEQ et l'UPA qu'elle aurait naguère dénoncées, voire condamnées, en témoigne. Les évêques du Québec prenaient conscience qu'« une transformation non violente, mais très réelle » s'était opérée dans le monde du travail, réduisant considérablement « les moyens traditionnels de la fonction prophétique sociale de l'Église »³⁹. Tolérance non équivoque également de l'Église à l'endroit des prises de position fortement engagées et à caractère politique ou économique-social de la

36. P.-E. TRUDEAU, dir., *La Grève de l'amiante*, Montréal, Éd. du Jour, 1970, pp. 242 et 250.

37. JACQUES COUSINEAU, *L'Église d'ici et le social 1940-1960*, Montréal, Bellarmin, 1982, p. 106.

38. RYAN, « L'Église catholique », p. 390.

39. C'est la constatation unanime des évêques de l'Inter-Montréal dans le *Rapport rédigé en 1974 à l'intention des autorités romaines*, p. 75. L'intérêt de ce *Rapport* tient au fait que, pour la première fois, les évêques rédigeaient un rapport commun sur la situation de leurs Églises locales, pour ensuite en faire part au grand public par la voie des médias d'information.

nouvelle « gauche chrétienne » qui s'exprimait de plus en plus ouvertement au sein de mouvements tels la JOC, la JEC et le Mouvement des Travailleurs chrétiens, et qu'elle eût réprimées dans un passé récent. Manifestement, l'Église entendait éviter à tout prix une rupture avec ces nouveaux courants et être présente au cœur même des problèmes de la société québécoise. Ton nouveau, en outre, des interventions des évêques, soucieux de paraître moins autoritaires, interrogeant et questionnant plus que n'enjoignant, cherchant surtout à susciter la réflexion et l'engagement et à associer les laïcs à leur propre réflexion.

À travers le langage des évêques québécois, entre 1960 et 1980, écrit Ryan, on perçoit l'entrée en scène d'une dimension nouvelle : autant l'Église d'ici veut être présente au projet de société que le Québec veut se donner et collaborer à la réussite de ce projet, autant elle voudra désormais exercer ce rôle de moins en moins par des négociations au sommet et de plus en plus par la médiation quotidienne de laïcs placés au cœur même du monde et des tâches temporelles les plus variées, 'surtout dans les domaines qui apparaissent à la pointe des débats de notre temps : le milieu de travail, les familles, les milieux de pensée et de communication, le monde des défavorisés, des pauvres et des petits' »⁴⁰.

Discours des évêques, enfin, moins théoriques et davantage axés sur les grands problèmes de l'heure, comme la crise économique⁴¹ et l'environnement⁴², ou sur des situations concrètes et bien identifiées, tels l'économie d'une région ou les problèmes de chômage et les conditions de travail⁴³.

Faisant écho aux textes du synode romain sur la justice dans le monde (1971) et à l'encyclique de Paul VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), qui établissaient un lien étroit entre le combat pour la justice et la

40. RYAN, « L'Église catholique », p. 392. JEAN-MARC DUFORT a étudié le fondement théologique de ce discours social dans *La Doctrine sociale des évêques du Canada (1975-1983)*, UQTR, 1985. Il s'agit d'une étude d'impact dans les journaux.

41. Voir les lettres suivantes : « Jalons d'éthique et réflexions sur la crise économique actuelle », CECC, 5 janvier 1983 ; « Les évêques du Québec et la crise économique », 7 janvier 1983. Ces textes ont été présentés et commentés par GÉRARD ROCHAIS. *La Justice sociale comme bonne nouvelle Messages sociaux, économiques et politiques des évêques du Québec, 1972-1983*, Montréal, Bellarmin, 1984, pp. 66-78 et 195-198.

42. Voir : « L'exploitation forestière dans le Nord-Ouest québécois », L'Inter-Ouest, 15 septembre 1980, ROCHAIS, *La Justice sociale*, pp. 251-267.

43. Voir : « Les fermetures d'usine », AEQ, 1^{er} mai 1981 ; « Une situation économique qui nous interpelle », Mgr J. Gratton, février 1982. ROCHAIS, *La Justice sociale*, pp. 165-170 et 293-299.

prédication de l'Évangile, les évêques canadiens publiaient en 1976, à l'occasion de la fête du Travail, un message pastoral intitulé : « De la parole aux actes » où ils affirmaient notamment : « Ce combat pour la justice n'est donc pas pour les chrétiens un choix qui leur serait offert. Il fait partie intégrante de l'annonce de l'Évangile au monde »⁴⁴. Fidèles à ce principe, les évêques de l'Inter-Montréal soulignaient, dès 1974, qu'« à la base, on a vu des pasteurs et des chrétiens s'impliquer fortement dans des problèmes collectifs de régions défavorisées et de zones urbaines grises. En maints endroits sont nés des comités de citoyens qui revendiquent, par des moyens légitimes, les droits à la dignité humaine et à la promotion sociale. Dans la région métropolitaine, le Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier a formé et sensibilisé des pasteurs au monde du travail en combinant études et vie concrète en milieu populaire et ouvrier. Ailleurs, des prêtres sont allés vivre parmi des familles ouvrières et ont accepté un travail d'usine pour mieux rendre témoignage et évangéliser »⁴⁵. Dans le même temps, les évêques n'hésitaient pas à apporter leur appui inconditionnel aux luttes des travailleurs⁴⁶ et aux nombreux problèmes auxquels ceux-ci étaient confrontés, notamment le chômage⁴⁷ et la santé au travail⁴⁸; aux mouvements populaires⁴⁹; aux sans-voix⁵⁰; et aux initiatives provenant de milieux défavorisés pour se prendre en charge⁵¹.

44. *Ibid.*, p. 26.

45. *Rapport présenté par les évêques des diocèses de l'Inter-Montréal lors de leur visite quinquennale à Rome*, novembre 1974, p. 76.

46. Voir : « Conflits de travail trop longs et socialement trop coûteux », Évêques de la région métropolitaine de Montréal, 18 octobre 1974; « Le conflit à dépasser dans les négociations de travail », AEQ, 1^{er} mai 1976; « Devant deux drames intolérables », Mgr P. Grégoire, 19 novembre 1982. ROCHAIS, *La Justice sociale*, pp. 226-233, 98-100, 321-322.

47. Voir : « Le chômeur, un frère à découvrir », AEQ, 1^{er} mai 1978; « Les jeunes n'ont pas choisi d'être chômeurs », AEQ, 1^{er} mai 1979; « Les coûts humains du chômage », CECC, 14 janvier 1980; « La lutte des travailleurs en temps de crise », AEQ, 1^{er} mai 1982; « Les jeunes face à la crise », AEQ, 10 septembre 1982. ROCHAIS, *La Justice sociale*, pp. 119-123, 133-136, 54-65, 184-189, 190-194.

48. Voir : « La protection des travailleurs », AEQ, 25 avril 1974; « La santé au travail », AEQ, 1^{er} mai 1975. ROCHAIS, *La Justice sociale*, 220-222, 95-97.

49. Voir : « Lettre de Mgr Paul Grégoire sur le logement », dans *L'Église de Montréal*, n° 35, 17 septembre 1987, pp. 744-745.

50. Voir : « Les travailleurs immigrants chez nous », AEQ, 1^{er} mai 1980; « Donner à la population la chance de vivre », Mgr C. Valois, septembre 1981. ROCHAIS, *La Justice sociale*, pp. 157-161, 276-281.

51. C. Ryan note à ce sujet l'expérience de Tricofil, de Tembec, du quotidien *Le Droit*, la grande marche de 1983 pour l'emploi, etc. « L'Église catholique », p. 394.

Cette option préférentielle pour les pauvres et les démunis qui a valu à l'Église le respect et la confiance des milieux populaires et syndicaux est un indicateur de la façon dont l'Église doit être présente dans la société québécoise de demain. L'objectif que visaient les évêques de l'Inter-Montréal en 1974 d'« unir étroitement les tâches d'humanisation et le ferment interne d'évangélisation » et « de développer de nouveaux modes de présence des chrétiens aux projets des hommes »⁵² est plus que jamais valable. Sans doute l'action de l'Église, dans un Québec pluraliste qui a tendance à se construire en marge de l'Église, sera forcément plus humble, moins prestigieuse ; elle n'en sera que plus vraie et plus authentique, en s'épanouissant dans « une liberté évangélique d'action et de témoignage »⁵³. Aux côtés des pratiquants sacramentaires dans l'Église, il y a toujours place pour les pratiquants sociaux, pour qui la lutte en faveur de la promotion des pauvres et du respect des droits humains demeurent un impératif de l'Évangile. Leur action au sein de l'Église est d'autant plus souhaitable que les évêques du Québec constataient en 1983 que les chrétiens avaient « tendance à se replier sur le terrain de la religion privée, de la famille, de l'école, de la liturgie », et qu'ils étaient « plus à l'aise dans l'enceinte sacrée que dans la rue »⁵⁴. Ce que confirmait la consultation faite récemment par les évêques du Canada auprès de 3000 laïcs, en préparation au synode sur les laïcs d'octobre 1987. « La très grande majorité d'entre eux, commentait à ce sujet le P. J. Harvey, (et d'entre elles, car les femmes sont plus engagées que les hommes !) voient leur contribution essentielle comme laïques dans leur activité au conseil de pastorale paroissiale, dans les œuvres de charité de la paroisse, dans la préparation de la liturgie et dans la catéchèse ». Ils ne croient guère « que l'Église soit une force sociale dans notre pays » et « considèrent que l'influence de l'Église sur la politique, sur les affaires et même sur la culture est nulle »⁵⁵.

Devant ce danger d'une « église intimiste », le défi qui se pose à l'Église d'aujourd'hui n'en est que plus grand. L'Église se doit d'harmoniser et de rendre complémentaires ces deux facettes du christianisme, aussi essentielles l'une que l'autre, si elle veut être fidèle à sa mission. « Rendre les priants sociaux » et « les sociaux priants »⁵⁶,

52. *Rapport de l'Inter-Montréal*, novembre 1974, p. 76.

53. *Ibid.*, p. 77.

54. *Rapport de l'Assemblée des évêques du Québec présenté à l'occasion de la visite ad limina 1983*, pp. 83-84.

55. JULIEN HARVEY, « Avant le synode... un pari », dans *Relations* 534 (octobre 1987), p. 229.

56. La formule est du P. Harvey.

et « stimuler les laïcs à avoir une présence audacieuse et innovatrice dans les lieux où s'élaborent les grandes politiques et dans les centres où se prennent les décisions importantes concernant la vie en société »⁵⁷, sont parmi les orientations majeures de l'Église actuelle au Québec. Quant aux chefs de l'Église, ils ne sauraient se soustraire à l'obligation d'intervenir en cas d'injustice ou de crise importante même si certains jugent « sévèrement toute prise de parole ecclésiale qui remet en question leurs pratiques ou ne s'aligne pas sur l'une ou l'autre des idéologies dominantes », acceptant mal « que l'Église quitte le domaine de la vie privée pour se prononcer sur les enjeux politiques et économiques au nom d'une vision éthique inspirée de l'Évangile »⁵⁸. « Notre tâche de pasteurs, concluaient les évêques du Québec en 1983 dans leur Rapport à l'intention des autorités romaines, nous commande de demeurer plus que jamais attentifs aux signes des temps afin d'y discerner les appels de l'Esprit et les voies les plus propices à l'évangélisation »⁵⁹.

57. *Rapport de l'AEQ 1983*, p. 89.

58. *Ibid.*, p. 83.

59. *Rapport de l'AEQ 1983*, p. 95.

La dynamique symbolique comme enjeu de l'avenir du christianisme

Raymond Brodeur

Introduction

C'est dans un contexte global de redéfinition des valeurs, des philosophies, des manières de faire, en un mot, des identités¹, que se pose la question : le christianisme d'ici a-t-il un avenir? J'aborderai ce thème par le biais de la pédagogie de la foi. Mon propos est d'esquisser comment, à partir de certaines pratiques d'éducation de la foi, on favorise la gestation d'identités personnelles et culturelles. Je tenterai d'abord une brève plongée dans l'histoire afin de dégager des caractéristiques de l'anthropologie et de la théologie véhiculées par une éducation de la foi structurée autour d'un « imprimé ». Dans un second temps je m'attarderai à présenter un autre « modèle » d'éducation de la foi qui fut en quelque sorte obligé en raison de ce qu'avait favorisé le modèle précédent, celui construit autour de l'imprimé, mais aussi de ce qu'il « empêchait ». Ce sera l'approche dite symbolique. En conclusion, je tenterai de dégager quel enjeu peut représenter cette dynamique symbolique par rapport à l'avenir du christianisme.

1. Le Québec, tout comme l'Occident, vit actuellement une période de révision et de mise au point de plusieurs réalités. Le virage technologique et les nouveaux modes de travail, la révolution des conduites sexuelles et les crises qui y sont reliées (MTS, SIDA), le vieillissement des populations et la croissance de l'immigration, etc. sont autant de facteurs qui, à l'aube du bicentenaire de la Révolution française et à l'approche du troisième millénaire provoquent à s'interroger sur l'avenir de la femme et de l'homme d'ici et de maintenant.

I UNE ÉDUCATION DE LA FOI STRUCTURÉE AUTOUR DE L'« IMPRIMÉ »

L'écriture et plus exactement les « saintes écritures » occupent une place centrale dans la tradition chrétienne. Les pratiques et les techniques de l'écriture sont également fort importantes, quoique très souvent méconnues. Les travaux que font actuellement les historiens du livre, tel Henri-Paul Martin, Roger Chartier², Jean Hébrard, Joël Saugnieux³, Martin Lyons⁴, et plus près de nous Claude Galarneau, Yvan Lamonde etc. posent des problématiques nouvelles par rapport à l'écrit. Leurs travaux concernent non seulement la production des livres, mais la circulation des livres, les pratiques de lecture, les transformations de représentation mentale qui s'opèrent selon qu'un texte soit rare ou unique, et qu'il soit lu à un groupe de personnes, ou selon que ce texte devienne privatisé et accessible dans l'intimité de son foyer ou de sa chambre. Cette évolution du support matériel de l'écriture dans le christianisme mérite que les historiens et les théologiens s'y arrêtent car elle offre des indications précieuses pour la compréhension du fonctionnement de stratégies et de pratiques efficaces pour infléchir des orientations et des prises de décision à saveur administrative, économique et également apologétique, morale et pastorale.

Un des exemples les plus impressionnants à cet égard est le XVI^{ème} siècle. Luther et Gutenberg : deux noms qui ressortent comme catalyseurs d'un tournant majeur dans l'histoire de la pensée en Occident, en général, et dans l'histoire de l'éducation de la foi, en particulier. Luther évoque une orientation de pensée déterminante que Hans Küng associe à un nouveau paradigme dans l'histoire de la chrétienté. Gutenberg renvoie à l'invention d'une orientation technique en vue de la reproduction des textes, permettant une circulation de l'écrit à une échelle inédite⁵. En 1527, Luther utilisant, le premier, la technique de Gutenberg pour la diffusion de ses deux catéchismes, un grand et un petit, donne une antériorité et une vigueur certaines au surgeon protestant dans la réforme religieuse. « Après quelques tâton-

-
2. ROGER CHARTIER, (éd). *Les usages de l'imprimé*, Paris, Fayard, 1986.
 3. JOËL SAUGNIEUX, *Les mots et les livres. Études d'histoire culturelle*, Presses universitaires de Lyon, Paris, Éditions du CNRS, 1986, 239 p.
 4. MARTIN LYONS, *Le triomphe du livre. Une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Promodis/Éditions du Cercle de la librairie, 1987, 302 p.
 5. ROGER CHARTIER, op. cit., p. 7.

nements, le catéchisme [imprimé] apparaît du côté catholique comme une réplique à l'hérésie, surtout en France et en Allemagne»⁶.

Les auteurs du *Catéchisme du Concile de Trente* expliquent, dans leur préface de 1566, que ce catéchisme, conçu à l'intention des curés de paroisse, veut leur donner un moyen sûr de contrer l'hérésie engendrée par les protestants et de faire front à l'avalanche des livres et des « petits traités qui, sous les couleurs de la vraie piété, ont surpris et égaré trop facilement la bonne foi des simples ». Ils écrivent :

« [Les] Pères ont cru qu'il importait extrêmement, que par l'autorité du Saint Concile, on vit paraître un livre, où les Pasteurs et tous ceux qui sont chargés d'enseigner pourraient puiser des vérités d'une certitude absolue, et les transmettre ensuite aux Fidèles pour leur édification »⁷.

Nous sommes au plus fort des controverses avec les réformés. La réplique à l'hérésie se fait avec les mêmes armes que celles utilisées par les adversaires. Ce mariage entre, d'une part l'enseignement de la foi et, d'autre part, l'imprimé à la Gutenberg, infléchit de façon radicale l'histoire de la catéchèse. Ce mariage va engendrer une progéniture de « catéchismes » dont on a du mal à saisir l'ampleur. Leur influence, les pratiques qu'ils vont inciter opéreront un passage de l'oral et du visuel à l'écrit, avec comme conséquence directe l'encadrement et le contrôle de plus en plus serrés de la précision des énoncés, des pratiques culturelles et de la morale.

Alphabétisation et catéchisation devinrent rapidement des partenaires inséparables dans la formation de bons croyants. Dans un « Avertissement » en tête du *Petit catéchisme* de 1777, l'évêque de Québec, Mgr Briand, exprime le souhait « qu'après que les enfants auront quitté l'alphabeth, le premier livre de lecture qu'on leur donne soit le *Petit catéchisme* qui pour cette raison sera imprimé séparément, afin qu'on puisse se le procurer à moindre prix ».

Le mot « catéchisme » en vient à évoquer « l'association de trois réalités : texte, maître, obligation. C'est l'unité et la cohérence de ces éléments qui assureront sa prodigieuse expansion »⁸. Dans tout ce contexte, le catéchisme ne contribuera pas peu à faire en sorte que

6. MARC VENARD, « Le catéchisme au temps des réformes », *Transmettre la foi* (Les quatre fleuves, n° 11) Paris, Beauchesne, 1980, p. 43.

7. *Catéchisme du Concile de Trente*, Reprint : Dominique Martin Morin, Paris, 1969, p. 9.

8. ÉLISABETH GERMAIN, *2000 ans d'éducation de la foi*, Paris, Desclée, 1983, p. 103.

la sainte doctrine devienne « objet de confession », non plus « objet de foi ». Pour le franciscain Philippe Néri Chrismann, [un siècle après le Concile de Trente], il va de soi que :

un dogme de foi n'est rien d'autre qu'une doctrine et une vérité divinement révélées, doctrine et vérité que le jugement de l'Église propose à croire de foi divine, de sorte que leur contraire est condamné par la même Église comme doctrine hérétique⁹.

Dans la leçon d'introduction du premier catéchisme promulgué pour tous les catholiques du diocèse de Québec, en 1702, à l'époque où le diocèse couvrait l'Amérique du Nord, on affirme que le catéchisme est une « instruction familière où l'on apprend les vérités chrétiennes, à servir Dieu et à se sauver ». En page titre du *Catéchisme catholique*, édition canadienne, utilisé dans toutes les écoles catholiques de la province civile de Québec jusqu'au milieu des années 1960, on lit en complément de titre : « ce que nous devons croire, ce que nous devons faire, ce que nous devons avoir pour aller au ciel ».

Ainsi, depuis le XVI^e siècle, instruire la foi des baptisés allait de plus en plus se définir par l'apprentissage du catéchisme. Pour les catéchistes, hommes ou femmes, cet enseignement garantissait, suivant une expression courante depuis le XVII^e siècle, la sauvegarde de la foi et des mœurs, et préservait les fidèles contre les adversaires de la vraie foi et de l'Église légitime.

Mais tout ceci correspond à une approche de l'institution catéchétique par le biais de la hiérarchie, de l'autorité. Qu'en est-il de l'expérience vécue dans la rencontre de ces pratiques concrètes avec la dynamique symbolique de personnes ? Autrement dit, comment se passent les choses et que deviennent les personnes au cœur de ces expériences ? Il faut reconnaître la pauvreté de nos connaissances à cet égard. Je ne veux pas tenter ici de comprendre les raisons de cet état de fait, mais risquer une avancée dans cette direction. S'il est difficile de savoir ce que sont réellement devenues les personnes dans les pratiques entourant leur catéchisme écrit, on peut se demander ce que vont devenir les pratiques de l'éducation de la foi pour « les païens de l'alphabétisation », pour ceux qui ne seront jamais capables d'aligner les lettres, ni les mots, ni les phrases ? Ce sera la seconde partie de mon exposé.

9. BERNARD PLONGERON, « Qu'est-ce que produire un catéchisme », (Documents de travail du Groupe de recherche sur la production des catéchismes), Faculté de théologie, Université Laval, 1986, p. 91.

II DE L'IMPRIMÉ À L'APPROCHE SYMBOLIQUE

Pour aborder cette partie, nous devons d'abord évoquer rapidement le lieu original d'appréhension de l'expérience d'éducation de la foi qui a conduit à identifier la « dynamique symbolique » comme voie de rencontre entre Dieu et le catéchisé. En effet, pour éviter une théorisation de la symbolique trop vite coupée de l'expérience, ou trop rapidement ressaisie par les théologiens et les philosophes, il importe, au plan méthodologique, de ne pas perdre de vue que tout ce qui va suivre s'enracine dans un lieu d'expérience, dans un lieu et un temps de vie ensemble de personnes différentes où ont germé et germent continuellement le concept, la notion, le langage qui nomme et qui tente de rendre compte de l'expérience qui se vit.

Ce lieu original d'appréhension de la dynamique symbolique est l'expérience de l'éducation de la foi vécue avec des personnes marquées par une déficience mentale ou une perturbation affective grave. Cela se passait en France, plus particulièrement à Lyon, aux cours des années 1955-1960. Un Canadien, Euchariste Paulhus, avait été envoyé là-bas pour réaliser son doctorat sur l'éducabilité religieuse des débiles mentaux¹⁰. À la suite de sa demande auprès de l'Évêché de Lyon de pouvoir obtenir un collaborateur « autochtone » pour participer à ses travaux, on désigna Jean Mesny comme responsable diocésain de la catéchèse aux inadaptés. Paulhus et Mesny se donnèrent un cadre de travail rigoureux de présence, d'observation et d'animation avec des enfants déficients mentaux et perturbés affectifs. Au fil des mois et des années, plusieurs intuitions furent vérifiées, réajustées, confirmées et allaient se transformer en convictions, ou mieux en une foi à faire déplacer les montagnes. Le contact direct et disponible avec ces jeunes dits inadaptés, l'accueil et le partage d'expérience commune, l'appivoisement réciproque de chacun, catéchistes et catéchisés, tout cela était fondé sur des attitudes de patience et d'amour inconditionnels¹¹, mais également motivé par une théologie de la mission caractérisée par trois aspects bien identifiés : la recherche d'une unification intérieure du dogme, le souci de reconnaître l'enfant et

10. EUCHARISTE PAULHUS, *L'éducabilité religieuse des débiles mentaux*, Lyon, Éditions Vitte, 1962.

11. HENRI BISSONNIER, *Pédagogie de résurrection*, Collection médico-pédagogique et psycho-sociale, Paris, Fleurus, 1954.

sa situation dans l'Église, et le choix, ou comme le dit Suzanne Charest¹², le pari de « croire profondément en la Parole »¹³.

Petit à petit, le thérapeute Paulhus et le pédagogue Mesny en vinrent à conceptualiser, à formaliser ce qui se passait. Dans l'introduction d'un ouvrage en collaboration publié en 1968, ils expriment bien ce tâtonnement, expression de leur choix pour la fidélité à la vie :

Il nous est venu à l'idée de nous poser le problème des possibilités d'engagement chrétien pour l'enfant inadapté au cours de la mise en commun de réflexions sur une expérience poursuivie durant huit années consécutives. Cette expérience, commencée par essai et erreur, concerne la Profession de foi d'enfants inadaptés¹⁴.

La constatation première et essentielle de ces deux intervenants peut se ramener à cette proposition formulée par Jean Mesny au colloque sur la dynamique symbolique tenu à Québec en septembre 1987 :

Les jeunes et les adultes que nous accompagnons nous provoquent à reconnaître la réalité de la dynamique symbolique de la vie quotidienne de l'homme comme chemin de rencontre avec eux.

Que faut-il entendre par cette « réalité de la dynamique symbolique de la vie quotidienne de l'homme » ? Paulhus et Mesny en proposent une voie d'accès en explicitant, dans leur ouvrage de 1968, la méthode qu'ils privilégient. Ils affirment : « la méthode est symbolique, et ceci pour deux raisons : elle utilise le symbole, puis elle suit un cheminement symbolique ». Selon eux, il est vital que tout point de départ d'une rencontre de catéchèse soit un symbole ou « une situation humaine » présentée de façon symbolique. Ceci se justifie, disent-ils, par le fait qu'à toute réalité surnaturelle, correspond une expérience naturelle. Il faut bien resituer cette affirmation, non pas dans l'ordre d'une argumentation scolastique, mais dans un essai de description d'un phénomène observé avec des personnes déficientes mentales. Ce qu'ils appellent avec les mots de l'époque la « réalité surnaturelle », ils l'associeront ailleurs avec « la réalité spirituelle qu'évoque le symbole » et ils diront : « rien n'est surnaturalisable autant que la nature »¹⁵. En fait, ce qu'ils font, c'est la description d'un processus de symbolisation.

12. SUZANNE CHAREST, ... *Et passe la vie*, Québec, Éd. Anne Sigier, 1987.

13. J. MESNY et M.-M. ORBAN, *Guide. Au service des catéchistes de « ceux qui ne peuvent pas suivre... et des autres »*, (Pro manuscrito), Caluire-et-Cuire, Abbaye de la Rochette, 1966, 106 p.

14. E. PAULHUS et J. MESNY, *L'engagement chrétien du jeune inadapté*, Col. Pédagogie psycho-sociale, Paris, Fleurus, 1968, 253p.

15. J. MESNY et M.M. ORBAN, *op. cit.*, p. 83.

En empruntant un langage sociologique contemporain, on pourrait dire qu'un lent et progressif travail d'inculturation s'opère dans cet effort d'une catéchèse symbolique. Paulhus et Mesny situent au début du processus les dimensions doctrinales et évangéliques du message qu'ils veulent adresser aux enfants. Dans un second temps, ils recherchent dans l'existence de ces jeunes quelles expériences naturelles correspondent à ce message : en quoi elles sont symboliques du message ? Ce n'est qu'alors, dans un troisième temps, qu'intervient le choix : ou bien ils présentent ces expériences humaines de façon symbolique ; ou bien chaque fois qu'ils le peuvent, ils choisissent le symbole qui les aide à faire vivre aux enfants, au plan naturel, cette expérience correspondant à la réalité surnaturelle. L'efficacité de ces symboles n'a cependant rien d'automatique. Ce n'est que vécus au cours de chacune des rencontres dans une communauté d'amour que ces « signes », ces symboles permettent à l'enfant de s'épanouir, de s'unifier intérieurement. Ce dernier, tout comme le catéchiste d'ailleurs, découvre, par l'expérience qu'il vit, l'amour qu'on lui porte et, petit à petit, devient de plus en plus capable de donner lui-même de l'amour aux autres.

Comment cela peut-il se faire, ou encore, qu'est-ce que cela veut signifier ? Reprenons et analysons les trois temps du processus.

Premier temps : les dimensions doctrinales et évangéliques du message

Tout d'abord, les auteurs identifient les dimensions doctrinales et évangéliques du message qu'ils veulent adresser aux enfants. Entre eux, catéchistes, et les enfants il y a une réalité autre, une Parole originale reconnue comme un bien de l'Église. L'identification dont il est question concerne les « catéchistes » eux-mêmes. « Ils identifient » veut dire en quelque sorte qu'ils s'approprient ce message. Cette parole qui est « donnée à croire » peut n'être que lettre morte ou carcan d'oppression si elle n'est pas accueillie, reçue, réfléchie, cause de dérangement, déstructurante et restructurante d'une identité de femme et d'homme qui peut être confrontée et mise en relation avec la réflexion doctrinale et le dynamisme évangélique de l'Église.

Deuxième temps : recherche des expériences « naturelles »

Le second temps du processus consiste à rechercher dans l'existence des jeunes des expériences naturelles qui correspondent à ce message : en quoi sont-elles symboliques du message ? Les expériences naturelles sont à entendre dans le sens des expériences vraies,

des expériences réelles que vivent les jeunes. Par antithèse, on rejette les expériences qu'on pourrait qualifier d'artificielles, de plaquées. En effet, il est si facile d'élaborer une série d'expériences types faisant fi de l'histoire, de la biographie des personnes, sous prétexte que ces expériences illustrent le message qu'on veut annoncer. Malheureusement, cette juxtaposition des réalités insinue une double stagnation : celle de l'expérience et celle de la foi. Or, une connaissance réelle des personnes qui constituent la communauté catéchétique, quels que soient leur apparence physique ou leur fonctionnement intellectuel et affectif, rend accessibles de nombreuses expériences naturelles déjà porteuses d'aspirations profondes, de significations et de valeurs susceptibles de donner sens à l'existence.

Dans l'introduction au plan-cadre de la catéchèse de l'enfance réalisée récemment par la Commission romande de catéchèse (à partir d'une traduction et d'une adaptation du texte allemand « ZIELFELDERPLAN für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule »), les auteurs disent autrement cette même réalité :

Certes, on ne l'avait jamais oubliée [la vie des enfants] : on prenait exemple sur l'expérience de l'enfant pour faire comprendre les vérités de la foi (par ex. le pardon donné par la maman pouvait devenir image du pardon du Seigneur) ; on essayait d'actualiser la vérité de foi dans la vie de l'enfant (par ex. il se voyait invité lui-même à pardonner). Mais il était inhabituel d'intégrer l'expérience de l'enfant pour elle-même d'une manière large et différenciée et de la réfléchir dans ses attentes, ses recherches, ses aspirations. Dans le Plan-Cadre, l'expérience de l'enfant fait elle-même partie du contenu de la catéchèse. C'est bien normal, puisqu'il n'y a pas d'apprentissage de la foi sans un lien profond et organique avec la vie en toutes ses dimensions¹⁶.

Dans son ouvrage *La catéchèse dans l'Église*¹⁷, Emilio Alberich dit qu'aujourd'hui on a dépassé la conception superficielle qui conduisait à identifier l'expérience humaine à la matérialité de sa durée ou de l'ensemble des situations vécues et des choses vues. Schématiquement, dit-il, on peut résumer en cinq points les éléments qui lui confèrent son sens humain :

- a) L'expérience est une réalité ou une situation vécue, donc qui a un caractère d'immédiateté, de contact vital et existentiel avec la réalité ;

16. Commission romande de catéchèse, *Pour une catéchèse de l'enfance. Introduction au Plan-Cadre pour les diocèses de Suisse Romande*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1982, p. 9.

17. ÉMILIO ALBERICH, *La catéchèse dans l'Église*, Paris, Cerf, 1986, p. 93.

- b) Cette réalité est vécue avec intensité et dans sa globalité, c'est-à-dire d'une manière impliquant toute la personne avec ses dimensions intellectuelle, affective, active, etc. ;
- c) Cette réalité est réfléchie et interprétée. Seul cet effort fait que le vécu (Erlebnis) devient expérience (Erfahrung), et donc lecture de vie, accès à la réalité, orientation de l'existence ;
- d) Cette réalité est exprimée et objectivée. Grâce à l'expression, le vécu devient « dit », il est objectivé dans les diverses formes de langage (parole, geste, rite, conduite, etc.). Alberich insiste à ce propos : « Il faut le noter : l'expression n'est pas seulement nécessaire à une éventuelle communication de l'expérience à autrui, mais elle est « l'intermédiaire » nécessaire à l'élaboration et à la clarification de l'expérience elle-même. Ici comme dans le processus général de la révélation, la « parole » interprète la vie et en dévoile le mystère ».
- e) C'est une réalité qui opère une mutation : les personnes en sortent transformées, différentes.

En fait, le problème majeur n'est pas tant d'établir en quoi les expériences sont symboliques du message, mais bien la recherche en vérité de ces expériences naturelles dans l'existence des jeunes et la disponibilité à accueillir la symbolisation qu'elles opèrent à un rythme et suivant des voies qui échappent à nos indispensables stratégies d'intervention.

Sur le chemin d'Emmaüs, l'étranger se rend disponible à laisser les pèlerins qu'il croise lui faire le récit de leur aventure jusqu'à ce qu'ensemble ils vibrent à ce fond d'abîme et d'incompréhension qui dispose le cœur et la tête à une nouvelle confrontation du récit, du « donné à croire » commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes (Lc 24,27) et culminant dans l'acte symbolique de la fraction du pain, où ils se reconnurent en même temps qu'il échappât à leur saisie. Cette reconnaissance et cette rencontre dans « l'expérience naturelle » que vivaient à ce moment les pèlerins d'Emmaüs allaient devenir expérience symbolique, révélatrice d'une inédite parole, conçue au point de rencontre d'hommes en aspiration de rencontre de la personne en vérité, d'un « autre », d'un « étranger venu d'ailleurs » en soi pour inscrire non pas « une », mais bien « la » proposition de sens.

La reconnaissance de l'expérience naturelle des jeunes qui correspond au message n'est pas une formule linéaire qui pourrait se traduire par l'équation : Expérience = message. Là aussi, il faut replacer le discours dans la bouche d'intervenants qui décrivent une réalité plus qu'ils ne tentent de la définir. Reconnaître l'expérience des jeu-

nes déborde l'analyse ethnologique. C'est reconnaître la personne du jeune dans toute sa complexité et sa richesse, dans son ambiguïté et dans ses dynamismes, dans ses limites et dans ses aspirations. Cette reconnaissance de l'expérience du jeune est directement tributaire de la rencontre en vérité du jeune. Ce n'est que dans ce rapport direct avec la personne qu'une dynamique symbolique est possible. Le terme « correspond », utilisé dans l'expression « expérience naturelle qui correspond au message », ne doit pas être entendu au sens d'une association directe, d'un rapport de cause à effet où tout est prévu à l'avance. Au-delà, en deçà de la gestion d'une expérience et d'un message, préexiste et subsiste la gestation d'une parole susceptible d'être fécondée par la rencontre, la correspondance harmonieuse d'une expérience naturelle et du message privilégié. Ce n'est que dans cette correspondance, dans ce que les Allemands nomment la « corrélation », que l'on peut parler d'expériences humaines symboliques du message.

Troisième temps: le choix pédagogique

Le troisième temps du processus consiste en un choix pédagogique : ou bien présenter ces expériences humaines de façon symbolique ; ou bien chaque fois que c'est possible, choisir le symbole qui aide à faire vivre aux enfants, au plan naturel, cette expérience correspondant à la réalité surnaturelle. Le premier choix c'est, par antithèse, résister à la tentation de donner un récit neutre qui illustrerait bien le message à véhiculer, mais qui ne concernerait pas les jeunes dans leur existence concrète. Dans le *Guide*, Mesny et Urban font une nette distinction entre ce qui est « signe » et ce qui est dans l'ordre du « symbole ». Dans l'ordre du signe conventionnel, la personne doit faire un raisonnement, une comparaison, une déduction. Dans l'ordre du symbole, au contraire, il y a une réalité qui se touche, qui se voit, qui se mesure (réalité sensible) et en même temps il se crée un « climat », une « ambiance ». Ainsi donc, présenter des expériences de façon symbolique correspond à rendre les catéchisés, non seulement auditeurs mais réellement acteurs, dans l'ici et maintenant de la rencontre de catéchèse, de l'expérience privilégiée pour la rencontre. Une pédagogie intégrant à la fois le message, le décor, l'environnement et l'attention aux personnes favorisera cette mise en mouvement.

L'autre voie suggérée, celle de choisir le symbole qui aide à faire vivre aux enfants au plan naturel cette expérience correspondant à la réalité surnaturelle, peut prêter à confusion. Cela n'a rien de com-

mun avec le choix d'un « symbole » préfabriqué, fait sur mesure pour guider automatiquement les personnes jusqu'à la réalité surnaturelle. Dans ses cours, Jean Mesny répète sans cesse que le symbole çà n'existe pas en soi. Ce qui existe, c'est, dit-il « l'expérience symbolique ». C'est la personne qui, dans une situation donnée, vit la réalité dans une double dimension : celle de ce qui se passe et celle de ce que chacun devient à travers ce qui se passe. Dans le *Guide* (p. 65) il écrit :

Par exemple, quand j'entre dans une cathédrale, quels que soient mes sentiments religieux, je suis « saisi » par la majesté même de l'édifice (dimensions peu communes, harmonie des lignes, etc.) Mon comportement se modifie en fonction du respect, de la crainte révérentielle que j'éprouve, crainte révérentielle inspirée, non pas par la peur, mais par la vénération : mon état d'âme est différent de ce qu'il était avant d'entrer, je me sens dans un monde différent de celui que je viens de quitter.

L'INTÉRIEUR DE L'ÉDIFICE, DANS SON ENSEMBLE, EST SYMBOLE, SIGNE SYMBOLIQUE DU SACRÉ¹⁸ [pour celui ou celle qui à ce moment-là vit cette expérience].

La proposition pédagogique insinuée ici par « choisir le symbole » porte sur le choix d'un élément de départ, d'un objet réel, palpable, sensible, susceptible de mettre en mouvement les catéchisés, de les rendre agissants, acteurs, auteurs, responsables d'un climat, d'une ambiance en vue d'une expérience de rencontre intérieure d'où pourra jaillir une lumière, une Parole qui s'inscrive dans le subconscient et qui s'imprègne peut-être suffisamment au niveau de la conscience pour qu'elle puisse devenir parole exprimée.

Les fruits de l'approche symbolique

Les fruits de cette approche sont importants et touchent à toutes les dimensions de la personne. Paulhus et Mesny n'hésitent pas à les décrire. Cette méthode basée sur le symbole permet de faire vivre à l'enfant des expériences profondes à travers lesquelles il est totalement concerné, même au plan somatique et biologique. Cela s'explique en raison du fait que la communion au symbole commence au niveau des sens.

Saisi par le symbole, c'est « tout entier » que l'enfant est transformé, orienté vers les réalités spirituelles et surnaturelles, sans raisonnement ni déduction logique. Ce cheminement pédagogique le prépare à recevoir le message catéchétique dans sa richesse théologique et lui permet d'y adhérer par toutes les fibres de son être.

18. Écrit en majuscules dans le texte.

Les auteurs constatent que cette approche revêt également des aspects cliniques importants. Elle exerce une véritable action thérapeutique, soit en faisant tomber l'anxiété de celui qui tremble devant l'avenir ou l'éternité, soit en lui restituant, à travers cette communauté d'amour, les signes de la foi étouffée par des expériences malheureuses ou traumatisantes. Au plan de l'éducation de la foi, ils diront que l'enfant, cheminant avec les symboles dans une communauté d'amour, est « purifié », « illuminé », « unifié » dans tout son être à chaque rencontre. Il communie à la vie de charité de l'Église. Il est mis en « situation chrétienne » pour accueillir le Message comme un appel personnel du Christ l'invitant à s'engager, à sa suite, pour le Père.

Il serait intéressant à ce moment-ci de pousser plus avant la description de la méthode symbolique en catéchèse, de définir et d'analyser chacune des étapes que sont : l'évocation de l'expérience humaine, l'approfondissement de l'expérience humaine, l'évocation ecclésiale, l'évocation biblique, l'acte, le message, l'activité. Mais dans le cadre de notre problématique d'ensemble, il paraît plus opportun de conclure en essayant d'identifier des éléments plus généraux et fondamentaux sur la dynamique symbolique comme enjeu de l'avenir du christianisme.

Conclusion

On évite de plus en plus de parler du « symbole » pour parler de « dynamique symbolique » et d'« expérience symbolique ». Cette évolution du langage est conséquente à une perception de la personne humaine comme entité globale faisant corps avec la nature et la culture et, suivant une expression utilisée par Marc Donzé au colloque de Québec sur la symbolique, à une perception de Dieu comme quelqu'un qui « transparait plus qu'il n'apparaît ». Ces affirmations rejoignent les énoncés des théologiens allemands et suisses qui réfléchissent à partir de la méthode de corrélation si importante dans la pensée de Paul Tillich. Selon eux, la foi se révèle dans la vie et la vie s'accomplit dans la rencontre de Dieu. L'expérience quotidienne appartient-elle simplement à l'antichambre de la théologie ou au contenu même de la foi, demandent-ils? Dans leur réponse, ils prennent en compte le fait que : « la vie a déterminé dans une certaine mesure la compréhension de la foi ; la foi a contribué parfois de manière décisive à des projets de vie et de société ». ¹⁹

19. *Pour une catéchèse de l'enfance, op. cit.*, p. 9.

Les enjeux soulevés par l'appréhension de la dynamique symbolique sont considérables. Vouloir rejoindre l'autre dans son expérience de la nature et de la culture comporte des risques énormes, soit d'ingérence, soit de rejet. Mais n'est-ce pas un risque de cet ordre qui est demandé par la mission chrétienne. Que veut dire se dépasser, s'ouvrir à Dieu, sinon que d'être disponible, dépossédé de ses saisies intellectuelles et affectives afin de ne pas faire obstacle à la vie qui sourd en soi au contact, en corrélation, avec la vie qui nous interpelle sans cesse et nous révèle qui nous sommes ?

Le « Si vous ne devenez comme des petits enfants » n'a-t-il pas quelque chose de cet ordre-là ? Mais comme l'enfant qui est si souvent imprévisible dans sa façon de saisir les réalités et de poser les questions les plus pertinentes et les plus profondes, une approche de l'éducation de la foi par la voie de la dynamique symbolique ne peut se faire sans susciter des inquiétudes, des mises en déroute, des temps de latence, au rythme des racines qui croissent dans le silence de la terre. Et cette rencontre entre Jésus et Nicodème, au cours de laquelle Jésus parle de « renaissance à la vie nouvelle par l'eau et le feu », ne révèle-t-elle pas aussi cette purification destinée à rendre disponible au travail de l'Esprit agissant toujours dans le « plus qu'il ne paraît ».

Les historiens et les ethnologues vont parler de texte écrit en disant que tout texte est un « donné à croire » dans lequel s'élabore une construction de sens (Chartier, 1986), de même on peut dire que la dynamique symbolique réfère à un « donné à vivre » qui porte déjà en germe une construction de sens manifestée par le langage. Dans l'éducation de la foi, ce langage issu, et révélateur, de l'expérience se butte inexorablement à l'expérience d'un langage « étranger », d'une parole « autre » qui désorganise, déstructure. Et pour reprendre les énoncés de Bernadette Gasslein au colloque de Québec, « c'est là, dans cet enjeu mise en jeu par la rencontre de deux cultures, de deux mondes différents, de deux identités distinctes, que s'enracine mon choix de prendre la parole de telle ou telle façon, dans tel ou tel langage ». Et elle posait la question fondamentale : « Je ne me demande pas si nous avons le langage de notre expérience, mais bien plutôt, est-ce que nous avons l'expérience de notre langage ? »

À ce moment de notre recherche, j'oserais formuler l'hypothèse que l'enjeu principal que peut représenter la dynamique symbolique par rapport à l'avenir du christianisme consiste en ceci : elle permet de faire « mémoire » de biographies, d'expériences humaines fondatrices et génitrices d'une « Parole humaine » qui, en définitive, est le seul lieu de révélation de la Parole de Dieu. « Explique-toi par ce

lieu-dit, proclame l'antienne de la *Liturgie des heures*: Que l'Esprit parle à notre esprit dans le silence ».

La dynamique symbolique resitue à la « res catechetica » sa dimension profondément anthropologique. L'homme et la femme créés sont ainsi faits qu'ils ne peuvent pas ne pas faire écho de sens à ce qu'ils expérimentent: êtres, personnes, choses, propositions de signification. S'il est vrai, comme le dit saint Paul, que l'Esprit souffle à notre esprit « Abba », c'est bien parce que notre esprit est ainsi constitué que peut s'y instituer, s'y produire, s'y accomplir, s'y assumer la rencontre d'amour, d'espérance et de foi. C'est à cette réalité profonde, vitale, pleine de sagesse et garantie d'avenir, comme du passé et du présent que nous convie cet hymne de Patrice de La Tour du Pin inscrit dans *La liturgie des heures*:

En toute vie le silence dit Dieu,
 Tout ce qui est tressaille d'être à lui!
 Soyez la voie du silence au travail,
 Couvez la vie c'est elle qui loue Dieu!

Pas un seul mot, et pourtant c'est son nom
 Que tout secrète et presse de chanter;
 N'avez-vous pas un monde immense en vous?
 Soyez son cri et vous aurez tout dit.

Il suffit d'être et vous vous entendrez
 Rendre la grâce d'être et de bénir;
 Vous serez pris dans l'hymne d'univers,
 Vous avez tout en vous pour adorer.

Car vous avez l'hiver et le printemps,
 Vous êtes l'arbre en sommeil et en fleurs;
 Jouez pour Dieu des branches et du vent,
 Jouez pour Dieu des racines cachées.

Arbres humains, jouez de vos oiseaux,
 Jouez pour Lui des étoiles du ciel
 Qui sans parole expriment la clarté;
 Jouez aussi des anges qui voient Dieu.

Avenir et destin de la paroisse

Michel M. Campbell
Jean-Marc Charron

Dans la foulée de la thématique suggérée pour nos assises de cette année, nous proposons une réflexion sur la réalité paroissiale en tentant de poser quelques jalons de réponse à la question suivante : la paroisse, telle que nous la connaissons aujourd'hui, a-t-elle un avenir et, si oui, dans quel sens se présente-t-il ? Notre propos trouve son enracinement et ses matériaux de base dans trois sources différentes. D'une part, dans notre pratique de formateurs d'agents de pastorale où nous sommes annuellement en contact avec des intervenants qui œuvrent dans le champ de la pastorale paroissiale. À cet égard, soulignons combien, ces dernières années, la préoccupation pour les « affaires paroissiales » (et, en particulier, les choses sacramentelles) est en croissance chez nos étudiants laïcs. Signe des temps ou mode passagère ? La question demeure ouverte.

D'autre part, nous avons travaillé avec notre collègue Jean-Guy Nadeau et deux étudiants de 3^e cycle à une enquête de type praxéologique portant sur une paroisse du nord de l'île de Montréal. Les éléments d'observation rapportés ici s'inspirent largement de cette enquête. Enfin, depuis septembre 1987, nous animons un séminaire de 2^e cycle, dans le cadre de la Maîtrise en études pastorales, dont l'objectif est effectivement de répondre, sur la base d'analyses de pratiques, à la question que nous nous posons aujourd'hui.

1. Paramètres de notre recherche

Notre définition de la paroisse, d'inspiration socio-théologique, est axée sur la perspective de la *convivialité*. Pour nous, la paroisse se présente d'abord comme une délimitation territoriale, un territoire géographique à l'intérieur duquel cohabite, dans une convivialité plus

ou moins grande, une population hétérogène. Ces gens, au-delà de leur appartenance idéologique et religieuse variée, vivent ensemble, partagent et utilisent les mêmes services sociaux, éducatifs, culturels et économiques, élisent des représentants politiques, etc. Ils forment une première catégorie d'acteurs : les *convives*.

En nous rapprochant des préoccupations pastorales traditionnelles, nous identifions une seconde catégories d'acteurs sous-groupe de la convivialité que nous nommons les *catholiques*. Ils forment l'ensemble de ceux qui, à titre d'exemple, s'identifieront comme tels lors d'un recensement. Ils sont baptisés, paient peut-être leur dîme tout en n'utilisant que peu fréquemment les services offerts par la communauté chrétienne. Une troisième catégorie sous-groupe des catholiques est celle des *pratiquants*. Ils forment, pour l'essentiel, le noyau de la communauté chrétienne rassemblée presque exclusivement autour de l'activité liturgique. Enfin, une dernière catégorie d'acteurs est formée par ceux que nous appelons les *servants*. A priori, elle englobe tous ceux qui, à des titres divers, exercent une fonction de service à l'intérieur de la communauté chrétienne (curé, marguilliers, secrétaire, sacristain, membres des comités de pastorale, etc.).

Nous sommes conscients que ces diverses catégories, loin de prétendre à la neutralité, portent l'empreinte d'une certaine option idéologique. Celle-ci relève, pour une part, d'une pré-compréhension de la réalité paroissiale, forme de préjugé inhérent à tout processus de compréhension. D'autre part, notre perspective demeure celle d'un responsable de paroisse qui tenterait de comprendre la réalité de son milieu. Son « lieu » ne pourrait qu'être marqué du sceau de son appartenance institutionnelle.

2. *Éléments d'observation*

Que peut-on retenir des pratiques de ce milieu? Nous résumons ici quelques grandes pointes de notre observation.

A. *Les convives*

La population de la paroisse étudiée et cela vaut, à notre avis, pour plusieurs paroisses urbaines se caractérise par sa *diversité* et sa *mobilité*. Diversité économique, d'une part, mais aussi diversités linguistique, idéologique, culturelle et religieuse. Dans le cas qui nous concerne, 32 % de la population (1984) était d'origine linguistique autre que le français ou l'anglais; près de 50 % de ce nombre était de religions non-chrétiennes orientales. Ce sous-groupe forme, non seule-

ment un ghetto religieux mais aussi et surtout un ghetto culturel et économique (concentration de la pauvreté regroupée dans un secteur particulier du territoire) avec le cortège de difficultés d'intégration que cela suppose.

La diversité se manifeste aussi dans le clivage entre les paroissiens de souche et les « nouveaux arrivants » qui s'installent dans les tours à logements, concentrées dans un autre secteur de la paroisse. Problèmes d'appartenance et, là aussi, d'intégration. Quant à la mobilité, héritage de nos sociétés industrielles elle peut être identifiée comme le fait de toutes les couches de la population résidant sur le territoire de la paroisse. Certains habitent la paroisse mais travaillent et vivent leurs loisirs à l'extérieur ; d'autres travaillent sur ce territoire tout en n'y habitant pas ; les groupes ethniques utilisent des services sociaux et religieux dispensés par leurs communautés ethniques respectives ; cependant que des paroissiens de l'extérieur (près de 30 % en ce qui nous concerne) fréquentent les liturgies dominicales de la paroisse. Ainsi, nous pouvons remarquer que, dans bien des cas, la convivialité se résume à une cohabitation réduite à quelques heures par semaine.

Une dernière série de remarques, quant à la gestion de cette convivialité, concerne les institutions et les services gouvernementaux ou para-gouvernementaux mis à la disposition de la population. La paroisse étudiée se situe dans une des municipalités de la région métropolitaine parmi les mieux nanties en terme de services sociaux, éducatifs et culturels. D'un point de vue quantitatif, il n'y a donc pas de problèmes majeurs. Pourtant, ces services demeurent peu connus et peu utilisés par la population. De plus, il y a peu de concertation entre les différents services et les bénéficiaires ne s'y retrouvent pas toujours. Les représentants de la paroisse ne sont pas présents aux quelques tables de concertation qui peuvent par ailleurs exister, ils ne connaissent pas les services offerts et ne semblent pas conscients du fait qu'une collaboration pourrait s'avérer utile et pertinente. Dans la même foulée, nous avons pu constater que la communauté chrétienne s'est graduellement retirée des tâches de « caring », au bénéfice des institutions publiques, pour se cantonner presque exclusivement dans les tâches liturgiques et para-liturgiques.

B. Les catholiques

La catégorie des pratiquants mise à part, il nous a été impossible, malgré quelques tentatives, de rejoindre cette couche de la population afin de connaître son point de vue sur la paroisse. Nous savons, par ailleurs, que certains d'entre eux participent aux célébrations litur-

giques d'autres communautés chrétiennes, soit par choix délibéré soit du fait qu'ils se retrouvent à l'extérieur de la paroisse durant les fins de semaine.

C. Les pratiquants

Un sondage effectué auprès des participants aux liturgies dominicales nous a révélé les données suivantes :

- 10 % de pratique religieuse
- 62 % des participants sont âgés de 50 ans ou plus
- 7 % des participants sont âgés de moins de 20 ans
- peu d'immigrants
- 28 % des participants sont originaires de l'extérieur de la paroisse
- 63 % des participants sont de sexe féminin
- 62 % de gens mariés (malgré le fait de beaucoup de situations marginales sur le territoire)
- 58 % sont considérés comme socialement inactifs (retraités, chômeurs, étudiants, ménagères)

Cette communauté chrétienne ne s'est dotée d'aucun service de pastorale structuré (C.P.P., comité de liturgie, comité d'entraide, etc.). Les tâches de « caring » ou de service sont assumées sur une base bénévole, individuelle, non structurée, non planifiée. Les gens engagés dans une activité caritative le font, le plus souvent, à titre personnel et sans référence consciente et articulée à leur foi. La force de cette communauté chrétienne repose essentiellement sur la vigueur et l'originalité de ses célébrations liturgiques et sur le climat chaleureux de ses rassemblements.

D. Les servants

Pour l'essentiel, il s'agit ici des différents curés qui, jusqu'à présent, se sont avérés des leaders de type charismatique ayant exercé un fort ascendant sur leurs paroissiens. Hommes-orchestre, ils ont assumé toutes les tâches jusqu'à l'entretien et aux travaux domestiques en sachant s'allier des collaborateurs occasionnels. Dans cette paroisse, ce sont les clercs qui ont la parole, les paroissiens ne prennent pratiquement jamais part aux décisions et orientations concernant la vie de la communauté.

En résumé

Nous nous retrouvons en présence :

1. d'un milieu qui s'offre à comprendre sous l'apparence d'un corps éclaté, désarticulé, offrant peu de lieux d'intégration personnelle et communautaire ;
2. d'une communauté chrétienne centrée sur une activité liturgique de qualité mais menacée dans sa survie (vieillesse) et dont le leadership, de type charismatique, souffre d'un manque d'enracinement communautaire ;
3. de deux mondes parallèles, la communauté chrétienne et le milieu socio-culturel qui, dans les conditions actuelles, risquent de ne jamais se rencontrer.

3. Pistes d'interprétation

À la lumière de ces quelques éléments d'observation qui, à maints égards, peuvent traduire la situation de plusieurs paroisses urbaines, nous pouvons reprendre la question de l'avenir de la paroisse de deux manières distinctes : la première consiste à se demander quelles sont les chances de survie de la paroisse dans l'état actuel des choses. Étant donné la réponse plutôt négative que nous apporterons à cette question, il importe de s'interroger sur les conditions propices à un renouvellement de cette institution de manière à ce qu'elle puisse continuer de servir la vie de la communauté chrétienne en particulier et de la communauté humaine en général.

Quelles sont donc les chances de survie de la paroisse dans l'état actuel des choses ? Compte tenu du vieillissement des membres de la communauté chrétienne et d'une pyramide d'âges inversée, d'un phénomène semblable dans le clergé, on peut se demander si la paroisse ne disparaîtra pas avec la majorité de ses pratiquants actuels, à moins que la tendance des Québécois à un retour mélancolique aux modes et aux valeurs d'avant la Révolution tranquille ne fasse que la paroisse devienne un élément plus ou moins folklorique de notre culture, comme le sirop d'érable et les « sets carrés ». Un élément sacré certes, qui se distingue par son genre particulier, mais néanmoins marginalisé socialement, relativement passéiste et décroché des enjeux socio-culturels présents et à venir.

Nous risquons alors de nous retrouver dans la situation de ces autres confessions religieuses où une minorité s'acharne à conserver, plus ou moins mélancoliquement, les formes matérielles dans lesquelles elle a reçu sa tradition et ce, au risque de s'isoler, de masquer les intentionalités les plus radicales de l'Évangile et de se castrer de sa pertinence. Ce qui entraîne inévitablement qu'elle ne devienne plus qu'une réalité inintéressante et vouée à disparaître.

Nous pouvons refuser de poser la question de manière à éviter une réponse aussi pessimiste et nous demander plutôt à quelles conditions cette institution, qui a tellement contribué à la vie de l'Église et de la société, pourrait redécouvrir sa pertinence et son efficacité aux abords du troisième millénaire. Il nous faut chercher à comprendre ce que cela supposerait comme changements chez les paroissiens eux-mêmes, voire, puisque nous sommes dans un congrès de théologiens, dans la production de travaux d'intelligence de la foi.

De la part de la communauté chrétienne, cette conversion exige un travail de consentement à deux réalités fondamentales de son vécu. Premièrement, accepter la rupture culturelle que nous avons vécue avec l'explosion des moyens de communication de masse, que ce soit au niveau du transport ou de l'information, du spectacle ou de l'informatique ; deuxièmement, il nous faudrait assumer aussi la nouvelle conjoncture créée par la multiplication de ces mêmes médias. Dans les faits, ces deux réalités ont comme conséquences que la paroisse, comme entité territoriale, est devenue un lieu de passage pouvant favoriser des intégrations certes, mais sous un mode partiel. Cette situation appelle un certain nombre de modifications dans le mode d'investissement de la réalité paroissiale, conditions essentielles à un renouvellement des modes de gestion de la chose paroissiale.

Une première conséquence : faire le deuil de la paroisse d'hier, celle du *Temps d'une paix* à titre d'exemple, avec son unité territoriale, son homogénéité culturelle et linguistique, son conformisme éthique et son totalitarisme religieux. Il nous faut reconnaître que beaucoup de nos contemporains vivent déjà à l'heure des résidences multiples qui brisent le lien privilégié avec un lieu de culte ; que la vie se joue de plus en plus dans une société multi-ethnique et pluraliste en termes idéologiques et religieux, où la révolution culturelle et les chartes des droits ont libéré chacun des conformismes éthiques pour nous renvoyer à l'expérience de l'autonomie personnelle.

Deuxième conséquence : une fois passé le choc de la nouvelle culture, il faudrait que les paroissiens puissent reconnaître que, malgré tout, la vie continue dans une nouvelle conjoncture avec ses joies et ses malaises. Savoir se réjouir des premières et compatir, voire entreprendre concrètement d'alléger les seconds. En un mot, il faudrait se décentrer de la douleur narcissique, d'un certain fétichisme cultuel, pour rencontrer le corps souffrant de l'autre.

Troisième conséquence : reprendre la parole au niveau de l'existence quotidienne. Travail de fond que cette rencontre de l'autre, qui ne prendra d'ailleurs tout son sens qu'au moment où l'on saura faire

les *insights* nécessaires et prendre la parole pour dire l'autre aussi bien que soi-même. Cette conversion appelle l'apprentissage de nouvelles habiletés qui dépassent la seule intégration d'un corpus doctrinal. Il importe que les membres des diverses communautés chrétiennes puissent apprendre à lire et à interpréter leur milieu et eux-mêmes à la lumière de la « nouvelle culture » tout autant qu'à celle de l'Évangile.

À l'heure actuelle, en effet, pour les pratiquants avec lesquels nous avons travaillé, *l'autre* (i.e., dans nos paramètres, les catholiques non-pratiquants et l'ensemble des convives) n'existe pas comme participant à la dynamique religieuse. Il est en marge du culte et des pratiques de pastorale spécialisée que l'on multiplie. À la limite, il existe comme une réalité négative, un manque à gagner, un pratiquant potentiel qu'on essaie de s'attirer par une pastorale sacramentelle accompagnée d'un « suivi ». On n'imagine pas que cet autre puisse avoir ses propres dynamiques existentielles et religieuses qui peuvent parfois faire appel à la foi des pratiquants.

Enfin, **quatrième et dernière conséquence** : il faudrait que tous les pratiquants et, particulièrement ceux et celles que nous avons appelés les servants, puissent se sentir partie prenante de la vie communautaire. Nous soulignons ici le rapport clercs-laïcs et, de manière plus spécifique étant donné que les laïcs mâles sont presque nécessairement exclus de ces milieux en vertu d'une dynamique qu'il reste à expliquer, nous pensons aux rapports clercs-femmes.

À l'heure actuelle, la paroisse s'ouvre aux laïcs (c'est-à-dire concrètement aux femmes) et il faut être assez lucide pour voir que les perspectives du clerc, qui demeure un référent particulièrement fort dans la dynamique paroissiale, et celles des femmes ne sont pas toujours les mêmes. La formation du clerc, son autorité, ses essais pour alléger une tâche de plus en plus difficile font qu'il n'est guère préparé à travailler avec des femmes et qu'il réduit souvent leur rôle à celui d'auxiliaires. Il en va tout autrement pour les femmes, du moins les plus jeunes, qui cherchent souvent dans la paroisse un des lieux de leur entrée dans le monde. Ce face-à-face du féminisme et de l'Église n'a pas lieu uniquement à Rome, il se joue aussi à la base, et c'est sans doute là le lieu de vérité où se décidera concrètement le drame de l'intégration des femmes ou de leur abandon de l'Église.

En conclusion et brièvement, deux mots sur le rôle des théologiens dans cette problématique de la paroisse. Le premier, de l'ordre de la constatation, pour dire que la paroisse apparaît comme un parent pauvre de la théologie qui est « ailleurs ». Nous avons fait une brève recherche bibliographique sur le thème de la paroisse depuis les vingt

dernières années pour découvrir que la production se limitait aux revues de pastorale et, qu'encore là, il s'agissait d'un thème mineur à côté de celui de la communauté.

En fait, nos discours se valident concrètement dans la mesure où ils aident et transforment le vécu et l'agir des chrétiens dans la réalité qui se joue très souvent au niveau local. Il serait impérieux que les théologiens abandonnent parfois, même au niveau de leurs productions, leurs concepts de communauté plus ou moins élitiste pour se confronter à la dramatique qui se joue dans les lieux où la presque totalité des chrétiens vit sa foi. Il importerait, par exemple, de dépasser le niveau des principes en ce qui concerne les thèmes des théologies de l'incarnation et de la libération, et de multiplier les analyses de cas dans la pratique réelle. Mesurer l'écart culturel entre le vécu populaire et le discours scientifique, reconnaître scientifiquement la primauté du premier comme point de départ et point d'arrivée du second. Étudier, constituer une espèce de « pathologie » des résistances de la base et des *servants* aux discours articulés, que ce soit celui des sciences humaines, des idéologies ou de la théologie.

Enfin, nous vous confierons que nous ne nous sommes pas toujours sentis valorisés d'entreprendre une telle recherche parce que son objet porte encore trop de connotations négatives dans notre milieu professionnel. Cependant, notre brève incursion nous aura permis de réaliser qu'il y a là une institution qui a eu et qui possède encore une efficacité énorme. Nous y avons aussi trouvé des sources de vitalité et d'énergie insoupçonnées, même si elles étaient souvent inarticulées. Et il nous semble que de méconnaître ces énergies et ces instruments privilégiés de vie ecclésiale serait non seulement une mauvaise stratégie mais aussi une trahison d'une majorité du peuple chrétien.

L'homélie: une parole risquée?

Guy Lapointe

L'ampleur des questions posées à l'avenir du christianisme au Québec nous incite à regarder, pour les évaluer, les divers discours et les pratiques qui ont contribué et qui contribuent à son élaboration symbolique liée au contexte social et culturel. Cette élaboration symbolique s'est faite à même l'histoire de notre milieu et elle devra continuer de s'y enraciner, faute de quoi, le christianisme risquera de devenir marginal sinon anecdotique, ou encore, comme le dit J.-B. Metz, d'être un *simple souvenir auquel on a volé son avenir*¹.

Dans l'ensemble des pratiques et des discours qui ont contribué à l'élaboration de l'expérience chrétienne dans notre milieu, l'homélie, parce qu'elle se présente comme discours de sens, a certainement joué un rôle de premier plan et, d'une façon peut-être moins éclatante de nos jours, continue à vouloir orienter les pratiques croyantes. En tant que pratique rituelle reçue de la tradition juive et modifiée en cours d'histoire, le discours homilétique a été perçu comme un lieu privilégié permettant d'articuler le faire et le croire au sein de l'espace communautaire et même social. Il reste un moment significatif lié à l'évolution de la foi dans notre culture, en même temps qu'il est, dans le meilleur des cas, un lieu d'interrogation sur la qualité des pratiques marquées par la mémoire chrétienne. Et ce n'est, pour une bonne part, qu'en favorisant dans le style même de discours homilétique, une prise de parole des groupes croyants, que celui-ci pourra encore jouer un rôle important dans le devenir de l'expérience chrétienne.

Malgré les nombreuses critiques plus ou moins bienveillantes qui entourent le discours homilétique, sa réapparition depuis la réforme

1. J.-B. METZ, *La Foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979, p. 227.

de Vatican II, comme un moment de la liturgie de la Parole et non plus comme un temps d'arrêt dans l'aire rituelle, fait prendre conscience qu'il s'enracine dans une relation qui n'a plus son pareil. C'est un des derniers lieux où, à même le rituel, on s'adresse à un groupe d'une façon formelle et directe. Dans la plupart des autres discours de la société, ceux à qui on parle ne sont plus les vrais destinataires, car ces discours sont prononcés surtout pour « sortir » dans les médias. Tandis que la communication impliquée dans l'homélie est soutenue et amenée par un ensemble de sous-entendus communautaires qu'une vision externe ne saurait rendre. À cet égard, l'homélie reste un des rares lieux qui puisse encore être capable de se passer de « l'arsenal médiatique » autre que la relation directe entre locuteur/locutaire. Dans l'interrogation du processus de symbolisation du christianisme, c'est cette forme de discours qui retiendra ici notre attention.

Lors d'une communication que j'ai donnée dans le cadre du colloque du *Groupe de recherche en études pastorales* (GREP), à Montréal en juin dernier², j'avais présenté une analyse du texte d'une homélie transcrite à partir d'un enregistrement effectué dans une assemblée dominicale d'une paroisse catholique du Montréal métropolitain. Je m'étais appliqué à prendre le texte en filature pour montrer, au travers des aléas de ce discours, que le locuteur, placé devant un texte biblique qui apparaît assez rapidement comme un pré-texte, cherchait à faire prendre forme à sa parole à partir du texte proclamé. Il était à la recherche d'une façon de dire, de communiquer avec l'assemblée, et le ton de son discours manifestait toute la difficulté qu'il éprouvait à redonner lieu au discours. J'avais alors donné un titre interrogatif à ma communication : *L'homélie : une parole malheureuse ?* Aujourd'hui, continuant ma recherche, j'ai intitulé cette intervention : *L'homélie : une parole risquée ?* Et en relisant ce titre, je pensais à cette histoire hassidique qui raconte qu'un rabbin, avant chaque sabbat, voulait retoucher à son testament, parce que, disait-il, il ne savait jamais s'il ressortirait vivant de la prière. Avant de faire une homélie, puisqu'il s'agira ici de l'analyse de ma propre pratique, je me demande souvent si j'en sortirai vivant ; car c'est un risque que je prends à chaque fois.

Comme l'homélie est elle-même située dans un contexte rituel, celui de la liturgie de la parole, c'est d'abord à ce contexte que nous nous référons pour saisir l'originalité de ce discours. Et pour circonscrire

2. Ce texte sera publié très prochainement dans un numéro spécial de *Pastoral Sciences/Sciences pastorales*, Ottawa.

davantage mon lieu de réflexion, je me permettrai de prendre comme terrain de recherche, ma propre expérience d'homéliste, vécue dans une assemblée chrétienne dominicale, celle de St-Albert-le-Grand de Montréal. Car il semble qu'à travers cette communauté et, tenant compte du type de parole qui y circule, on peut lire des traits de l'histoire de l'évolution récente du christianisme d'ici, particulièrement de l'évolution de la relation des croyants au texte biblique. On peut également discerner les conditions pour que le discours homilétique puisse avoir des chances de rester ou de devenir un lieu privilégié du processus de symbolisation, d'interprétation de la foi et d'identité chrétienne toujours à conquérir.

En fait, j'aimerais rendre compte principalement de l'évolution de ma propre pratique homilétique dans cette communauté depuis près de vingt-cinq ans. J'indique tout de suite qu'il s'agit d'une pratique où, comme président d'assemblée, je suis seul à prendre la parole, et non de ma pratique d'homélies partagées. Je m'en tiendrai à exposer ma façon de procéder dans la préparation de ce discours sans, pour cette fois, m'arrêter à son effet de communication, même si j'y accorde une énorme importance et que je sais pertinemment que l'énonciation du discours et son oralité font aussi partie de sa préparation et de sa performance³. J'oserai ensuite, dans une sorte « d'effronterie » narcissique, présenter à titre d'illustration un de mes textes d'homélie produit à même la communauté. En conclusion, je dirai rapidement ce que je crois être les objectifs du discours homilétique dans le contexte de la célébration liturgique de la Parole menant au geste de partage eucharistique.

Récit de ma pratique homilétique

Même si je le savais, pour l'avoir longuement appris au cours de mes études historiques et théologiques en liturgie et dans mon enseignement, seules mon expérience interrogatrice de croyant et ma pratique de présidence d'assemblées liturgiques m'ont fait prendre conscience à ce point de l'importance primordiale de la liturgie de la Parole pour la dynamique de l'identité chrétienne. Une liturgie de la Parole perçue comme espace symbolique privilégié permettant à la communauté-assemblée d'interpréter son existence croyante à même la proclamation des textes bibliques. À l'expérience, j'ai découvert

3. Sur ce point, il faut connaître les travaux de P. ZUMTHOR : *La Performance. Oralité et écriture. La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, PUF, 1984. *La lettre et la voix de la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987.

que la Bible déploie son essence dans la proclamation liturgique qui en est faite. La lecture des textes bibliques au sein de l'assemblée chrétienne est autre chose qu'un mode parmi d'autres de leur présentation. Elle est d'un autre ordre que tous nos autres rapports à l'Écriture (exégèse, lecture individuelle etc.)⁴.

Dans l'expérience liturgique, la proclamation des textes bibliques, comme éventuellement d'autres textes de notre tradition, ne cherche pas tant une adhésion qu'une disposition d'écoute de l'assemblée. Écoute à la mesure de cette attente exorbitante du hors-mémoire, de l'éventuel, qui rompt avec celle qui permet la circulation des lieux communs. Cette disposition d'écoute devient une invitation que l'assemblée lance à ses propres membres de reprendre le récit fondateur comme pour, à même l'espace de la Parole toujours à-venir, continuer son propre récit. La liturgie de la Parole est ainsi une sorte de remède contre l'oubli par où l'assemblée peut raviver ou relancer les conjonctures historiques dont elle a gardé le souvenir. Elle est le lieu privilégié où on se raconte sa mémoire commune, à la lumière de l'événement de la mort-résurrection, tout comme les premières générations chrétiennes ont repris le grand récit biblique, à partir des origines du monde, et l'ont relu, elles aussi, à la lumière de l'événement de Pâques. Comme l'ont montré J.A. Sanders et P. Béguerie⁵, la Bible est, pour une bonne part, née de la liturgie, en ce sens que la mémoire des grands événements a trouvé là son lieu de garde et que les diverses communautés y ont puisé le dynamisme nécessaire pour continuer le jeu de la mémoire au fur et à mesure des événements de leur propre histoire. Ce fut et c'est, à la vérité, un lieu primordial de re-lecture des événements de l'histoire et de leur interprétation. L'assemblée, qui se retrouve au cœur de son histoire et à même le processus rituel, redit son identité dans cette pratique symbolique prioritaire au regard des élaborations proprement théologiques⁶. Elle reste un creuset où s'enracinent les autres discours qui façonnent l'expérience chrétienne. On sait que, dans ce rituel de la Parole, il y a tout à la fois pardon, écoute, prière, louange, homélie, confession de foi, silence et souvent partage de l'eucharistie (Parole sous mode de pain et de vin)⁷.

4. Se référer au chapitre VI du livre de L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, (Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987, pp. 195 et ss.

5. J. A. SANDERS, *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf, 1975 ; P. BÉGUERIE, « La Bible née de la liturgie », dans *LMD* 126 (1976) 108-116.

6. L.-M. CHAUVET, *op. cit.*, p. 204.

7. L.-M. CHAUVET, *op. cit.*, p. 226.

Et c'est dans cette mise en scène, qui permet plusieurs façons d'exprimer symboliquement la relation de chacun à soi-même, aux autres, au monde et à Dieu, que se situe l'acte homilétique.

Je préside des assemblées liturgiques dominicales, de même que d'autres célébrations, dans une communauté non territoriale de trois à quatre cents personnes qui y viennent par choix et aussi par goût. On y trouve, dans l'ensemble, des croyants et des croyantes désireux de vivre une liturgie qui puisse leur servir à la fois de lieu de relance pour leur pratique de fraternité, d'approfondissement de leur expérience humaine, et aussi de temps susceptible de les inspirer dans la qualité de leurs engagements sociaux. C'est donc une communauté interpellante pour ses membres et tout particulièrement pour le président qui doit prononcer l'homélie. Or, au fil des années, et à la lumière de l'évolution de ma propre expérience de foi, je me suis rendu compte que ma relation aux textes bibliques proclamés dans la liturgie de la parole et à partir desquels je devais faire homélie, avait passablement changé. Ma relation à l'assemblée et à son contexte social et culturel également. J'aimerais en marquer l'évolution en partant de la conception que je nourrissais, il y a plus de vingt années, de la pratique homilétique, et celle que je partage aujourd'hui.

D'hier...

Fondamentalement, l'homélie m'est toujours apparue comme un acte de communication pédagogique. Cet acte est à la fois le moyen par lequel deux ou plusieurs personnes interagissent (communication) et le processus d'enseignement-apprentissage qui en conditionne les modalités (pédagogie). Mais cet acte pédagogique lié à l'homélie, je me le représentais, au début de mon action pastorale, comme un savoir à transmettre à partir du texte biblique ou des textes proclamés dans la liturgie, savoir acquis par une compétence exégétique et un pouvoir de prendre la parole dans l'assemblée, grâce à l'ordination au presbytérat. En fait, le processus de préparation était studieux et fort simple: je retournais voir ce qu'on m'avait appris de mieux et de plus ouvert sur tel ou tel passage de la Bible à commenter, et je savais ainsi ce que je devais transmettre. Il me semblait alors que ce savoir sur le texte reçu comme parole de Dieu, les autres membres de l'assemblée ne pouvaient se le donner sans ma participation et peut-être même sans ma permission. J'avais l'impression, à cause de mon statut de prêtre-théologien, de posséder les secrets d'un accès à la compréhension de la Parole que les membres de l'assemblée ne pouvaient pas nourrir. Mais j'ignorais comment mon approche et mon

accès aux textes proclamés étaient eux aussi barrés au « jeu » plus ouvert et risqué de l'interprétation. C'était une relation pédagogique centrée sur le savoir, celui d'un enseignement à donner, d'un message clairement identifié que je devais m'appliquer à trouver dans le texte, à la condition de maîtriser les instruments exégétiques appropriés. Un sens devait bien se cacher derrière le texte. La parole de Dieu déjà prononcée et inscrite dans le texte n'avait qu'à être bien transmise, répétée parce qu'immuable, avec certains mots d'aujourd'hui, ceux, assez respectueux, que la culture cléricale avait fini par admettre dans une liturgie.

Cette relation pédagogique à l'assemblée, toute centrée à la fois sur le savoir à acquérir et à transmettre et sur un certain type de compétence, devait créer, ce que les spécialistes en relation éducative appellent, un rapport de conformité (enseignant-enseigné) des pratiques à l'enseignement reçu⁸. En principe, j'avais à cœur de donner un savoir ouvert qui favoriserait des pratiques chrétiennes ouvertes, à partir desquelles on s'accommoderait tant bien que mal de l'enseignement donné. Mais tout s'arrêtait là. Le contexte cognitif polarisait les interactions au détriment des autres éléments de la situation pédagogique⁹. Je n'osais ni la créativité, ni l'espace de liberté nécessaire à toute communication, ce que n'importe lequel de lecteurs d'un texte devrait se donner.

Puisque, ainsi qu'on le lit dans la *Constitution sur la Liturgie* (24,56), je concevais l'homélie comme une explication du texte biblique, principalement de la lecture évangélique, j'abordais le texte avec une vénération telle que je ne me permettais pas de le revisiter avec un regard renouvelé et une oreille attentive. Cette vénération exagérée envers le texte biblique, faisait de moi un lecteur inattentif, pour reprendre l'expression de Marie Balmary¹⁰. Je m'appliquais avec toute la compétence possible à « expliquer » le texte, au sens où en parle Paul Ricoeur, c'est-à-dire à dégager la structure du texte, les relations internes de dépendance qui en constituent la statique pour y trouver le message que j'avais à livrer et ainsi proposer des applications pour

8. Je m'inspire de l'ouvrage de HAYAT MAKHOUL-MIRZA, *CRI... pour une relation éducative*, ou *Éléments pour une sémiologie du comportement créatif*, Montréal-Paris, Éd. Paulines et Mediaspaul, 1985.

9. HAYAT MAKHOUL-MIRZA, *op. cit.*, p. 34.

10. MARIE BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris, Grasset, 1987, p. 19.

la vie chrétienne de ce temps¹¹. Dans ce parcours de compréhension et surtout d'explication du texte, je m'appuyais sur des autorités exégètes, Pères de l'Église sorte de mémoire autoritaire qui auraient dû normalement m'aider à accéder plus librement au texte, mais qui, pour des raisons de conception de la foi et de perception de la parole de Dieu, ont, malgré eux, trop longtemps empêché cet accès. Je restais en dehors du texte, non pas avec cette distanciation, dont parle Ricoeur¹², nécessaire pour aider à sortir les significations nouvelles, mais avec cette distance « frileuse » qui, en définitive, paralysait ma relation au texte, en même temps que ma relation à la communauté. Nourrissant l'illusion de retrouver la contemporanéité du texte, je m'empêchais de m'appropriier le texte pour en faire ressoudre une parole de Dieu au cœur de cette assemblée. Au fond, je n'admettais pas que l'écriture ne soit en fait qu'une trace de la parole de Dieu¹³. Je vivais une sorte de passivité de mauvais aloi qui était plutôt mortifère. Pour ne rien perdre de ce que je croyais être la portée réelle du texte, je participais, à mon insu, à une dé-valuation du texte lui-même. Je ne savais pas que le risque de perte n'est guère inquiétant, comparé au risque de dévaluation généralisée. Alors que les commentaires anciens auraient dû, au contraire, m'inciter, devant un texte, à prendre vraiment la parole à mon tour.

Tout au long de ces premières années de pratique homilétique, comme d'ailleurs avec beaucoup d'autres à l'époque, j'essayais de retrouver l'intention de ou des auteurs, intention cachée derrière le texte. Ce qui m'amenait à faire de l'homélie un exercice d'exégèse historico-critique à dimension spirituelle et avec application à la pratique chrétienne. Au fond, je m'aperçois aujourd'hui que je faisais du « décryptage » de texte, travail préalable bien sûr, mais que je ne me permettais pas à vrai dire une « lecture » du texte. Au point de départ, je me situais en solitaire devant le texte, alors que mon approche aurait dû être marquée par une dimension d'ecclésialité. Je retrouverais la communauté plus tard, mais pas tellement dans la préparation de mes homélies.

En fait, j'étais habité par une approche où il était facile d'absolutiser le texte. Sans véritablement tomber dans une sorte de « fonda-

11. PAUL RICOUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, (Coll. Esprit), Paris, Seuil, 1986, p. 155.

12. *Op. cit.*, p. 155.

13. Au sens où J. DERRIDA parle du langage comme d'une écriture qui implique l'instance de la trace instituée. En somme, l'écriture comme trace de l'incontournable précedence de la loi. Voir surtout *De la grammatologie*. Paris, Éd. de Minuit, 1967, Chap. 1 et 2.

mentalisme », la vérité du texte était fixée d'avance et je n'avais qu'à trouver le message dont le sens était entièrement donné dans le passé. Message, le même pour toujours, qu'il fallait décoder au regard de notre temps et en tirer les applications pour nous aujourd'hui. Les possibilités d'interprétation étaient bloquées par cette conception. Cette approche trop dogmatique du texte engendrait une pratique peu créatrice pour moi et pour l'assemblée, même si, à bien des égards, l'homélie pouvait être fort intéressante et satisfaisante et pour le président et pour une bonne partie de l'assemblée.

Mais progressivement ma relation au texte proclamée dans la liturgie et ma relation à la communauté ont singulièrement évolué. À me donner cette liberté de lire le texte comme une trace privilégiée et signifiante d'une histoire de foi toujours à poursuivre dans la mémoire de l'action de Jésus Christ et du peuple qui lui a donné naissance, j'ai fini par prendre conscience que la foi est elle-même une histoire, un parcours, et qu'elle doit s'insérer dans les profondeurs de l'humain et non seulement devenir un lieu où une vérité d'un autre temps doit être transmise. C'est de la genèse de l'humain dont il s'agit ; c'est également de la genèse d'une communauté chrétienne. Aussi, depuis quelques années ma pratique homilétique semble s'être modifiée passablement.

À aujourd'hui

De même qu'après la mise en œuvre des méthodes d'exégèse historico-critique, l'ouverture de l'expérience chrétienne au monde de l'interprétation s'est faite de façon plus consciente et avec des instruments scientifiques plus solides, ainsi, grâce au Concile et à tout ce qu'il a mis en branle tant au plan intellectuel qu'au plan de l'expérience spirituelle, la relation au texte biblique dans la célébration liturgique a commencé de se modifier. La pratique homilétique a changé considérablement, après l'entrée dans notre champ de conscience des lectures socio-critiques et psychanalytiques des textes, les réflexions fondamentales de H.-G. Gadamer¹⁴ et de P. Ricoeur sur l'herméneutique et, dans le cas de ce dernier surtout, l'importance accordée à la narrativité. Qu'on le veuille ou non, tant la pratique chrétienne que la pratique homilétique deviennent autres quand elles prennent le risque de l'interprétation. J'explicité maintenant en quoi la fréquentation de ces auteurs a modifié ma propre pratique homilétique.

14. Son œuvre la plus connue est *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.

La pratique homilétique reste encore pour moi fondamentalement un acte pédagogique. Mais tout comme l'ensemble du rituel de la liturgie de la Parole dont il est une pièce maîtresse, le discours homilétique m'apparaît maintenant de plus en plus comme un acte pédagogique de la communauté elle-même et partant du président. On est en plein espace de communication avec toutes les lois et les exigences que la communication comporte et dont Laswell (1948) et Jacobson (1963)¹⁵ et bien d'autres nous ont donné des grilles de compréhension. Or, alors que l'enjeu de cet acte pédagogique avait longtemps été pour moi surtout lié à un savoir à transmettre, peu à peu l'acte pédagogique de l'homélie, bien que comportant toujours une dimension de savoir, a surtout consisté à favoriser un comportement créatif chez le locataire, individu et communauté. L'homélie est devenue un geste pédagogique qui met l'assemblée en route, qui l'aide à faire mémoire du récit fondateur pour le poursuivre à même son propre cheminement d'assemblée et dans l'accueil des récits d'un chacun. Je n'entrerai pas ici dans l'exposé du processus de communication qui est maintenant fort bien connu (émetteur-récepteur, message, décodage etc...). Cependant, dans toute situation pédagogique, émetteur et récepteur sont des êtres humains, des sujets. Ils participent au déroulement de la communication avec toutes leurs caractéristiques propres : attentes, situations sociales et religieuses, capacité d'ouverture à l'autre, accueil des différences etc. On sait également que ces données facilitent la communication dans la mesure où une certaine homogénéité existe entre les membres du groupe. Alors que, plus les participants sont hétérogènes, moins ils se comprennent dans leurs interactions. D'où l'importance pour chaque membre de l'assemblée d'un minimum de connaissance mutuelle et, pour le président, de connaître les grands traits de l'assemblée dans laquelle il intervient.

Quelle est donc la dynamique du système relationnel d'une situation pédagogique comme celle de l'homélie? Quels sont les éléments opportuns à l'actualisation du potentiel créatif de l'assemblée? Cela suppose une structuration appropriée que peut donner le rituel si on le conçoit comme un espace pédagogique où, dans une interaction de paroles, de gestes, de prières, d'écoute et de silence, les participants mettent en œuvre leur potentiel créatif dans l'établissement de leur relation entre eux et avec le Dieu de Jésus Christ. Dans cet espace pédagogique, le président doit apparaître comme compétent en ce sens

15. H. D. LASWELL, *The Structure and Function of Communication in Society*, in Bryson Lyman, « The Communication of Ideas », N.Y., Harper and Row, 1948 ; R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

qu'il est reconnu comme « ayant autorité » non seulement parce qu'il est ordonné au presbytérat ou au diaconat, mais à cause de son leadership spirituel qui inspire confiance en regard de sa présidence et de la « lecture » des textes bibliques qu'il propose. Une relation qualitative est alors susceptible de prendre forme entre l'émetteur (président) et le récepteur (assemblée) pour qu'ils arrivent à s'entendre sur l'objectif fondamental de l'homélie : est-ce le savoir seulement ou n'est-ce pas surtout le savoir-être ?

Ainsi, une situation de pratique homélitique où on privilégie le savoir, favorisera une exégèse du texte, l'explication ou encore le décryptage, et exigera un rapport de compétence du type « il sait/je ne sais pas », qui engendrera inmanquablement un rapport de conformité. Du côté du président, on verra le souci d'une vérité à dire ; et du côté des membres de l'assemblée, l'instauration d'une conformité pratique à l'enseignement reçu. C'est la tendance à la leçon morale où les locutaires développent ce que Hayat Makhoul-Mirza appelle un comportement accommodateur¹⁶. Parallèlement, une relation pédagogique centrée principalement sur le savoir-être, ne confronte pas et ne pousse pas d'abord à la leçon morale, mais à un comportement ouvert, créatif, où les participants essaient de reprendre à leur compte les dimensions perçues et en réorganisent pour eux-mêmes les données. C'est un comportement où la part d'imagination créatrice est fort importante.

C'est dans ce mouvement que, pour ma part, je situe l'objectif premier de l'acte homilétique dans le rituel de la Parole. Favoriser l'intégration originale, la narration des récits de chacun et du récit de la communauté, l'émergence du « je » et du « nous ». Au fond, permettre de retrouver la mémoire vive et créatrice qui aide à susciter des gestes de foi et un agir conséquent, à même notre condition historique. Cette mémoire n'est pas un simple acte de mémorisation de souvenirs figés qu'on retire du passé. Ce serait alors une sorte de mémoire aliénante. Mais un acte de mémoire commune où une assemblée se régénère à même son passé ouvert sur l'avenir et faisant vivre le présent comme don, comme grâce.

Avec cette compréhension de l'homélie comme acte pédagogique favorisant la créativité de et dans l'assemblée, je ne suis plus devant le texte et devant l'assemblée, même avec ma compétence reconnue et le pouvoir de l'ordination, le représentant de l'Église qui sait le sens du texte pour le dire aux autres. Autrement dit et pour reprendre

16. *Op. cit.*, p. 34.

une expression de Jean-Pierre Bagot : « Je ne suis plus celui qui dit ce qu'il faut penser, mais celui qui donne à penser ». Alors l'assemblée n'est plus là seulement pour servir de point d'ancrage et pour aider l'homéliste à passer un message tout fait d'avance. Mais tout comme le président, l'assemblée a une histoire, et elle doit se permettre une appropriation de l'histoire de foi de chacun et la faire émerger le plus possible à la conscience commune.

De plus, de par ce que je suis comme individu croyant, de par mon histoire personnelle et commune dans la foi, j'ai conscience de proposer une certaine lecture du texte biblique, une certaine dynamique de la foi, dans une vision de Dieu et de l'être humain. La relation passe par mon corps, par ma façon d'être tout autant que par ce que je dis et qui est souvent entendu tout autrement. C'est encore là une loi de la communication.

Conscient que le décryptage du texte est un préalable, j'en propose une « lecture », ce qui permet d'introduire la possibilité de l'interprétation. Et pour citer encore Paul Ricœur : « lire, c'est en toute hypothèse, enchaîner un discours nouveau au discours du texte »¹⁷. J'ai d'ailleurs déjà traité ce point dans un article de la revue *Communauté Chrétienne*¹⁸. Ce qui veut dire que je ne fais pas de l'exégèse dans une homélie ; c'est un préalable. Sauf quand il s'agit d'éclairer un point ou l'autre susceptible d'ouvrir plus amplement à l'assemblée les significations du texte. Il y a d'autres lieux complémentaires et d'autres temps pour le faire. Pour ma part, je conçois l'homélie comme un geste herméneutique proposé à l'assemblée l'invitant à occuper elle-même cet espace, et non comme de l'exégèse. À la vérité, le risque que fait courir toute entreprise d'exégèse au texte et à la parole, c'est la réduction à partir du protocole méthodologique excluant d'emblée toute potentialité sémantique autre que celles dictées par la propre historicité de la méthode chaque fois utilisée. Or, la rigueur herméneutique doit s'exercer ailleurs que dans une stratégie de mise en péril de l'inédit, de l'impensé d'un dire que la méthode est devenue trop souvent. De tels propos n'autorisent cependant en rien l'anarchie. Ils indiquent seulement, et c'est là un pari à relever dans l'homélie, qu'il faut que le sens du texte échappe à la monotonie d'être quelconque, répétitif, nécessairement non nécessaire.

17. *Op. cit.*, p. 152.

18. « Bible orale, Bible écrite : le jeu homilétique », *Communauté chrétienne*, 122 (1982) pp. 124-130.

L'enjeu herméneutique dans l'homélie est, en plus de favoriser l'appropriation *hic et nunc* du texte par l'assemblée, de lui faire prendre conscience que le texte lui-même vient comme s'ajouter à quelque parole antérieure et qu'il n'en est que la fixation qui permet de la conserver ; d'où la conviction que l'inscription est inscription de parole, qui assure à la parole sa durée. En somme, l'homéliste doit inviter l'assemblée à prendre elle-même la parole, à accéder à la parole. Or, il n'y a pas d'accès à la parole possible sans la mise en place de dispositifs de prise de parole. Seul l'établissement d'un rapport ouvert aux signifiants, large, faisant en sorte que les locuteurs soient présents l'un à l'autre, mais aussi la situation, l'ambiance, le milieu circonstanciel, en somme seul un rapport risqué au texte peut permettre cette prise de parole en manifestant l'effet décalé du texte sur le réel, la mouvance du réel que le texte déjà appréhende dans sa représentation.

Je disais plus haut que mon approche de l'Écriture avait été plutôt timide, à cause d'une conception faussement révérencieuse du texte biblique. Je reprendrai ici quelques lignes de Marie Balmory : « Une extrême révérence portée au Livre laisse l'esprit dans l'incapacité d'une lecture vivante, d'un accès nouveau, d'une appropriation personnelle et communautaire... Elle (la Bible) est tellement sacrée que seule la répétition et la prosternation pieuse convenaient devant elle. La Bible restait réduite au silence, sans interprétation, sorte de refoulement de la mémoire collective »¹⁹. Si les textes bibliques sont un lieu privilégié de notre mémoire, chaque itinéraire, chaque expérience humaine peut les revisiter. Ma conviction la plus profonde est qu'une approche trop dogmatique du texte biblique empêche une lecture neuve au regard des diverses situations de notre histoire. Il faut davantage entrer dans une démarche d'herméneutique poétique, plus créatrice, seule capable de nous permettre, comme le souligne encore M. Balmory, d'en arriver à développer une certaine *insolence* devant le texte, au sens de *in solere*, ne pas avoir coutume. Cette attitude me permet de retrouver le rôle de l'imagination à la fois dans le texte et après la lecture du texte. Et c'est cette pratique de l'imagination qui devient un pouvoir de « redécrire la réalité »²⁰.

De plus, je suis convaincu de l'irréductibilité du texte, de son altérité et partant de la distance que cette altérité crée et qui est seule capable de permettre l'interprétation. Je ne peux refaire le texte ; il

19. *Op. cit.*, pp. 19 et 35.

20. PAUL RICUR, « La Bible et l'imagination », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, n° 62 (1982) p. 340.

porte son monde propre, son horizon. Je reprendrai ici les mots mêmes de P. Ricoeur : « Ce qui est à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres »²¹. C'est le « monde du texte », ce monde que le texte lui-même propose comme possible, ce qu'il permet de déployer à sa lecture et à sa proclamation. Le texte biblique, principalement celui tiré des évangiles, est là dans sa positivité et révèle que l'événement Jésus Christ dont il est la trace, est unique. Si un auteur en écrivant telle partie du texte a voulu produire un sens, cette intentionnalité de l'auteur n'épuise pas le texte ; on peut encore y trouver des significations, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant²².

Face à cette positivité du texte, je dois aussi essayer de saisir le monde propre à ce texte et ce qu'il ouvre comme horizon au sujet lecteur et entendeur. Le texte propose une sorte d'être-au-monde, une façon d'être dans le monde. On rejoint ainsi la fonction révélatrice du langage poétique qui se caractérise par trois points : la rupture avec le langage quotidien, l'ouverture d'un monde nouveau qui est le monde du texte ou du poème, enfin l'invitation faite au lecteur ou à l'auditeur à se comprendre lui-même face au texte et à développer, en imagination et en sympathie, sa propre façon d'habiter ce monde. C'est dans cette perspective que je dois réfléchir pour produire une parole elle-même poétique, c'est-à-dire capable de susciter une recherche du Royaume, une façon neuve de confesser et de nommer le Dieu de Jésus Christ et d'inviter l'assemblée à entrer dans ce parcours.

Je reste foncièrement persuadé que le rôle de l'homéliste est d'amener l'assemblée à s'ouvrir au jeu de l'interprétation. L'assemblée est elle-même son propre agent du procès herméneutique. Elle s'expose au texte tout comme moi, et elle court ainsi le risque de reconsidérer sa pratique au quotidien. Mais pour amener l'assemblée à s'ouvrir au jeu herméneutique, à prendre à son tour la parole (où et comment ?), le guide doit être sensible à l'état dans lequel les récits se retrouvent dans la conscience des gens et dans la sienne. Il faut très souvent partir de là pour réouvrir le récit et permettre l'interprétation.

Ainsi, la pratique homilétique est devenue pour moi un acte pédagogique dans lequel, partant de la situation des textes et de celle de

21. In : F. BOVON et G. ROUILLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, Bibl. Théol., 1975, p. 213.

22. P. RICUR, *op. cit.*, p. 153.

l'assemblée que je crois connaître assez bien, j'ouvre l'espace d'interprétation ; je remets le récit « en route », je prends le risque de produire de « nouveaux textes », c'est-à-dire de faire surgir des pratiques qui, bien qu'enracinées dans le meilleur de la tradition chrétienne, peuvent apparaître inédites et permettre ainsi l'émergence d'un nouveau monde. Et ce travail que j'effectue devant l'assemblée veut inciter chacune et chacun à le reprendre pour lui-même. De sorte que cette liberté et cette insolence retrouvées devant le texte, devant la mémoire, rendent possible de penser constamment du nouveau, à la fois du côté du texte et du côté de l'entendeur. Comme le montre Jean-Pierre Bagot avec beaucoup d'à-propos, il faut toujours, dans la pratique de l'homélie, garder cette interaction entre trois pôles : le texte, le sujet croyant et le pôle ecclésial²³. En deçà du texte objectivement fixé dans la lettre, il y a en effet l'intentionnalité de l'auteur qui lui donna naissance. Mais cette intentionnalité ne s'épuise pas dans l'objectivité du texte. C'est pourquoi, tout écrit est susceptible d'une réinterprétation. Ainsi de l'Écriture biblique, peut-on toujours tirer du neuf. De plus, le texte doit être sans cesse perçu dans sa relation au sujet croyant qui l'interprète, puisque l'écriture appelle la lecture. Et le sujet croyant qui court le risque de l'interprétation et c'est le pôle ecclésial se situe dans une tradition ecclésiale qui, depuis des siècles, relit les textes, les commente, les prêche. Cette tradition d'interprétation à même la liturgie et ailleurs se continue et devient un appel à chacun, et surtout à l'assemblée, à reprendre en commun le chemin de l'interprétation et de l'élaboration de ses propres pratiques chrétiennes.

Le cadre de préparation d'une homélie : un exemple

Pour rendre plus concrète la route que j'ai parcourue depuis quelque vingt-cinq ans, j'ai osé donner la transcription d'une homélie qui, sans prétendre devenir un modèle, me paraît être un produit révélateur de mon cheminement et des convictions méthodologiques que je viens d'exposer. J'aurais dû, pour mieux illustrer mon itinéraire de changement d'approche dans ma pratique homilétique, donner également une transcription d'une de mes premières homélies. Mais j'ai le grand défaut de ne pas tout avoir gardé de mes productions.

Une homélie faite le 26^e dimanche ordinaire du calendrier liturgique, en septembre 1986, à partir du texte de Luc, 16,19-31, qu'on appelle traditionnellement *la parabole du riche et de Lazare* (cf. texte

23. JEAN-PIERRE BAGOT, « Prédication et invitation à la foi », dans *Écriture et Prédication*, Recherches et Débats, Paris, 1976, p. 159.

en annexe) me paraît être un bon exemple d'une relation possible au texte. La lecture tirée de l'Évangile de Luc est une proposition de l'institué, de l'Église, qui l'offre aux assemblées liturgiques ce dimanche-là. Je dois, à partir de ce texte, risquer l'émergence d'une parole de Dieu dans l'assemblée, en faisant surgir une parole instituante. Aussi, avec la lecture de cette parabole, j'entre dans la démarche d'une poétique de la foi qui n'est rien d'autre que cette quête patiente qui, à travers le jeu symbolique et la mise en scène de ce texte, nous convie à faire la vérité, à chercher le sens du royaume dès maintenant et pour ce temps. Faire la vérité, c'est, comme l'écrit Jean-Pierre Manigne: « entrer dans la structure symbolique et en résoudre l'énigme »²⁴.

Après avoir lu plusieurs fois la parabole, ma question n'est pas seulement de savoir qu'est-ce que le texte signifie, mais beaucoup plus : comment peut-il encore signifier pour moi et pour les autres dans le contexte culturel de cette communauté? Comment ce passage de la Bible peut-il être reçu à même l'histoire de cette communauté, pour, si nécessaire, modifier cette histoire et pour la relancer? Même après plusieurs lectures, je ne sais trop ce que je vais dire; d'ailleurs, je ne cherche pas de message à livrer, mais à m'appropriier le texte. Commence alors un long processus d'entrée dans le monde du texte et dans son imaginaire.

Peu à peu, je commence à me demander ce que cette parabole peut bien porter, l'état dans lequel elle se retrouve dans ma mémoire; ce que la mémoire collective semble, elle aussi, en avoir retenu. Je m'interroge également pour savoir comment donner à ce texte une ouverture, comment mon acte de lecture peut-il devenir une activité dynamique qui se place dans le prolongement *d'itinéraires de sens* ouverts sur un travail d'interprétation de ma part et de la part de la communauté? C'est la qualité de la réponse à ces interrogations qui permettra à chacun et chacune de se donner la liberté de revisiter et oser une lecture capable de faire surgir des interrogations, de penser du nouveau et du côté du texte et du côté de la communauté.

Comme je ne suis pas seul ni le premier à faire une homélie à partir de cette parabole, je prends le temps de lire certains commentaires puisés aux exégètes, aux maîtres spirituels, pour y rafraîchir ma mémoire; ce qui très souvent m'aide à penser dans une direction tout autre. Mais ces lectures de tradition m'auront servi d'aiguillage. Et puis, je m'aperçois lentement que des déplacements se font à même le texte; personnages, attitudes, paroles, silences prennent des posi-

24. JEAN-PIERRE MANIGNE, *Le Maître de signes*, Paris, Cerf, 1987, p. 13.

tions autres que ce que j'avais perçu jusqu'alors. Le processus symbolique joue. Il me semble que j'entre dans un réseau de relations à même la parabole, mais d'une façon assez libre pour penser y entraîner d'autres avec moi. Je ne suis plus seul dans ce travail, car la mémoire de la communauté semble resurgir à mon souvenir. Enfin, la parabole commence à interroger certains aspects de ma pratique chrétienne. Comment alors faire émerger ces mêmes interrogations dans l'assemblée? Comment favoriser un comportement créatif à même la foi et l'itinéraire de chacun et chacune? Comment favoriser une possible prise de parole des membres de l'assemblée? Autant de questions qui surviennent constamment dans ce temps de préparation. Et c'est alors qu'un chemin de discours et de parole commence à se tracer en moi, celui que j'arriverai peut-être à proposer à l'assemblée.

L'homélie, c'est un peu tout ce cheminement qui prend forme. Il me semble que le monde du texte m'a fait entendre quelque chose de nouveau que j'invite d'autres à entendre et à risquer cette aventure à leur façon et à leur tour. Mais ce que j'ai entendu est assez large, assez aéré, il me semble, pour créer un espace qui ne soit pas étouffant, mais qui puisse questionner à la fois nos certitudes et nos visions trop facilement acquises sur le sens du royaume qui vient.

L'itinéraire de l'homélie intitulée : *Le riche et le pauvre : un duel sans royaume ?* est de faire soupçonner de l'inattendu à l'auditeur que je suis et aux autres et d'attirer l'attention par ce que le discours, suscité à même la parabole, déploie d'étrangeté et rend disponible. L'espace de cette parole est de faire voir comment la parabole du riche et du pauvre cherche autrement le sens du royaume et que la réponse présente dans le texte évangélique proclamé est un essai lié au contexte particulier à Luc. En définitive, il n'y a pas de réponse donnée, mais une remise en route pour chercher encore le sens du royaume qui n'est jamais trouvé. Les textes évangéliques, et celui-ci en particulier, cherchent autant que nous. C'est un procès herméneutique toujours à reprendre. Et comme toute interprétation, c'est une parole risquée. Tel est l'enjeu de ce discours homilétique.

*
* *

L'homélie : une parole risquée? C'est le risque même de l'interprétation. Dans un livre en collaboration qu'il vient de publier, Bernard J. Lee écrit : « The task of interpretation, whether of an event or a text, is like the task of conversation between friends. It is risky. Processes of careful interpretation put me at risk always and necessa-

rily. »²⁵ Et il fait référence à Gadamer en développant longuement l'analogie de l'approche du texte comme conversation risquée, mais conversation qui est toujours à poursuivre et à reprendre au fur et à mesure que le contexte change. Ce n'est pas une conversation enfermée dans le seul dialogue entre le « Je » et le « Tu », mais elle ouvre leur monde à l'interprétation et partant à la re-contextualisation. En fait, l'objectif premier de l'homélie est d'amener une communauté à élargir sa relation au texte, à ouvrir son espace d'interprétation, à se comprendre à même le monde du texte, lui-même ouvert à l'interprétation du monde, là où herméneutique et politique se rejoignent, là où l'herméneutique débouche sur la pratique politique²⁶. Mon expérience d'homéliste et de président d'assemblées liturgiques m'a convaincu que la relation interprétative, qui est foncièrement jeu symbolique, ne ferme rien, mais au contraire qu'elle ouvre à tout le possible.

L'homélie doit également favoriser une prise de parole éventuelle pour et par la communauté, au sens où la communauté célébrante devient un lieu d'interprétation de sa propre expérience historique au regard de l'Évangile. Mais la question qui me vient constamment est la suivante : jusqu'où les significations d'un texte peuvent-elles s'étendre ? Comme dans une conversation qui dure et qui est procès d'interprétation, l'imaginaire de l'autre et le mien finiront par se rencontrer dans le jeu même de la distanciation. Ainsi la communauté prendra peu à peu conscience que les textes bibliques sont nés dans des communautés interprétantes et qu'ils sont adressés à la conscience commune, conscience d'être au monde et d'avoir été marqué par l'action de Jésus. Et le rôle de l'homéliste est de favoriser cette effectuation.

Si, en terminant, on s'interroge sur le lien à établir entre l'avenir du christianisme au Québec et la pratique homilétique, je dirais deux choses. Contrairement à la perception qu'on nourrit trop souvent encore de la célébration liturgique comme une pratique interne à l'Église, celle-ci, et tout particulièrement l'homélie, doit devenir un lieu majeur d'interprétation de la situation historique dans la mémoire du Crucifié ressuscité. L'homélie doit forcer l'Église à sortir de ses seules préoccupations internes et à se situer d'une façon critique dans le monde.

-
25. BERNARD J. LEE, « Alternative Futures for the Eucharist. Part II: Liturgy of the Word », in *Alternative Futures for Worship, vol. 3, The Eucharist*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1987, p. 160. Voir également le livre de DAVID BUTTERICK, *Homiletic*, Philadelphia, Fortress Press, 1987. C'est, à mon avis, l'un des livres les plus intéressants sur l'homélie comme interprétation.
26. PAUL RICUR, « Nommer Dieu », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, n° 4 (1977) pp. 489-508.

En fait, redécouvrir que la célébration, et la parole qui la porte, est toujours aux frontières en même temps qu'elle est au cœur des enjeux mondains. En deuxième lieu, le discours homélitique doit profiter de sa situation particulière dans les méditations, à savoir qu'il est discours lié à une communauté, avec ses connivences et ses limites. Dans une situation où le fait religieux devient de plus en plus redevable des médias électroniques (pensons aux voyages de Jean-Paul II), la célébration de la Parole à laquelle est associée l'homélie doit viser le plus souvent à garder le cadre de la communauté effective. C'est tout simplement rappeler que le chemin du rapport à Dieu passe par le rapport aux autres. C'est ce que donne à voir et à vivre l'assemblée liturgique et qu'aucun médium, électronique ou autre, ne saurait remplacer.

En somme, l'expérience chrétienne aura un avenir vivant si elle sait garder sa dimension communautaire et critique. Et l'homélie doit apparaître comme une prise de parole qui déplace, qui met en route et qui fait prendre conscience qu'à partir du texte, la parole de Dieu redeviendra une parole nomade, chercheuse de significations, si elle trouve des entendeurs, eux-mêmes capables de questionnements. Dans cette perspective, l'homélie, me semble-t-il, est un discours qui peut avoir de l'avenir dans notre milieu, même s'il n'est pas du tout évident que la conjoncture religieuse de la foi chrétienne va présentement dans le sens d'une foi critique. Mais le risque en vaut la peine.

ANNEXE

*Le riche et le pauvre :
un duel sans royaume ?*

Luc 16, 19-31

Le moins qu'on puisse dire, c'est que nous sommes en face d'une parabole dont la mise en scène permet l'émergence de deux personnages bien campés. Un riche et un pauvre : un riche *très très* riche et un pauvre *très très* pauvre. Décidément, l'évangéliste Luc ne veut pas que les auditeurs et les auditrices de cette parabole, vous, moi, tous ceux et celles de la tradition passée et à venir, manquent l'effet escompté. Un texte d'une poésie fascinante et d'un imaginaire fécond, où on se représente le séjour des morts avec toute l'imagerie des vieilles traditions orientales et de la tradition juive avec son lot de tortures infligées, de supplices dans les flammes, de regrets et de culpabilité. Mais ce texte, à mesure que je m'en inspirais, et dans sa beauté même, m'est apparu angoissant, étouffant. Il me plaçait, au regard de l'évangile et du royaume de Dieu, dans une sorte de cul-de-sac. Je vais essayer de dire en quoi.

Bien sûr, sont posées dans cette parabole, en des termes et dans une mise en scène on ne peut plus simples, la question de la richesse et de la pauvreté mais aussi, d'une façon plus large, celle de l'aménagement de nos pratiques dans ce monde. Deux hommes, deux trajectoires parallèles où les points de rencontre semblent inexistants. Le riche est riche dans ses pratiques de festins et d'habillement, tandis que le pauvre, sur le seuil de la demeure du riche, est d'une pauvreté rebutante. Entre les deux, pas de communication : une porte fermée, un sentiment d'inconscience, un œil et une oreille incapables de regarder et d'entendre. Ce qui, soit dit en passant, et à des degrés divers, paraît être souvent la qualité de notre propre lucidité à grand abîme.

C'est une situation humaine, on ne peut plus enfermante, livrée à l'impossible instauration de relations un tant soit peu viables. Pouvons-nous penser construire un monde habitable avec des attitudes comme celles-ci? C'est un cul-de-sac, on ne peut plus visible. Le riche meurt, « on l'enterre »; le pauvre, lui, « est emporté par les anges ». Les images parlent par elles-mêmes.

Mais beaucoup plus largement, c'est de l'ensemble de l'aménagement de nos relations humaines au regard de l'évangile et du royaume de Dieu dont il s'agit. L'évangile, comme jamais une autre tradition religieuse ne l'a fait, veut révéler aux humains leur grandeur, leur force. Religion de l'homme, a-t-on dit; un Dieu fait homme. Et cette grandeur, cette force passe par la qualité de nos relations humaines, et c'est à ce prix que le royaume de Dieu pourra être accueilli.

Or, comme il arrive dans un récit, la scène change; on se retrouve au séjour des morts. En bonne logique, et surtout avec l'idée que nous nous faisons de la justice de Dieu, les rôles sont inversés. Enfin, justice sera faite. Le riche devient le malheureux, et le pauvre est celui qui, enfin, pourra jouir de la vie. Chacun des deux trouve l'aboutissement normal de sa trajectoire. Le royaume devient, pour une part, un lieu où l'on est puni ou récompensé. N'est-ce pas une façon trop magique de voir les choses? Est-ce bien cela un royaume « qui vient de Dieu »? Ce que nous ne pouvons pas régler dans l'aménagement d'un monde qui ressemblerait au royaume, Dieu se chargera bien de le régler de l'autre côté. Un royaume de Dieu où les pauvres sont enfin comblés et les riches définitivement défaits.

Mais se peut-il que le duel entre riche et pauvre puisse se continuer dans le royaume et dans cette même logique, celle que nous n'aurons pas été capables, pour toutes sortes de raisons, de briser? Se peut-il que notre désir de justice sur terre et notre difficulté d'aménager des relations humaines vivables puissent se refléter comme en un miroir dans le royaume? Le royaume serait-il seulement une autre terre? Ce duel riche et pauvre va-t-il se poursuivre sans fin? Ce royaume est-il vraiment de Dieu? Si oui, ne devrait-il pas dépasser nos conceptions de la justice humaine?

Que les rôles ne soient que renversés dans le royaume, qu'est-ce que cela change en définitive? À entendre cette parabole, nous sommes renvoyés à l'urgence de repenser les rapports humains *dans ce monde* et de les aménager de façon à ce qu'ils ne soient pas étouffants pour et dans ce monde. Riches et pauvres risquent tous deux de se cantonner dans une sorte de plein où l'œil ne voit plus ce qui se passe, où l'oreille n'entend plus les appels à de meilleures relations. Est-ce

que la logique du royaume de Dieu, si on essaie d'y comprendre quelque chose, ne dépasse pas, en les traversant, les limites de nos rapports humains qui sont toujours à ré-ouvrir? La venue de ce royaume n'est-elle pas un appel à essayer dès maintenant d'autres types de relations, d'autres aménagements entre nous, de sorte que les riches et les pauvres s'ouvrent vraiment aux appels des autres? On ne doit pas attendre que Dieu, en fin de parcours, règle ce que nous n'avons parfois pas le courage de régler: le riche est riche et il paie pour... le pauvre est pauvre et il paie pour... Tel semble être l'horizon de la parabole. Un horizon bloqué...

En fait, le royaume, qui est de Dieu, est un appel à éliminer ce genre de rapport odieux: celui de dominant-dominé. Ces rapports ne peuvent continuer ici et ils ne peuvent exister au-delà. Il faut, pour saisir le royaume, sortir d'une certaine forme de la parabole, sortir du texte, et penser un aménagement autre de nos relations, et ne pas attendre que les autorités, les parents défunts, viennent nous le dire. Au regard de l'évangile, il faut comprendre le monde et la venue du royaume de Dieu autrement. C'est le rêve de Dieu et c'est le rêve de tous ceux et celles qui regardent le monde et Dieu, et qui écoutent avec lucidité. Alors on verra des signes du royaume ici et maintenant, les murs entre riches et pauvres, entre hommes et femmes, jeunes et vieux, malades et bien portants, entre tous les groupes marqués par la différence, commenceront à se lézarder et des ponts pourraient alors se construire. Les jeux ne sont pas faits. Attendre que Dieu agisse à la fin, c'est retomber dans la pensée magique. La parabole issue de l'évangile cherche, comme nous, le sens du royaume. Il n'est pas encore trouvé; c'est à découvrir en nous avec les autres, grâce à la mémoire du Dieu de Jésus.

L'eucharistie ne pourrait-elle pas devenir le lieu privilégié de la mémoire du royaume toujours à venir? N'est-elle pas le lieu de l'apprentissage à vivre, à même le partage du pain et de la coupe, en souvenir de la vie et de la mort de Jésus? L'eucharistie veut contester les rapports humains étouffants où il devient intolérable que le bonheur de l'un fasse le malheur de l'autre, en attendant la « revanche » qui finira bien par venir. Non le royaume de Dieu est ailleurs et autrement; à nous de le chercher, comme le fait l'Évangile.

Femmes et Église catholique : un corps à corps

Monique Dumais

La place qui est accordée et qui sera donnée aux femmes dans l'Église catholique constitue une interrogation qui est constante dans l'institution ecclésiale contemporaine. Lors de la dernière visite de Jean-Paul II aux États-Unis, madame Donna Hanson, présidente du Conseil consultatif de l'épiscopat américain, déclarait : « Je sais que l'Église n'est pas une démocratie gouvernée par le vote populaire, mais je m'attends à être traitée comme une adulte mûre, éduquée et responsable. Ne pas mettre les choses en question, ne pas être impliquée, par les autorités, dans un processus de compréhension, équivaut à nier ma dignité de personne humaine. »¹ Une interrogation qui devient un jugement négatif pour une Église qui défend les droits des personnes.

Au Québec, les femmes ont joué pendant trois siècles un rôle important dans le domaine de l'éducation tant au niveau de la famille que de l'école, dans ceux de l'hospitalisation, du bien-être social. Des études de plus en plus poussées et publiées² le démontrent. De nos jours, les femmes continuent de s'investir dans ces domaines dits traditionnels pour les femmes, tout en explorant de nouvelles avenues, dans un désir ardent d'assumer partout des tâches de responsabilités intellectuelles, décisionnelles, et des engagements à tous les niveaux

-
1. « Le pape demande aux catholiques américains de relever le défi de la sécularisation », *Le Devoir*, 19 septembre 1987, p. A-4.
 2. NADIA FAHMY-EID et MICHELINE DUMONT, *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec. Montréal, Boréal Express, 1983; MARIE LAVIGNE et YOLANDE PINARD, *Les femmes dans la société québécoise*. Montréal, Boréal Express, 1977.

de l'institution ecclésiale et dans toutes les dimensions de la vie chrétienne.

En réfléchissant sur ce qui peut être dit sur les femmes comme enjeu de l'avenir du christianisme, j'ai trouvé que l'enjeu fondamental reposait sur l'acceptation d'un corps autre dans l'institution. En effet, j'ai constaté que d'une façon qui n'est pas ordinairement totalement consciente, les déclarations du magistère ecclésial concernent le corps des femmes. Pourquoi tant d'encouragement à la maternité et une interdiction si formelle pour la célébration eucharistique? De plus, la maîtrise du corps entraîne l'exclusion de la parole. L'avenir du christianisme, cette religion qui n'a pas fini d'assumer l'incarnation qui est au centre de son credo, m'apparaît dépendre de son attitude vis-à-vis des relations au corps.

I. ENJEU D'UN CORPS AUTRE DANS L'INSTITUTION ECCLÉSIALE

L'acceptation des différences constitue un enjeu majeur dans nos sociétés occidentales qui prônent la libéralisation, l'égalité entre les êtres humains. Le droit à la différence est même devenu objet de revendications au cours des années '60.³ Qu'il s'agisse de la couleur de la peau, de l'orientation sexuelle, de l'appartenance à une ethnie ou à une nation, de l'appartenance à un sexe, et d'autres différences, chacun souhaite vivre sa singularité en toute plénitude et en toute quiétude. Pourtant, dans l'Église, la transéité des droits est lente à survenir et parfois ne s'opère jamais.

Ainsi, les hommes peuvent accéder à une place prépondérante dans l'Église catholique romaine. La masculinité semble constituer « un lieu théologique par excellence »⁴, qui ne peut être déplacé. Seuls les membres d'un sexe donné, privilégié par la tradition catholique, ayant reçu l'ordination sont reconnus capables d'exercer la fonction qui est au centre de la sacramentalité chrétienne, à savoir la consécration eucharistique. De plus, à ces membres est dévolu l'exercice du pouvoir à tous les niveaux importants de la hiérarchie ecclésiale : papauté, épiscopat, presbytérat. La *Déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel* met bien en lumière cette préférence exclusive

3. MADELEINE OUELLETTE-MICHALSKA, *L'amour de la carte postale*. Montréal, Québec/Amérique, 1987.

4. HENRI-JACQUES STIKER, *Culture brisée, culture à naître*. Paris, Aubier, 1979, p. 159.

des hommes. « Jamais l'Église catholique n'a admis que les femmes puissent recevoir valablement l'ordination presbytérale ou épiscopale. »⁵ « Cette pratique de l'Église revêt donc un caractère normatif : dans le fait de ne conférer qu'à des hommes l'ordination sacerdotale, il y va d'une tradition continue dans le temps, universelle en Orient et en Occident, vigilante à réprimer aussitôt les abus ; cette norme, s'appuyant sur l'exemple du Christ, est suivie parce qu'elle est considérée comme conforme au dessein de Dieu pour son Église. »⁶

Mais sur quoi s'appuie donc la tradition catholique pour exclure toutes les membres du sexe féminin de l'ordination sacerdotale ? Elle doit recourir à tout l'appareil du symbolisme, de la sacramentalité. Les argumentations deviennent alors étonnantes pour soutenir finalement que les femmes n'ont pas la configuration physique appropriée pour représenter le Christ. Le texte de la *Déclaration* est tout à fait remarquable dans son élaboration sur l'économie sacramentelle ; il s'adonne à un grand jeu de rhétorique qui cache mal dans le monde contemporain le refus d'un corps, celui de la femme. Il vaut la peine de le relire pour en saisir toutes les astuces :

Le sacerdoce chrétien est donc de nature sacramentelle : le prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible et que les croyants doivent pouvoir déchiffrer aisément. L'économie sacramentelle est fondée, en effet, sur des signes naturels, sur des symboles inscrits dans la psychologie humaine : « Les signes sacramentels, dit saint Thomas, représentent ce qu'ils signifient par une ressemblance naturelle. » La même loi de ressemblance naturelle vaut tant pour les personnes que pour les choses : quand il faut traduire sacramentellement le rôle du Christ dans l'Eucharistie, il n'y aurait pas cette 'ressemblance naturelle' qui doit exister entre le Christ et son ministre si le rôle du Christ n'était pas tenu par un homme : autrement, on verrait difficilement dans le ministre l'image du Christ. Car le Christ lui-même fut et demeure un homme.⁷

Lors de la publication de la *Déclaration*, je m'étais intéressée à situer le texte de saint Thomas dans son contexte et là, j'avais fait des découvertes surprenantes. Voici ce que j'écrivais à ce moment-là :

Une des plus grandes difficultés de la *Déclaration*, qui me paraît être une insulte faite aux femmes, c'est d'affirmer qu'il n'y aurait pas de « ressemblance naturelle » entre le Christ et son ministre dans la célé-

5. Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration sur la question de l'admission des femmes au Sacerdoce ministériel*, 1^{ère} partie.

6. *Ibid.*, 4^e partie.

7. *Ibid.*, 5^e partie.

bration de l'Eucharistie, « si le rôle du Christ n'était pas alors tenu par un homme : autrement on verrait difficilement dans le ministre l'image du Christ ». Le lieu de référence, c'est une petite question (quaestiuacula) dans *Le Quatrième Livre des Sentences* de Thomas d'Aquin ; l'auteur affirme alors que l'homme de sexe masculin possède une éminence de degré, alors que la femme est dans un état de sujétion. Les Pères de la Sacrée Congrégation romaine n'ont pas traduit la dureté de cette affirmation qui ne passerait pas la rampe dans la société d'aujourd'hui, mais ils ont tout simplement conclu que les femmes n'ont pas cette 'ressemblance naturelle' qui les habilite à représenter le Christ.⁸

La référence à la nature tient une place importante dans l'argumentation ecclésiale ; ce qui est en effet considéré comme appartenant à la nature, sous la loi naturelle ou de droit naturel, est sans appel. Le recours à la nature est considéré comme l'impératif le plus ultime, car l'acceptation d'un ordre créé fait que la nature est l'expression du maître créateur qui ne peut être refusée d'aucune façon. Or, le corps de la femme est par nature, selon l'argumentation catholique, destiné à jouer un rôle bien précis. Colette Guillaumin, sociologue, a donné une étude extrêmement critique de cette appropriation des corps comme un fait naturel⁹, confirmant une « dissymétrie de la 'nature' selon le sexe ».

[...] la nature des uns et la nature des autres est subtilement différente et non comparable, en un mot que leur nature n'est pas de même nature : la nature des uns serait tout à fait naturelle alors que la nature des autres serait 'sociale' : « Au fond, pourrait-on dire, l'homme est biologiquement culturel... La femme au contraire serait biologiquement naturelle. »¹⁰

[...] L'idée que nous sommes faites d'une chair particulière, que nous avons une nature spécifique peut revêtir des couleurs charmeuses, là n'est pas la question car, méprisant ou élogieux, le coup de la nature tente de faire de nous des *êtres clos*, finis, qui poursuivent une tenace et logique entreprise de répétition, d'enfermement, d'immobilité, de maintien en l'état du (dés)ordre du monde. Et c'est bien contre quoi nous tentons de résister lorsque, décrites comme 'imprévisibles', fan-

8. MONIQUE DUMAIS, « Dieu est encore au masculin dans l'Église catholique », dans *Le Devoir*, 18 février 1977.

9. COLETTE GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de Nature, (1) L'appropriation des femmes », dans *Questions féministes* 2 (février 1978), pp. 5-30.

10. COLETTE GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) Le discours de la Nature », dans *Questions féministes* 3 (mars 1978), p. 22.

taisistes, inattendues nous acceptons alors l'idée de nature féminine qui, sous ces traits, semble l'inverse de la permanence.¹¹

Les réflexions faites par Michel Foucault sur les rapports du pouvoir et du corps nous rendent bien conscients que la domination la plus complète s'exerce avant tout sur le corps. « Je crois que le grand fantasme, c'est l'idée d'un corps social qui serait constitué par l'universalité des volontés. Or, ce n'est pas le consensus qui fait apparaître le corps social, c'est la matérialité du pouvoir sur le corps même des individus. »¹² De son côté, Christiane Loubier affirme clairement qu'« en ce qui concerne l'origine de l'oppression des femmes, le corps joue un rôle central : c'est à cause du rapport que la femme entretient avec la maternité que l'Autre a fixé une image d'elle comme étant uniquement rivée à son corps. »¹³

Une incursion quelque peu attentive dans les textes ecclésiiaux montre aisément la difficulté pour les membres d'une hiérarchie uniquement mâle d'accepter un corps autre et que la masculinité y fait tous les jeux et y maintient tous les enjeux.

Je ne toucherai pas ici la question de savoir, si l'identité de sexe a été à l'origine de cette réservation du pouvoir ou si c'est la concentration du pouvoir qui a poussé à l'exclusion d'un sexe. Toujours est-il que le système se trouve admirablement monté pour repousser l'altérité et pour former une vérité très stricte. À cela s'ajoute sans que l'on puisse non plus connaître le sens des consécutions historiques la vision d'une mission essentielle de ce corps : garder intact le dépôt traditionnel. Ce corps — d'identité et d'accaparement n'est pas là pour innover, mais pour conserver. La différence historique et culturelle ne l'affecte pas : il est donc le lieu privilégié des modèles éternels et du dire universel.¹⁴

L'étude minutieuse de Marie-Jeanne Bérère, *Le jeu de la tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique*¹⁵, fait voir d'ailleurs, de façon claire, la marque exclusive de la masculinité dans la tradition catholique.

11. *Ibid.*, p. 24.

12. MICHEL FOUCAULT, « Pouvoir et corps », dans *Quel corps ?* Paris, Les Éditions de la Passion, 1986, p. 61.

13. CHRISTIANE LOUBIER, « Corps et oppression des femmes », dans *Quel corps ?*, p. 100.

14. HENRI-JACQUES STIKER, *op. cit.*, p. 158.

15. MARIE-JEANNE BÉRÈRE, *Le jeu de la tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique*. (Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, 3). Paris, Société Operex, 1980.

II. DU CORPS DE LA MÈRE AU CORPS EUCHARISTIQUE?

Les discours ecclésiaux ont déployé généreusement l'affirmation que les femmes sont des mères. Le discours de Pie XII aux femmes italiennes, le 21 octobre 1945, était tout à fait typique ; il manifestait une mentalité culturelle en même temps qu'il la confirmait en l'appuyant sur des assises naturelles.

La fonction de la femme apparaît clairement déterminée par les traits, par les aptitudes, par les qualités particulières de son sexe. Elle collabore avec l'homme, mais de la façon qui lui est propre, suivant sa tendance naturelle. Or, le rôle de la femme, sa manière, son inclination innée, c'est la maternité. Toute femme est destinée à être mère ; mère au sens physique du mot, ou bien dans un sens plus spirituel et plus élevé, mais non moins réel.¹⁶

Cette conception univoque des femmes comme des mères a tenu une place centrale dans la pensée catholique, notamment au Québec où la fonction maternelle s'est imposée aux femmes. La survie francophone passait par la revanche des berceaux et les femmes ont participé à ce défi national, silencieusement, dans leur corps et dans tout leur être.

Être mère, c'était une valorisation limitée pour les femmes, car le processus de la génération tel que conçu par Thomas d'Aquin continuait d'être présent dans l'esprit du clergé et des membres de l'Église catholique. Selon la conception scolastique, l'homme fournissait la semence, reconnue comme le principe actif, la forme, alors que la femme fournissait la matière, considérée comme le principe passif, recevant la forme. Dans la philosophie de Thomas d'Aquin, la forme qui est l'actualisation de la matière est supérieure à la matière, pure potentialité, qui est passivité, ainsi l'homme, dans le processus de génération, méritait le premier degré de perfection.¹⁷ Pourtant, l'expérience courante montre tout l'investissement actif des femmes dans la maternité, en même temps que les connaissances biologiques ont montré l'implication efficace des deux sexes dans l'engendrement.

De plus, les textes du magistère ecclésial se sont attachés à maintenir les femmes dans le rôle d'épouse qui est lié à celui de mère. Le symbolisme sacramentel concernant le sacerdoce ministériel est centré sur l'Alliance, les relations d'une épouse et d'un époux. Dans l'Ancien Testament, l'époux, c'est Dieu, l'épouse, c'est le peuple de

16. Cité dans *La femme dans l'enseignement des papes*. Solesmes, 1982, p. 31.

17. PRUDENCE ALLEN, r.s.m., *The Concept of Woman*. Montréal-London, Eden Press, 1985, p. 396.

Dieu ; dans le Nouveau Testament, l'époux, c'est le Christ et l'épouse, l'Église. Dans la tradition catholique, l'utilisation de ce symbolisme nuptial continue de s'appliquer. La *Déclaration* affirme : « C'est par ce langage de l'Écriture, tout tissé de symboles, qui exprime et atteint l'homme et la femme dans leur identité profonde, que nous est révélé le mystère de Dieu et du Christ, mystère qui, de soi, est insondable. »¹⁸ La déduction logique s'impose donc : comme le Christ est un homme l'époux, seuls les hommes peuvent le représenter, et les femmes ne peuvent que jouer le rôle d'épouse. « C'est pourquoi on ne peut négliger ce fait que le Christ est un homme. Et donc, à moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation (...) »¹⁹. Dans la célébration de l'Eucharistie où le prêtre manifeste le plus clairement la représentation du Christ, la différence sexuelle acquiert une importance fondamentale, contribuant à exclure les femmes de l'ordination sacerdotale.

L'argumentation ecclésiale utilise la différence sexuelle comme un moyen de discrimination irrévocable et permanent dans la vie de l'Église comme dans la vie de l'humanité.

À peine est-il en effet nécessaire de rappeler que dans les êtres humains la différence sexuelle exerce une influence importante, plus profonde que, par exemple, les différences ethniques ; celles-ci n'atteignent pas la personne humaine aussi intimement que la différence des sexes, ordonnée directement tant à la communion des personnes qu'à la génération des hommes ; elle est, dans la Révélation biblique, l'effet d'une volonté primordiale de Dieu : « homme et femme il les créa » (Gn 1, 27)²⁰.

Cet appui sur la volonté de Dieu pour refuser l'ordination sacerdotale aux femmes constitue un point d'interrogation important pour une bonne majorité de femmes, et d'hommes également. Ils ne voient là qu'une installation dans une position qui va à l'encontre d'une justice sociale reconnaissant l'égalité entre les personnes et entre les sexes. L'acceptation de l'égalité des sexes n'implique pas une identité des personnes des deux sexes, et, sans tomber dans l'égalitarisme²¹, elle invite à une reconnaissance de la possibilité pour les hommes et les femmes d'accéder aux mêmes fonctions. Nos sociétés contemporaines affirment de plus en plus que les hommes et les femmes peuvent rem-

18. Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration*, 5^e partie.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. LOUISE MARCIL-LACOSTE, « Égalitarisme et féminisme », dans *Égalité et différence des sexes* (Cahiers de l'ACFAS 1986, n° 44), pp. 3-18.

plir les mêmes métiers et professions et apporter une contribution sociale, ce qui semble correspondre à la volonté de Dieu. Jean XXIII saluait, d'ailleurs, dans *Pacem in terris* l'entrée de la femme dans la vie publique comme un signe des temps.

Une seconde constatation s'impose à tout observateur ; l'entrée de la femme dans la vie publique, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne ; plus lente, mais de façon toujours ample, au sein des autres traditions ou cultures. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument ; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique.²²

Pourtant, une contradiction subsiste : cette reconnaissance de l'engagement de plus en plus important des femmes dans la société ne semble pas avoir d'impact significatif dans la vie de l'Église. La situation actuelle des femmes dans l'Église soulève plusieurs questions concernant la vision que l'Église a d'elle-même comme type de société et de ses modes de fonctionnement, le rapport de l'Église avec le monde et surtout l'anthropologie qui est à la base des déclarations et des attitudes ecclésiales.

III. DROIT DE PAROLE?

Un autre enjeu que les femmes font intervenir dans l'avenir du christianisme, c'est celui du droit de parole. La parole tient une place importante dans la vie chrétienne : elle est en premier lieu créatrice et constitutive de l'univers. C'est par elle que débute la Genèse : « Dieu dit [...] » (Gn 1,3). « Au commencement, le Verbe était [...] » (Jn 1,1). Les sciences psychologiques nous indiquent aussi que c'est la parole qui permet aux êtres humains de se développer et de se constituer comme des êtres autonomes et capables de relation. La parole est aussi le dynamisme organisateur des sociétés.

L'étude de l'établissement du statut de l'« homme universel » signale qu'a prévalu « une triple maîtrise : maîtrise du discours social (savoir, théories, idéologies), maîtrise des biens matériels et symboliques de la communauté (incluant les profits et les privilèges que l'on en tire), maîtrise des agents de production des biens (les individus en général) et plus spécifiquement des agents de reproduction de la force de travail (les femmes, leur sexualité, leur fécondité). »²³ Lévi-Strauss dans

22. Jean XXIII, *Pacem in terris* (1963), 1^{ère} partie, Signes des temps.

23. MADELEINE OUELLETTE-MICHALSKA, *op. cit.*, p. 26.

son analyse anthropologique des structures fondant la société a exprimé les trois aspects primordiaux d'une théorie de la communication utiles pour l'interprétation d'une société.

(...) on peut amorcer cette « révolution copernicienne » (...) qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages.²⁴

L'absence de parole signifie une inexistence sur le plan social, habituellement un contrôle par les personnes qui sont autorisées à parler. Les femmes, souvent qualifiées de bavardes, ont été longtemps privées dans la société de l'accès à la parole dans les assemblées. Si elles pouvaient parler dans la famille et dans les groupes d'amis, elles n'avaient pas la possibilité de le faire dans des lieux publics, n'étant pas partie prenante des débats publics. Dans l'Église catholique, les femmes comme les hommes laïcs, n'intervenaient que rarement dans les prises de décision, encore moins dans le sanctuaire !

Depuis un peu plus de dix ans, il faut toutefois signaler un progrès : les femmes ont été invitées à participer à différents comités paroissiaux, à faire partie d'équipes pastorales paroissiales au même titre qu'un vicaire, à participer à des comités de pastorale diocésaine. Dans quelques paroisses au Québec, les femmes donnent l'homélie, même si officiellement, elles ne sont reconnues aptes qu'à livrer « un enseignement ». L'accès des femmes à la parole demeure toujours dans un état précaire : parole à moitié désirée, à moitié refusée, parole un jour exaltée, pour quatre-vingt-dix-neuf jours oubliés. Les femmes ne peuvent pas réellement décider elles-mêmes de leur sort, elles doivent constamment attendre de la parole de l'autorité hiérarchique et masculine un « placet ».

Dieu étant venu sauver tous les êtres humains, la reconnaissance et la jouissance des droits pour chacun, homme et femme, s'inscrivent comme une nécessité. L'attribution spécifique de rôles selon les sexes devient une activité périmée, qui ne correspond plus aux sensibilités et aux façons d'être contemporaines. La liberté de la parole doit jaillir comme un don de l'Esprit à la communauté ecclésiale.

24. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 95, cité par MADELEINE OUELLETTE-MICHALSKA, *op. cit.*, p. 26.

Conclusion

En 1978, le premier colloque de *L'autre Parole*, un collectif regroupant des féministes et des chrétiennes, s'est organisé autour du thème : « La femme et son corps ».

« La femme et son corps », n'est-ce pas là que réside le problème dans l'Église ? N'est-ce pas à cause de son corps, de sa configuration physique que la femme est bannie de la hiérarchie, qu'elle est tenue à l'écart des postes de décision, qu'elle est considérée en somme comme « objet de tentation », qu'elle est considérée comme une chrétienne de « seconde zone » dans l'Église ?²⁵

Ces mots conservent une grande intensité dans l'Église actuelle. La présence physique des femmes suscite encore une grande frayeur ; elle oblige l'institution, dans ses structures, ses déclarations et son enseignement, à se remettre en question. L'heure est venue où les interrogations inéluctables et les dernières résistances doivent tomber, c'est l'ultime corps à corps d'une institution qui doit faire la preuve de sa vérité évangélique, de son attention honnête, sans détour, pour une partie importante de ses membres très fidèles, les femmes.

Il convenait vraiment de désigner ce problème dans l'Église comme un corps à corps, puisque c'est dans leur corps réel que les femmes sont dénigrées et contrôlées ; c'est à cause de leur corps sexué différemment qu'elles essuient des refus. L'étude que je viens de présenter a voulu montrer comment l'autorité ecclésiale a circonscrit les femmes dans un rôle limité et leur a interdit la consécration eucharistique. Pourtant, j'aimerais souhaiter, avec une foi espérante, que ce « corps à corps » devienne un enjeu qui soit source d'une grande vitalité pour l'Église.

25. *L'autre Parole*, n° 5 (janvier 1978), p. 2.

La famille chrétienne a-t-elle un avenir au Québec ?

Marcel Lefebvre

À la question ainsi formulée, je réponds « oui », sans aucune hésitation, mais je m'empresse d'ajouter : « À condition qu'on n'oublie pas que la famille chrétienne est d'abord une famille et que notre hâte à souligner la qualification de chrétienne n'efface dans notre esprit le fait qu'elle est substantiellement une famille ».

Je suis conscient du fait que mon affirmation, aussi sobrement ramassée en quelques lignes, pourrait bien ne pas constituer une évidence, même pour des chercheurs astucieux. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle j'accepte de m'expliquer.

À la manière de saint Thomas, je commencerai par une espèce de *videtur quod*, montrant la vraisemblance d'une réponse négative à la question qui, sous forme interrogative, constitue le titre de cet exposé.

En effet, il semble tout à fait vraisemblable que la famille chrétienne n'ait pas d'avenir, si on se fie aux études que publient les sociologues ; les faits qu'ils allèguent sont impressionnants et ils nous manifestent que la famille chrétienne est attaquée de tous les côtés¹.

D'abord, le voeu d'indissolubilité du lien conjugal est battu en brèche par les divorces qui affectent près du tiers des mariages (aussi bien les mariages des baptisés que les autres)². De plus, le voeu de fécondité du couple ne réussit guère mieux, puisque le nombre des enfants par famille n'arrive plus à compenser les décès et que les pays

1. Cf. *Document de consultation sur la politique familiale*, Québec, Gouvernement du Québec, 1984, 114 pages.

2. Cf. ROGER BENJAMIN, « Devenir de la famille », dans *Le Supplément* 135 (1980), pp. 461-475.

occidentaux, chrétiens pour la plupart, assistent impuissants au vieillissement de l'âge moyen de leur population et à une décroissance inquiétante³. Enfin, le lien sacré du mariage est lui-même galvaudé, puisque le phénomène de la cohabitation dite d'union libre se popularise au point où, selon les milieux, entre 20 % et 45 % des couples vivent ensemble, au moins quelques années, sans se préoccuper de faire reconnaître et officialiser leur situation par une quelconque instance civile ou religieuse⁴. Certaines enquêtes locales ou régionales ont même démontré que le taux de divortialité ne variait pas de manière significative entre les populations chrétiennes ou non-chrétiennes⁵.

Finalement, on aurait raison de dire que la crise de la famille occidentale, qui est l'un des multiples reflets de la crise profonde que traverse toute la société occidentale, fait entrevoir pour cette institution les plus sombres pronostics. Si on se fie aux performances récentes de la famille chrétienne, il n'y aurait pas lieu de penser qu'elle pourrait résister beaucoup mieux que les autres à la tornade. On pourrait donc conclure, en saine logique, que la famille chrétienne n'a pas d'avenir au Québec. Voilà une argumentation qui ne manque pas de vraisemblance et qui a facilement cours dans plusieurs milieux.

Vous vous attendez bien, je suppose, à ce que j'élabore mon propre *sed contra* et que j'articule, au moins sommairement, une argumentation toute différente qui aboutirait à une conclusion diamétralement opposée. Je le ferai autour des onze propositions suivantes.

1. PREMIÈRE PROPOSITION :

Avant d'être un sacrement, le mariage constitue une institution naturelle.

Cette proposition peut difficilement être mise en doute par quiconque connaît un peu l'histoire de l'Église ; on sait que la vie conjugale des chrétiens a été sanctionnée pendant plus de dix siècles par le mariage coutumier dont les rites différaient selon les peuples. Même si des rites religieux pouvaient parfois accompagner la célébration des rituels du mariage coutumier, ils n'avaient pas, avant le XI^e ou XII^e siècle,

3. Cf. LOUIS ROUSSEL, *Le mariage dans la société française contemporaine. Faits de population. Données d'opinion*, (Institut national d'études démographiques, Travaux et Documents, cahier 75) Paris, PUF, 1975, 407 pages.

4. Cf. FRANÇOISE et PIERRE LAPLANTE, *Jeunes couples aujourd'hui*, Montréal, Éd. du Méridien, 1985, 86 pages.

5. Cf. ROGER BENJAMIN, *art. cit.*

le caractère obligatoire et la portée mystique qu'on leur a donnés depuis⁶.

2. DEUXIÈME PROPOSITION :

La famille est une réalité de la vie en société.

Cette proposition n'ajoute vraiment rien de substantiel à la première : elle se contente de la prolonger. Si le mariage d'un couple est une réalité instituée qui dépasse l'arrangement à l'amiable des deux partenaires et s'il implique la société elle-même, il est clair que la famille qui en naîtra sera, elle aussi, réalité instituée. La famille dépasse ainsi le simple contrat de gré à gré que pourraient conclure entre eux les membres de ce sous-groupe de la société.

3. TROISIÈME PROPOSITION :

Les sociétés impriment à l'institution-famille des traits liés à leur culture spécifique.

Il me semble que les enquêtes menées aussi bien par les historiens que par les anthropologues montrent avec une certaine évidence les faits suivants : les différentes civilisations laissent entrevoir certaines particularités au cœur de l'institution-famille ; ces particularités sont en relation avec les traits culturels de telle population à telle période de l'histoire⁷.

On a fait remarquer à maintes reprises que le nombre élevé des enfants de la famille rurale des XVIII^e et XIX^e siècles n'était pas sans rapport avec le double fait que les nombreux enfants constituaient une main d'œuvre à bon marché et que, d'autre part, l'incidence élevée des décès en bas âge invitait à prévoir davantage que le nombre voulu⁸.

6. C'est la thèse centrale de la recherche toujours actuelle du Prof. E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage : Réalité terrestre et mystère de salut*, (Cogitatio fidei, 20) Paris, Cerf, 1966, 356 pages.

7. Voir notamment : JEAN-LOUIS FLANDRIN, *Familles ; parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, (Le Temps et les Hommes) Paris, Hachette, 1976, 287 pages ; FRANÇOIS LEBRUN, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, (U Prisme) Paris, Colin, 1975, 179 pages ; MARIE-ODILE METRAL, *La famille. Les illusions de l'unité*, Paris, Éd. ouvrières, 1979, 119 pages ; MARIE-ODILE METRAL, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, (Présence et Pensée, 35) Paris, Aubier-Montaigne, 1977, 318 pages ; PIERRE DELOOZ, « L'évolution de la famille occidentale », dans *Visages de la famille*, (L'amour humain, 1) Paris, Centurion, 1975, pp. 45-87.

8. Cf. PHILIPPE ARIES, « La durée dans le mariage et en dehors dans l'histoire du couple », dans *Le couple et le risque de la durée*, Paris, Desclée, 1977, pp. 101-110. Également DELOOZ cité en note 7.

Par contre, la présence de nombreux enfants prend une tout autre signification dans une société urbaine d'abondance matérielle, dans un monde qui favorise la consommation et invite à un style de vie plus axé sur l'épanouissement de la personne que sur un certain devenir collectif⁹.

4. QUATRIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne demeure une réalité de la vie en société.

Pour faire saisir la pertinence et l'utilité d'une telle proposition, je la transformerai de la façon suivante : lorsque des chrétiens décident de s'unir par le sacrement de mariage, ils ne cessent pas pour autant de s'inscrire dans la société particulière où ils sont implantés ; ils s'engagent dans l'institution-mariage, telle qu'elle est vécue dans la culture spécifique du lieu où ils se marient. De plus, il est normal que non seulement leur couple, mais aussi leur famille elle-même se trouvent incarnés dans un temps et un milieu donnés.

Cette proposition vient contester une certaine image intemporelle ou a-temporelle de la famille chrétienne. Les partisans de cette image ont tendance à identifier la famille chrétienne au modèle particulier qu'ont vécu les chrétiens à une certaine époque et dans un contexte culturel donné¹⁰. Une telle vision nostalgique de la famille chrétienne me semble indéfendable, compte tenu de la perspective d'incarnation qui caractérise le projet d'alliance de Dieu avec l'humanité, inscrit aussi bien dans l'ancienne alliance que dans la personne de Jésus.

5. CINQUIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne s'avère pourtant une réalité spécifique.

Le fait que la famille chrétienne soit plongée dans un milieu donné et dans un temps particulier au point où elle ne peut éviter d'en porter les traces ne lui enlève pas toutefois la possibilité de se distinguer des autres familles de la même époque et du même contexte social. Parmi les familles qui vivent au Québec dans les années 80, par exemple, il y en a qui se disent chrétiennes : qu'est-ce que cela implique ?

9. Cf. LOUIS ROUSSEL, *op. cit.*, pp. 349-350.

10. Cf. K. MAJDANSKI, *Communauté de vie et d'amour : esquisse de théologie du mariage et de la famille*, Paris, SOS, 1980, 183 pages.

Globalement, on peut dire que ces couples et leurs enfants plus âgés veulent ou voudraient se démarquer de la manière de se comporter et de la manière d'être des familles qui les entourent. Il ne s'agit pas de se singulariser, mais c'est par souci d'inscrire leur vie familiale elle-même dans le sillage de l'enseignement et de la personne de Jésus. Ces couples et leurs enfants sont amenés à contester certaines orientations et certains courants contemporains, non pas à cause de leur nouveauté qui les rendrait suspects *a priori*, mais à cause de valeurs qui leur semblent menacées. C'est ainsi, par exemple, qu'on se questionnera sur la véritable santé d'un monde qui adopte comme vérités fondamentales que « Le temps, c'est de l'argent » ou « La souffrance est absolument inacceptable ». Non seulement ces deux maximes prennent-elles le contre-pied de l'évangile, mais elles s'avèrent le reflet d'un humanisme un peu court.

En effet, on pourrait facilement démontrer comment une philosophie de la vie basée sur la recherche de l'argent et du pouvoir qu'il accorde se situe à l'opposé de l'enseignement de Jésus; ce dernier a encouragé ses disciples à la frugalité et il les a invités à bâtir des communautés dont les objectifs seraient plutôt dans la ligne du service fraternel, du partage, de la disponibilité aux personnes. D'autre part, la position de Jésus sur la souffrance ne l'identifie ni au climat hédoniste de notre société moderne, ni à l'attitude doloriste qu'on lui impute parfois. L'itinéraire de Jésus passe par le chemin de la souffrance, mais pour le transfigurer en résurrection. Jésus, par sa vie et par ses paroles dont le Père s'avère le garant, est venu dire aux femmes et aux hommes de tous les temps que la souffrance et la mort ne sont pas seulement un déchet inévitable et une absurdité intolérable de l'existence humaine : elles sont aussi, éventuellement, un matériau transformable ou transfigurable en vie.

6. SIXIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne d'aujourd'hui ne peut trouver dans l'évangile une réponse immédiate à ses questions.

Jésus et les premières communautés chrétiennes ont vécu à une époque et dans un milieu particulier qui coloraient leurs institutions, et notamment la famille, d'une certaine manière. Les affirmations de Paul, dans la *lettre aux Ephésiens*, sont certainement tributaires d'un modèle daté de relation homme-femme à l'intérieur du couple. Pour cette raison, il est inacceptable de prétendre que le vécu familial des chrétiens du premier siècle de notre ère peut se laisser transférer

intégralement et devenir une norme concrète et immédiate d'action pour les disciples de Jésus du XX^e siècle.

Par ailleurs, si on évite de s'enfermer dans les suggestions concrètes d'un modèle marqué par l'histoire, on peut tirer profit des interpellations que Jésus et les écrivains du Nouveau Testament proposent à la famille, en cohérence avec le dessein de Dieu sur son peuple. Il y a évidemment tout un discernement à opérer pour saisir ce qui, dans les enseignements du Nouveau Testament, transcende la période du 1^{er} siècle.

7. SEPTIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne d'aujourd'hui doit analyser sérieusement les mises en cause du modèle traditionnel de famille.

Le monde occidental contemporain questionne durement l'institution familiale dans sa manière traditionnelle de vivre en rapport avec les trois fondements majeurs de la famille : la stabilité du couple, la fécondité biologique, le bien-fondé de l'institution elle-même. Cette crise de la famille occidentale apparaît au grand jour dans le prolifération des divorces, dans le phénomène de la dénatalité et dans le phénomène de la cohabitation ou de l'union libre.

Or, il me semble qu'il faut dépasser l'étonnement ou le scandale pour tâcher de comprendre pourquoi les couples et les familles d'aujourd'hui mettent ainsi en cause ce qui nous apparaissait hier comme des évidences liées à la nature des choses. Les familles chrétiennes n'ont pas le droit de se reposer paresseusement sur leurs sécurités et de se contenter de blâmer un monde qui veut balayer le modèle traditionnel.

8. HUITIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne d'aujourd'hui doit également se laisser instruire par les questionnements contemporains.

Plus je réfléchis sur les principales remises en cause contemporaines qui constituent la crise de la famille occidentale (instabilité du couple, dénatalité et apparent mépris de l'institution du mariage), plus je suis convaincu qu'elles sont liées à des problèmes réels qu'il ne faudrait pas évacuer du revers de la main. Ce n'est pas nécessairement par malice, par insouciance ou par perversité que le tiers des couples divorcent, que les parents n'ont presque plus d'enfants

et que, dans certains pays, le nombre des unions libres a tendance à devenir presque aussi important que le nombre des couples mariés officiellement (au moins dans une certaine tranche d'âge de vie commune).

Il me semble que les familles chrétiennes ont autre chose à faire que de condamner sans appel ceux qui vivent des situations dites irrégulières. Il me semble que les familles chrétiennes devraient essayer de comprendre ce qui s'est passé, plutôt que de référer de manière nostalgique à la famille d'hier comme à une norme indépassable.

Je crois personnellement que les familles d'hier, même les familles chrétiennes, avaient raison de réclamer l'indissolubilité du lien conjugal et de vouloir ardemment la stabilité du couple. On peut se demander si elles étaient suffisamment conscientes du fait que cette stabilité du couple d'antan s'appuyait souvent, pour une bonne part, sur la distorsion culturelle de l'inégalité homme-femme. Dans un monde qui a changé et qui réclame maintenant avec raison l'égalité de l'homme et de la femme même à l'intérieur du couple, les familles chrétiennes ne devraient pas se contenter de redire le voeu d'indissolubilité, mais elles devraient réfléchir sur les conditions nouvelles de partenariat qui rendront ce voeu réalisable *ut in pluribus*.

On pourrait faire des remarques analogues pour le problème de la procréation-dénatalité et pour le problème de l'équilibre des droits entre personne et société dans le cadre de l'institution du mariage. Car, à mon avis, les options prises par la collectivité sur ces trois points chauds qui concernent la famille révèlent des problèmes réels qu'on ne peut se permettre d'esquiver. On peut bien être en désaccord sur les moyens que nos contemporains ont adoptés, mais on n'a pas le droit de nier que des problèmes existaient et continuent d'exister et que ces problèmes exigent d'être assumés intelligemment.

9. NEUVIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne d'aujourd'hui doit avoir l'audace du prophétisme.

Sans renier son héritage passé, la famille chrétienne d'aujourd'hui et de demain devrait, me semble-t-il, faire autre chose que de lorgner avec nostalgie vers les siècles passés pour trouver le modèle de ce qu'elle doit devenir : l'avenir de la famille chrétienne ne peut absolument pas être lié à une simple restauration de la famille d'hier, à laquelle il suffirait d'apporter quelques correctifs mineurs. En tenant compte des lacunes réelles de la famille d'antan, il y a du nouveau à inventer

pour que le voeu d'indissolubilité du lien conjugal ne soit plus vécu comme une prison intolérable, pour que le projet de fécondité biologique s'harmonise avec les autres visées du couple, pour que l'équilibre entre les droits personnels et les droits de la société soit mieux ajusté à l'intérieur de l'institution-mariage.

Ce renouveau de la famille, que je dis marqué au coin du prophétisme, je le vois essentiellement lié à la redécouverte de valeurs fondamentales que notre monde occidental devrait assumer pour poser les jalons d'une société qui rendrait possible et viable une famille où les partenaires du couple vivraient un lien égalitaire, auraient le goût de donner la vie et accueilleraient, en dehors d'un contexte de contrainte, l'institutionnalisation de leur amour par le mariage (civil ou religieux). Si je dis qu'il faut passer par la société pour atteindre la famille, c'est que je pense avoir découvert, après plusieurs autres chercheurs, que la crise traversée par la famille occidentale est avant tout la résultante d'une crise de société. En conséquence, toute action ou intervention qui se limiterait à la famille elle-même risquerait de n'être qu'un palliatif à effet limité (comme le sont tous les soins curatifs); c'est à la racine du mal qu'il faut s'attaquer, c'est-à-dire à la société elle-même; c'est par elle que la famille pourra ensuite être renouvelée.

10. DIXIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne se mettra au service du monde en l'aidant à redécouvrir les valeurs suivantes : une vision humaniste de l'existence, les exigences de la préparation au mariage, l'apport des connaissances de la psychologie, le sens du service fraternel, l'utilisation des crises comme lieu de croissance, une mentalité habitée par l'espérance.

Voilà les six valeurs fondamentales oubliées ou sous-estimées dans notre monde occidental. Je prétends que la fragilité de ces valeurs contribue à un appauvrissement de notre société qui comporte des effets déplorables sur la famille occidentale et qui donne une couleur particulière à la crise que nous traversons. Je ne prétends pas, cependant, que ces valeurs soient l'apanage des seuls chrétiens; j'estime qu'elles comportent des connivences certaines avec l'héritage chrétien.

Voyons d'un peu plus près le contenu que voudrait recouvrir l'évocation de ces valeurs et, indirectement, les tâches qui s'offrent à ceux qui ont à cœur le devenir de notre civilisation. Je crois, pour ma part, que notre culture occidentale qui veut à bon droit se débar-

rasser des idéologies pernicieuses qui ont écrasé l'homme d'hier risque de se lancer aujourd'hui dans une certaine forme d'idéologie du progrès qui accepte « le nouveau » et le sanctionne automatiquement comme progrès, sans se préoccuper des coûts humains et sociaux qu'il comporte. Je veux bien que l'on hésite aujourd'hui à sacrifier la fondamentale égalité de la femme comme partenaire dans un couple, mais je ne crois pas que le seul moyen qui s'offre à nous pour cela c'est d'accepter comme une fatalité le divorce du tiers des couples.

Il ne s'agit donc pas de refuser le progrès et de plaider le retour à un état antérieur estimé *de jure* supérieur. Il s'agit, cependant, de se demander si notre monde contemporain, dans sa quête pour un réel partenariat homme-femme, pour une procréation plus responsable et pour un meilleur équilibre personne-institution, n'évacue pas trop rapidement des valeurs qu'il y aurait lieu de cultiver. Mais, plutôt que d'argumenter de manière théorique, je suggère que la famille chrétienne se transforme en une espèce de laboratoire prophétique où ces valeurs seraient vécues, sans négliger pour autant les nouvelles requêtes contemporaines.

A. *Une vision humaniste de l'existence*

Je crois pouvoir dire que le projet de société de nos pays occidentaux est à forte connotation matérialiste : le monde de consommation dans lequel nous vivons nous braque systématiquement sur l'avoir et sur les choses à posséder, beaucoup plus que sur la gratuité de la vie. Notre projet de société est embourbé dans les confrontations des guerres, dans les luttes d'intérêts, dans les querelles de pouvoirs, dans les compétitions stériles et dans le mépris des pauvres et des petits.

La vision humaniste de l'existence, dont je souhaite la redécouverte comme valeur prioritaire, je la retrouve admirablement bien exprimée dans l'Encyclique *Populorum Progressio*, signée par Paul VI : elle vise le progrès de tous les hommes et de tout homme ; elle ne se cantonne pas dans un progrès technique accessible à une petite portion de l'humanité ; elle ambitionne, au contraire, un développement intégral de l'être humain, corps et âme, bien-être matériel et affinement spirituel.

Je suggère que la famille chrétienne se mette à la recherche d'un véritable progrès humain qui déborde le cadre étroit où semble vouloir la contraindre la philosophie implicite de notre monde occidental. Il est clair pour moi que cette recherche la situera dans une certaine forme de contestation prophétique.

B. Des exigences de préparation au mariage

Si nous nous donnons la peine d'ouvrir les yeux, nous ne pouvons éviter de remarquer ce qui se présente massivement à nous : des couples qui se séparent après quelques années de mariage, des couples qui vivent une certaine période de cohabitation avant de s'unir définitivement, des couples qui avouent candidement n'avoir pas la maturité psychologique suffisante pour un engagement à vie.

Or, il faut bien remarquer que le type de socialisation du monde urbain contemporain favorise peut-être moins que le monde rural d'autrefois une maturation personnelle complète des adolescents et des jeunes. En effet, plutôt que de plonger les jeunes dans un milieu de vie relativement complet parce que multifonctionnel, le monde urbain les disperse successivement dans des milieux différents très fonctionnels : celui de la résidence, des études, des sports, des loisirs amicaux, des détenteurs culturelles, de la pratique des arts, etc.

Il s'agit moins de se plaindre de la situation actuelle, de boudier notre temps et de lorgner avec nostalgie vers un passé révolu que de nous demander comment nous pouvons trouver un substitut adéquat aux communautés « primaires » d'autrefois. Car ces communautés globales ou polyvalentes avaient une incidence diffuse non négligeable sur la préparation des jeunes au mariage. Ne peut-on pas souhaiter que les communautés chrétiennes, s'appuyant sans doute sur des groupes de couples chrétiens, réinventent un milieu propice ou favorable à une démarche de croissance et de meilleur discernement offert aux couples de fiancés qui pensent à se marier ?

Je sais pertinemment qu'il peut paraître difficile de proposer, au nom de la société, des exigences spécifiques à des amoureux qui ne veulent entendre que les discours qui s'apparentent à l'espèce d'envoûtement qu'ils éprouvent. Est-ce une raison pour les laisser plonger dans une aventure qu'ils seront les premiers à regretter après moins de trois ans ? Devons-nous continuer à accepter sans sourciller des milliers de ruptures qui, après deux ou trois ans de mariage, viennent sanctionner des unions qui n'auraient pas dû être contractées ? Comptons-nous pour peu de choses les drames personnels et sociaux que représentent les divorces ? Ne voyons-nous pas qu'un bien social et un bien personnel sont en cause dans les traumatismes que sont et qu'entraînent les divorces ?

Si j'insiste de la sorte sur les exigences accrues pour la préparation au mariage, c'est que je crois personnellement que l'échec de bien des couples ne fait que révéler au grand jour, sur le registre de

la relation conjugale, une carence qui existait déjà. En effet, je prétends que le divorce contribue à faire sortir de l'ombre la piètre capacité de l'un ou de l'autre des deux conjoints à vivre une relation interpersonnelle à une certaine profondeur. Cette carence n'empêchait pas de fonctionner médiocrement dans une société individualiste et anonyme, mais elle devient un obstacle majeur dans une micro-société où deux personnes s'engagent l'une envers l'autre avec tout ce qu'elles sont.

Voilà pourquoi j'estime que, dans la société plus exigeante et éclatée où nous sommes plongés, il est important d'investir beaucoup plus d'énergie que nous le faisons dans la préparation au mariage.

C. *L'apport des connaissances de la psychologie*

Dans le prolongement du développement qui précède, je voudrais souligner une autre valeur qui risque de faire sourire plus d'un lecteur : il s'agit de l'apport des connaissances de la psychologie dans la détermination des couples viables ou inviables¹¹. « C'est ce qu'a parfaitement compris l'auteur (Jentel), écrit le Professeur Louis Armand dans sa préface, qui préconise cette fonction d'avenir qu'est l'emploi pour la présélection psychologique en vue du mariage, des méthodes d'investigation couramment employées sur d'autres terrains dans les entreprises »¹².

Louis-Martin Jentel raconte donc comment un psychologue, spécialiste en sélection professionnelle, était fréquemment consulté par des chefs d'entreprise à propos du mariage de leurs enfants. « Ainsi, ce psychologue se trouvait-il fréquemment en face de couples réunis par un sentiment amoureux certes, mais psychologiquement mal construits pour durer, bien que chacun des partenaires ait été presque toujours parfaitement apte au mariage avec un autre ou une autre »¹³.

Lorsque, en 1950, l'auteur, directeur d'un centre d'orientation professionnelle, a rencontré le psychologue en question, on a esquissé les grandes lignes de ce que l'on appelle *l'orientation nuptiale* ou *la présélection psychologique* : « une méthode ouvrant aux jeunes gens des générations nouvelles la possibilité de choisir le partenaire convenant et à leur choix amoureux et à leurs données psychologi-

11. Nous proposons ici la thèse fort intéressante de LOUIS-MARTIN JENTEL, *Vers une civilisation du couple*, (Humanisme an 2000) Louvain, Feynerolles, 1970, 263 pages.

12. *Loc. cit.*, p. 10.

13. *Ibid.*, p. 14.

ques profondes, avant qu'ils ne s'éprennent d'un être présentant avec eux des signes d'incompatibilité caractérielle irrémédiable »¹⁴.

Les faits sous-jacents à cette méthode sont, bien entendu, le caractère fantaisiste du choix amoureux d'une part, et les connaissances expérimentales assez précises que l'on peut avoir au sujet des incompatibilités caractérielles presque insurmontables, d'autre part. Il ne s'agit en aucune façon, comme d'aucuns le prétendent, avec une certaine ironie, de sélectionner par ordinateur les partenaires qui se marieront. La méthode vise au contraire à rendre les futurs conjoints plus responsables de leur projet de vie à deux en leur permettant d'éliminer dès le départ, avant même le piège de la première rencontre, d'éventuels partenaires qui ne pourraient s'engager de manière stable, compte tenu des caractéristiques personnelles de l'un et de l'autre.

Or, des enquêtes sérieuses ont révélé que le nombre de personnes rencontrées avec qui un mariage aurait été possible est extrêmement restreint : 1,9 pour les hommes interrogés et 1,6 pour les femmes qui ont répondu à un questionnaire analogue. C'est très peu comme base statistique de choix quand on songe au nombre de données d'ordre physique, moral, intellectuel, religieux, social, culturel, qui devraient intervenir dans le choix de deux partenaires de vie.

Les possibilités de choix reliées au hasard des rencontres dans les milieux traditionnels s'avèrent donc nettement insuffisantes. De plus, ces possibilités théoriques se trouvent encore réduites dans les faits par des contraintes sociales de tous ordres.

C'est à cause de cela que Jentel a conçu l'idée de favoriser la multiplication de possibilités de rencontres entre jeunes gens ne présentant *a priori* aucune contre-indication d'ordre psychologique, c'est-à-dire des sources d'incompatibilité profonde qui voueraient l'union à un échec. En se basant sur les lois de l'harmonie et celles des écarts différentiels les plus souhaitables entre les caractéristiques respectives des partenaires, il permet de prévoir le type de dynamique qui s'engagerait à plus ou moins brève échéance entre deux partenaires : perspective de croissance ou perspective de destruction de l'un ou de l'autre.

Il est clair qu'il ne s'agit pas là d'une valeur évangélique, mais d'un apport qui s'inscrit dans un souci d'utilisation intelligente des connaissances humaines pour vivre le voeu de stabilité que nous croyons enraciné dans l'institution du mariage.

14. *Ibid.*, p. 14.

D. Le sens du service fraternel

Il est indéniable que le monde moderne a permis des progrès remarquables sur plusieurs plans ; on songe habituellement aux libérations qu'ont suscitées les progrès des sciences et des techniques, mais on ne signale pas suffisamment les progrès humains qui ont été enregistrés au titre des droits de la personne : droit de s'exprimer sur les gouvernants (fin du 18^{ième} siècle), droits des ouvriers (milieu et fin du 19^{ième} siècle), droits de l'homme, droits des femmes, droits des enfants, droits des prisonniers, droits des personnes handicapées, etc. (20^{ième} siècle). C'est un acquis pour nos sociétés modernes de pouvoir ainsi mieux préciser les droits réels de certaines catégories de citoyens qu'on traitait naguère de manière injuste et qu'on marginalisait indûment. On doit cependant constater qu'il reste encore beaucoup de travail avant de pouvoir nous glorifier de vivre dans un monde juste¹⁵.

Pourtant, cet indéniable progrès humain vers une plus grande justice entre les personnes a provoqué un esprit de revendication et de contestation qui risque, à son tour, de rendre plus difficile une saine convivialité, i.e. cette capacité d'une société à favoriser la tolérance et les échanges amicaux entre ses membres. La crainte de ne pas être respectés intégralement dans leurs droits développe chez beaucoup de nos contemporains une mentalité qui leur fait vivre leur existence sur le registre des échanges commerciaux ou fonctionnels. On ne peut que déplorer une perte ou une diminution tragique du sens de la gratuité dans les échanges inter-humains.

Or, s'il est un lieu où ce sens de la gratuité et du service sans contrepartie est d'une suprême importance, c'est bien le milieu familial. On dira peut-être que cette exigence de gratuité peut entraîner certains membres de la famille à de flagrants abus et qu'elle peut réintroduire des injustices au cœur de cette micro-société bien spéciale ; c'est vrai, mais croit-on qu'il est souhaitable d'aligner l'institution familiale sur les modèles où l'équilibre est acquis selon un rapport de forces ?

Nous prétendons que le milieu familial constitue le lieu privilégié où les hommes, les femmes et les enfants développent intensément le sens de la gratuité et du service fraternel, pour pouvoir en transmettre quelque chose aux autres milieux de vie qu'ils fréquentent. Sans minimiser l'importance de la revendication de droits légiti-

15. On peut signaler ici le travail inlassable d'un mouvement comme Amnistie internationale qui veille à ce que les beaux principes ne soient pas trahis dans la vie quotidienne des États.

mes pour le bon ordre des sociétés et l'épanouissement des personnes, nous estimons que les rapports humains doivent aussi se vivre à l'enseignement de la tolérance, de la gratuité, du pardon et du service sans attente de réciprocité.

Il nous semble que des couples et des familles qui redécouvraient en les rajeunissant les modèles de gratuité et d'émulation dans le service fraternel rejoindraient l'enseignement de Paul (cf. *I Co.* 13, 4-17). En même temps, ces couples et ces familles retrouveraient une dimension essentielle à toute vie individuelle et sociale. S'il est vrai que tout geste de gratuité dissimule une certaine recherche de gratification et une forme plus ou moins importante de valorisation personnelle, il n'en demeure pas moins que des gestes de service le plus consciemment désintéressés possible sont essentiels à la croissance des personnes et des sociétés. Si l'altruisme a mauvaise presse dans une certaine lecture psychologique des relations humaines, il n'en demeure pas moins un ingrédient irremplaçable de la maturité humaine.

Sans vouloir juger trop rapidement un certain nombre de familles qui se disloquent, ne peut-on pas remarquer assez souvent une grande hâte de l'un ou de l'autre des partenaires à se situer sur le seul registre des droits? Combien de divorces se justifient sur le principe de la sauvegarde du droit à l'épanouissement personnel, sans laisser d'espace pour le devoir de travailler à l'épanouissement de l'autre, dans un esprit de service fraternel humble et non triomphaliste?

E. L'utilisation des crises comme lieu de croissance

Pourtant, quoi que nous fassions, la famille et le couple ne pourront sûrement pas éviter les crises qui les secouent et risqueront de les ébranler, sinon de les démolir. Il ne s'agit donc pas d'imaginer qu'une conversion d'attitudes et de comportements qui rendrait les partenaires plus capables de gratuité et d'humilité dans un service fraternel, qui se veut réciproque, suffira à conjurer les crises futures. Non! Les crises font nécessairement partie, à des degrés divers, de l'histoire des couples.

Parce que l'histoire d'un couple est une histoire d'amour, elle ne peut éviter de promouvoir les différences entre les partenaires, de les faire passer par une forme de renoncement et de se construire, dans la durée, à travers échecs et réussites¹⁶. La première règle de

16. On pourra se reporter ici à l'article remarquable de XAVIER THÉVENOT, « Monde nouveau, nouvelle morale », *Laënnec*, 28 (hiver 79-80), 11-15.

l'amour, en effet, c'est de reconnaître le désir de l'autre pour ce qu'il est et non pour ce que je voudrais qu'il fût ; or, cette acceptation de l'altérité ne peut que contrarier la force inconsciente de mon désir fusionnel. La deuxième règle de l'amour implique que la vérité de la relation est au terme d'un double renoncement : renoncement à l'excès du narcissisme spontané et renoncement à la domination manipulatrice de l'autre. Enfin, la troisième règle stipule le réalisme du temps et la nécessité aussi bien des réussites que des échecs dans tout projet d'amour : les réussites viennent donner confiance, tandis que les échecs témoignent aussi bien de nos limites personnelles que de la beauté et de l'ampleur du projet où nous nous sommes engagés.

Le caractère inévitable de la crise étant donc illustré, il s'agit maintenant de voir ce qui va advenir. Il est vrai que bien des couples vivent les crises successives qui les frappent comme autant d'étapes dans la détérioration du lien qui les unit. La rupture à laquelle aboutit leur vie de mariage et l'échec qui sanctionne l'addition de leurs gestes de retrait constituent un bilan plutôt négatif pour un amour qui se voulait définitif.

Or, nous prétendons qu'un tel bilan négatif ne constitue pas la seule issue possible des crises qui secouent les couples. Bien au contraire, nous affirmons, de manière apparemment paradoxale, que l'utilisation des crises s'avère une valeur à redécouvrir, puisqu'elle deviendrait un lieu de croissance des personnes. En fait, les moments de crise signalent des lieux et des temps de mise au point dans cette relation privilégiée et exclusive que nouent entre eux l'homme et la femme : on perçoit le changement en l'autre et en soi ; on est déçu que l'objet d'amour ne puisse conserver toutes les qualités dont on l'avait recouvert ; on vit douloureusement un sentiment de perte d'une image idéalisée ; on hésite à faire le deuil de l'image enjolivée de l'autre ; on souffre de la différence et de la non-fusion. Le défi de la croissance et de la maturité est offert : accepter la mise en place d'un nouveau système de relation ; accepter avec réalisme la bonté qui se trouve en soi comme en l'autre. Le dénouement de la crise pourrait être une croissance réelle des deux partenaires, dans une humilité et un réalisme nouvellement acquis¹⁷.

C'est un fait que, de nos jours, un nombre croissant de couples semblent souvent vivre les crises qui les secouent comme des étapes

17. Cet exposé évoque l'article remarquable d'une analyste de renom : EVELYNE LEMAIRE-ARNAUD, « La crise et la durée », dans : *Le couple et le risque de la durée*, Paris, Desclée, 1977, pp. 133-147.

vers la dissolution du lien qui les unit, vers la rupture. Il m'apparaît que ce fait lui-même devrait nous rendre encore plus attentifs à ne pas perdre de vue l'ambivalence des crises et les moyens de les utiliser ou de les transformer en lieux de croissance. Sommes-nous trop pressés, trop négligents ou trop gaspilleurs pour nous donner la peine de ces conversions ?

Il est fort possible que notre type de civilisation nous rende plus suffisants et moins capables d'encaisser avec humilité et sagesse les coups de l'existence : c'est dommage, parce que toute maturité humaine et spirituelle passe par le creuset d'une souffrance assumée et transfigurée. Pierre Teilhard de Chardin¹⁸ a parlé avec un sens remarquable de discernement spirituel des passivités de croissance et des passivités de diminution ; sans tomber dans le piège d'un fatalisme attribué parfois au christianisme, il a montré comment le chrétien, méditant sur la vie, la mort et la résurrection du Sauveur, ne peut éviter d'accueillir dans la foi la vérité évangélique fondamentale de la mort changée en vie.

F. Une mentalité habitée par l'espérance

La sixième valeur que nous évoquons voudrait présenter la dimension de l'espérance avec sa double polarité de conquête difficile, mais néanmoins possible grâce à un Autre. Pourquoi est-ce une valeur à redécouvrir ? Probablement parce que notre civilisation a tendance à refuser les difficultés sous prétexte que les techniques que l'homme a inventées réussissent à vaincre ces difficultés et à donner l'impression que tout est désormais à portée de main, facile à atteindre ; probablement aussi parce que notre civilisation est tellement fière de ses réussites qu'elle hésite à accepter l'idée que l'on doit attendre d'un Autre des performances qui nous seraient inaccessibles.

Pourtant, l'entreprise que constituent la stabilité dynamique d'un couple et la croissance harmonieuse d'une famille exige une mentalité habitée par l'espérance, car il s'agit vraiment d'un projet difficile, rendu encore plus complexe par l'impression que nous avons d'un monde beaucoup trop sophistiqué pour nos piètres capacités individuelles. L'esprit orgueilleux du scientisme du siècle dernier a fait place à un désarroi profond qui tenaille les gens les plus lucides ; à mesure que nous faisons reculer les frontières de notre ignorance, nous sommes médusés par l'importance des champs de connaissance qui

18. Cf. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin: essai de vie intérieure*, (œuvres, 4) Paris, Seuil, 1957, 202 pages.

continueront à nous échapper. D'ailleurs, le chantier des connaissances extérieures n'entame en rien le terrain en friche de la connaissance profonde de soi ; de plus en plus, l'être humain devient conscient de la subtilité de l'action des mille et une influences qui façonnent une relation humaine d'une certaine intensité.

Il n'y a vraiment pas lieu de pavoiser : la vie harmonieuse et enrichissante d'un couple et d'une famille sont loin d'être une réalité qu'on obtient sur demande, par un simple geste de la main. Il s'agit, au contraire, d'une route semée d'embûches où la conquête est loin d'être évidente au départ : le nombre massif des échecs prouve indirectement aux téméraires que l'entreprise était plus difficile qu'ils ne l'avaient cru.

Faut-il alors paniquer ou se décourager en face des obstacles qui se dressent sur la route ? Certes non. Car si la mentalité habitée par l'espérance ne masque pas les difficultés de la conquête, elle se garde bien de déclarer que le projet serait impossible ; elle permet, au contraire, de ramasser toutes ses énergies personnelles et de prévoir l'utilisation maximale de toutes les énergies d'un autre pour triompher des obstacles.

Quel est cet *autre*, me demanderez-vous tout naturellement ? Je mets sous ce terme plutôt vague trois personnes spécifiques : le conjoint, un éventuel thérapeute conjugal et, pour les chrétiens, le Seigneur lui-même. Le conjoint s'avère évidemment la première personne impliquée dans la réussite de l'entreprise familiale, du projet de bonheur de cette micro-société ; espérer, pour l'un ou l'autre des conjoints, c'est d'abord faire naître, développer et maintenir une profonde confiance dans le conjoint. S'il est vrai que l'aventure d'un couple est semée d'embûches, il demeure que la première loi de sa survie et de sa réussite est la confiance inébranlable que chacun des partenaires développe par rapport à son conjoint. Celui ou celle qui peut éviter que le difficile ne devienne impossible, c'est bien d'abord le partenaire ou le conjoint.

Mais il y a parfois des situations bloquées où les conjoints ne peuvent plus, par eux-mêmes, développer une dynamique qui leur permettrait de sortir des impasses en augmentant leurs forces respectives par cet appui qu'ils trouvent réciproquement l'un dans l'autre. C'est alors que la mentalité d'espérance doit leur faire chercher ailleurs une main secourable qui dénouera les impasses et leur permettra de retrouver une dynamique plus saine, plus constructive : cette *aide* pourra venir soit d'un ami particulièrement empathique et doué d'un sain discernement, soit d'un thérapeute professionnel.

Enfin, la mentalité d'espérance, au moins pour les chrétiens, a recours à l'Autre, au Seigneur lui-même ; il ne s'agit pas là d'un geste de démission ou d'abandon de ses responsabilités humaines, mais bien d'une attitude de vérité et de reconnaissance de ses limites. Dans des cas majeurs, les couples et les familles n'omettront pas de faire toutes les démarches qui s'imposent pour régler les litiges, assainir le climat, chercher des lumières auprès des sages et/ou des professionnels, négocier des ententes dans le plus grand respect des personnes en cause ; ils compléteront toutefois ces démarches par une déclaration confiante de leur certitude de demeurer des fils et des filles de Dieu qui se réclament de sa bonté paternelle. C'est cela l'espérance chrétienne.

La liste de ces six valeurs particulières n'épuise sûrement pas ce qui caractérise le mariage des chrétiens et la famille chrétienne. Elle avait pour but de signaler à l'attention des chrétiens, des pasteurs et des théologiens (au moins de ceux qui s'adonnent à une réflexion théologico-pastorale) les lieux plus opportuns d'un témoignage prophétique des familles chrétiennes d'aujourd'hui¹⁹.

II. ONZIÈME PROPOSITION :

La famille chrétienne aura un avenir au Québec dans la mesure où elle acceptera de se laisser interpeller profondément et par le monde et par l'Église.

Cette dernière proposition vient nouer la boucle ou dire explicitement ce qui était déjà inclus dans l'argumentation des dix propositions qui précèdent. Je ne crois pas nécessaire de la développer.

19. Les développements de cette dixième proposition pourront apparaître démesurément longs par rapport à l'ensemble ; il m'a semblé impossible de l'éviter, à moins d'en demeurer à un discours assez formel qui ne me paraissait pas satisfaisant. Une bonne partie des développements de cette portion du travail emprunte à une recherche déjà finalisée dans le cadre du volume que j'ai publié au début de 1988 sous le titre : *La famille : du désenchantement à l'espérance*, 160 p.

Études sur la famille I

(publications de MARCEL LEFEBVRE)

- 1- « Approches méthodologiques en pastorale de la famille », dans *Sciences pastorales* 5(1986) 87-109.
- 2- *La famille: du désenchantement à l'espérance*. Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988, 160 p.
- 3- « La famille en recherche d'équilibre », dans *Église canadienne*, 19(1986) 493-497.
- 4- « Où va donc la famille? » dans *Église canadienne* 19(1986) 531-534.
- 5- « Quelques réflexions sur les méthodes en théologie de la famille », dans *Science et Esprit* XXXVIII/2 (1986) 245-256.
- 6- « Selected Bibliography (1975-1985) on Pastoral Reflection and Action about the Family », dans *Pastoral Sciences* 6 (1987) 185-226.
- 7- « Une visée prospective sur la famille en devenir », dans *Prêtre et Pasteur*, 89 (1986) 258-271.
- 8- « Validité d'une méthode de recherche en pastorale de la famille », dans *Église et Théologie* 18 (1987) 341-352.

Études sur la famille II(dépouillement de *L'Église canadienne* 1975-1987)

- PIERRE-YVES BOILY, « Politique familiale et cohérence sociale » dans *Église canadienne*, 18 (1985) 395-398. Intervention dans le débat sur l'élaboration d'une politique familiale au Québec : inscription dans un projet global de société ; discernement du rôle réel de l'État, malgré le discours contraire ou les apparences ; distinction entre définition opérationnelle et idéologique de la famille ; société vue à travers une perspective familiale ; politique familiale et cohérence sociale ; exigence de leadership politique ; tâches des chrétiens.
- PIERRE-YVES BOILY, « Pour des familles vivantes dans un Québec responsable », dans *Église canadienne*, 17 (1984) 371-377. Pastorale familiale et politique familiale québécoise ; valeurs familiales à privilégier : communauté, égale, dignité des personnes, crois-

sance, respect et service de la vie, justice sociale, solidarité; principes de base de politique familiale: reconnaissance de la réalité familiale, responsabilité première aux familles, priorité à l'action préventive; réalité familiale comme grille d'analyse sociale; pistes de politique familiale: respect des familles, priorisation de vie communautaire, coordination de croissance; applications...

GÉRARD E. BRUNELLE, « Le planning familial naturel un message de contestation », dans *Église canadienne*, 14 (1981) 439-441. Message de contestation: plan économique, plan politique, plan des structures sociales, plan de travail, plan du logement, plan de l'éducation, plan de croissance personnelle, plan de santé, plan de réalité de la foi.

GÉRARD CHAPUT, « La famille, un atelier de pratique de Dieu, dans *Église canadienne*, 15 (1982) 401-404. Famille: un atelier; identité personnelle; vie en communion avec les autres; célébration et fête; témoignage de sens.

GÉRARD CHAPUT, « Vers la réussite du mariage », dans *Église canadienne*, 15 (1982) 615-622. Perspective du regard intérieur et nouveau sur le couple. Regard culturel sur le couple québécois: le paraître et l'être; primauté du moi; mentalité de consommation. Nouvelle base du mariage: recherche de relations intimes; mouvements de couples; nouveau langage. Regard professionnel sur le couple: approche systémique (fusion, autonomie, interdépendance).

GUY CÔTÉ, « Sécularisation et intervention pastorale familiale », dans *Église canadienne*, 18 (1984) 81-84. Recherche d'une approche pastorale qui réconcilie l'enseignement de l'Église et le vécu familial réel, en tenant compte de la sécularisation: la sécularisation implique l'autonomie et le pluralisme; dépassement des ajustements tactiques superficiels; révélation dans une histoire et une culture; représentations religieuses « datées »; évangélisation: discernement de présence active de la Parole et de l'Esprit dans l'histoire humaine; pastorale familiale: discernement des sollicitations de la Parole dans la vie familiale; regard évangélique d'interpellation plutôt que de jugement; principe de gradualité; ouverture à l'espérance plutôt que dénonciation; dépassement des blocages.

LIONEL DES GROSEILLERS, « Le leadership dans la famille », dans *Église canadienne*, 13 (1980) 467-471. Courant traditionaliste; courant personnaliste; leadership; types de leadership; parabole du bon pasteur.

- ROGER ÉBACHER, « La préparation au mariage croissance humaine et chrétienne, dans *Église canadienne*, 15 (1982) 421-423. Nécessité de préparation; préparation éloignée, prochaine et immédiate; cheminement catéchuménal; difficulté; concertation requise; pastorale familiale.
- HUGUETTE et BERNARD FORTIN, « La famille ne s'en va pas; elle s'en vient », dans *Église canadienne*, 18 (1985) 371-373. Commentaire fait à la radio sur l'homélie de Jean-Paul II à Saint-Jean (Terre-Neuve) le 12 septembre 1985 sur la famille: insistance sur un regard d'espérance s'appuyant sur des réussites conjugales et familiales; respect pour les personnes; regard d'espérance même sur les handicapés des relations conjugales.
- PAUL GRÉGOIRE, « Les droits de la famille doivent être respectés et sauvegardés », dans *Église canadienne*, 15 (1981) 99-100. État, défenseur des droits; famille: droit essentiel; nouvelle législation sur la famille; divorce par consentement mutuel.
- MONIQUE et PATRICK HALSTEAD, « S.O.F. Un organisme de croissance affective des couples », dans *Église canadienne*, 12 (1979) 308-309. Définition; raison d'être; méthodes; avenir.
- JEAN-PAUL II, « Le dessein de Dieu sur le mariage et la famille », dans *Église canadienne*, 16 (1982) 233-234. Salut du mariage et de la famille: vérité et vie; enseignement de l'Église et fidélité à l'Esprit; famille et rénovation spirituelle.
- ALBERT LAPOINTE, « Réflexions et commentaires sur les objectifs du Mouvement Couple et Famille », dans *Église canadienne*, 12 (1979) 306-307. Favoriser l'épanouissement humain et chrétien du couple. Favoriser l'engagement au service des autres. Créer un milieu fraternel.
- MARCEL LEFEBVRE, « La famille en recherche d'équilibre », dans *Église canadienne*, 19 (1986) 493-497. Regard attentif sur les changements profonds subis récemment par mariage et famille; la famille d'hier comportait des zones de lumière (stabilité du couple, fécondité de famille, solidité de l'institution du mariage) et des zones d'ombre (liberté mitigée des partenaires, ambiguïté de la fécondité, équilibre douteux entre bien individuel et collectif). Analyse des questionnements contemporains sur trois points: stabilité, fécondité, institutionnalité.
- MARCEL LEFEBVRE, « Où va donc la famille? » dans *Église canadienne*, 19 (1986) 531-534. Effort de prospective dans la ligne d'optimisme réaliste, appuyé sur foi dans l'homme; angle de vision qui rejette le désir nostalgique de restauration ou le laisser-aller impuissant pour adopter angle de vision différent: recherche intelligente de nouvel équilibre social.

- RÉJEAN LESSARD, « Au lendemain du Salon des familles », dans *Église canadienne*, 18 (1985) 343-344. Un salon sous le thème de la solidarité entre familles; souhait de participation des chrétiens aux forums régionaux de la consultation gouvernementale.
- CLAUDE MICHAUD, « Les attentes des enfants d'aujourd'hui », dans *Église canadienne*, 13 (1980) 557-565. Remarques préliminaires. Une protection spéciale pour l'enfant: Tiers Monde; Amérique; environnement. Culture ambiante: école; milieu familial; pauvreté; racisme. Sécurité sociale pour l'enfant: Tiers Monde; Amérique. Droit d'avoir une famille: divorces; situations monoparentales; naissances hors mariage. Droit à l'éducation: éducation totale; choix vocationnel.
- CLAUDE MICHAUD, « Les chemins de la foi aujourd'hui: un nouveau projet pour la famille », dans *Église canadienne*, 15 (1982) 585-590. Société qui tourne à vide; lumière dans la nuit; projet de famille pour aujourd'hui. Famille, comme lieu de projet: famille d'autrefois et famille de société industrielle. Nouveau concept d'éducation: éducation innovatrice; fonction éducative de la famille; tâches des parents. Aujourd'hui de la foi et valeurs: foi et valeur; cohérence professé-vécu; besoin de modèles.
- CLAUDE MICHAUD, « La crise spirituelle de la famille », dans *Église canadienne*, 13 (1979) 11-18. Anthropologie chrétienne de la famille: nouvelle problématique; vérité de l'amour humain; champ de recherche et défi à la théologie. Crise spirituelle de la famille: crise de foi; crise de valeurs; crise de morale.
- CLAUDE MICHAUD, « Les enjeux majeurs d'un projet familial chrétien », dans *Église canadienne*, 15 (1982) 627-631. Combat pour la justice: faits éloquentes; volte-face nécessaire; chemins de conversion; voie de croissance totale. Défense des droits humains: divorce; responsabilité des familles; engagement concret. Édification de communautés humaines: sens de l'appartenance; dimension spirituelle; collaboration avec les autres familles.
- CLAUDE MICHAUD, « Oui à la famille, non au mariage », dans *Église canadienne*, 18 (1985) 329-332. Réaction au Livre vert: absence de volonté gouvernementale de soutenir l'importance du mariage comme fondement de la famille; rôle de la société et de l'État par rapport aux fondements (couple, mariage, etc.); anthropologie et histoire du mariage; nouvelle vision du mariage et de la famille: personne et société.
- CLAUDE MICHAUD, « Révolution familiale et avenir de la famille », dans *Église canadienne*, 14 (1980) 101-112. Famille en révolution: faits observables (divorces, cohabitation pré-nuptiale, chute de fé-

condité); quatre modèles (mariage traditionnel, alliance, fusion, association); sensibilités et finalités nouvelles (contrat, recherche d'équilibre, priorité à l'affection, triomphe de l'éphémère). Famille de demain: perspective sociologique (court et long terme); perspective anthropologique (faits, interprétation, triple rapport); nouvelle famille en gestation (projet de couple, de société, d'Église).

CLAUDE MICHAUD, « Une théologie de la famille qui renoue avec l'humain », dans *Église canadienne*, 15 (1982) 489-493. Sources de malaises; sensibilité de lieu et de temps. Théologie sous-jacente à *Familiaris consortio*: attention à la personne; besoins profonds de l'être; nécessité de l'amour; pacte de mariage; promotion de la femme; sexualité et personne; communauté d'amour; charte des droits de la famille; avenir de l'humanité et de la famille.

CLAUDE MICHAUD, « La transmission de la foi et des valeurs chrétiennes passe-t-elle encore par la famille? » dans *Église canadienne*, 11 (1978) 613-618. Nécessité d'un regard de confiance de la famille et dans la famille: société et famille; services à la famille. Nécessité d'une redéfinition de la fonction éducative de la famille: pour quelle société? pour quel type d'homme? Nécessité de recherche et d'expérimentation touchant les conditions d'exercice et les ressources nouvelles de la fonction éducative de la famille: ressources du milieu; milieu ouvert; lieu de dialogue; rites familiaux signifiants; lieu de cohérence.

JEAN MONBOURQUETTE, « Une spiritualité familiale authentique », dans *Église canadienne*, 18 (1984) 47-51. Spiritualité ou symbolique familiale: faire confiance à la vie; répondre à la quête spirituelle; inventer des rites familiaux signifiants; dépasser la psychologisation; révéler la famille à elle-même à travers un monde sacré et festif; évangéliser la famille; confronter histoire familiale à l'évangile. Pastorale familiale et prophètes!

ANDRÉE PILON-QUIVIGER, « Que les évêques appellent à l'aide! », dans *Église canadienne*, 14 (1980) 205-206. Faire l'Église. Tenir à jour le contenu de la foi. Dimension éthique (débordant largement la question de la sexualité).

CHARLOTTE PLANTE-POULIN, « La dimension communautaire de l'éducation de la foi en famille », dans *Église canadienne*, 16 (1982) 15-18. Famille et religion; rôle déterminant de la famille; Église dans la maison (être-ensemble, communication); Église hors de la maison (dimension communautaire).

— « L'action pastorale des diocèses de l'Inter-Montréal », dans *Église*

canadienne, 8 (1975) 114. Extrait du rapport quinquennal présenté à Rome par les évêques de l'Inter-Montréal, # 2.8. Situation de fait de la pratique pastorale.

- « Charte des droits de la famille présentée par le Saint-Siège le 22 octobre 1983 », dans *Église canadienne*, 17 (1983) 227-231. Douze articles touchant : droit de libre choix pour état de vie ; exigence de liberté pour le mariage ; droit de fonder une famille et de décider du nombre d'enfants ; droit de protection de la vie humaine ; droit pour les parents d'éduquer leurs enfants ; droit d'exister et de progresser comme famille ; droit de vie religieuse pour la famille ; droit d'exercice de fonction sociale et politique ; droit de compter sur politique familiale ; droit à un ordre social et économique ; droit à un logement décent ; droit des migrants.
- Famille en cheminement de foi », rapport du Comité conjoint de la CECC et de la CRC, dans *Église canadienne*, 14 (1981) 583-585. Familles en Église ; lieu d'éveil de la foi (à partir du quotidien ; Dieu habite l'enfant ; respect de cette présence) ; lieu d'apprentissage de la foi (transmission des valeurs et ouverture à Dieu) ; lieu d'évangélisation (modèle évangélique ? nouveaux horizons, appels de l'évangile) ; lieu de service de l'homme et du monde.
- La famille et le Rapport sur le droit de la famille », mémoire de la CECC (26 janvier 1977), dans *Église canadienne*, 10 (1977) 103-109. Introduction : bien-être de la famille ; société permissive ; religion, famille, loi ; position fondamentale ; besoins des enfants ; lacunes.
 - I. Tribunal de la famille
 - II. Dissolution du mariage
 - III. Autres commentaires
 - IV. Conclusions et recommandations.
- La famille est l'unité sociale fondamentale », message des évêques du Manitoba, dans *Église canadienne*, 15 (1982) 519-520. Le soutien aux familles ; les formes d'appui.
- La famille, un choix d'avenir », message du Comité du laïcat de l'AEQ, dans *Église canadienne*, 17 (1984) 453-455. Famille : lieu de valeurs essentielles (amour, unité, communion, respect, entraide, joie) ; Dieu comme amour ; communauté de personnes ; mutations et défis ; pardon et réconciliation ; famille et société.
- Lettre de l'épiscopat du Québec sur la famille, à l'occasion de Chantier '75 », dans *Église canadienne*, 8 (1975) 134-141. Importance de la famille : hier, aujourd'hui, malgré tout. Coup d'œil sur la situation : famille éclatée, premier groupe de causes. Pour

- une action : formation du sens moral ; action socio-politique.
- Lettre des évêques du Québec à la Commission parlementaire sur la révision du Code de droit civil », dans *Église canadienne*, 12 (1979) 487-488. Remarques ponctuelles.
 - Renforcer le mariage ? Faciliter le divorce ? », mémoire de la CECC, dans *Église canadienne*, 18 (1985) 643-645. Mémoire présenté au Parlement du Canada sur le projet de loi C-47 concernant le divorce. Préconiser des mesures législatives qui renforcent les valeurs familiales plutôt que celles qui facilitent la dissolution des unions. Le divorce dépasse les perspectives de la cellule familiale concernée et touche toute la société. Que le Parlement se penche parallèlement sur des mesures qui mettent l'accent sur la conciliation, la réconciliation, le renouveau personnel.
 - La situation des familles : un appel à des choix décisifs », message de l'AEQ, dans *Église canadienne*, 20 (1987) 423-424. Un regard lucide sur les avatars de la famille québécoise d'aujourd'hui ; un appel à la société, à l'État et aux communautés chrétiennes elles-mêmes pour témoigner de la foi qu'elles ont dans une plus grande profondeur de l'amour humain.

L'exigence chrétienne dans notre Église

Jean-Marie Archambault

Quelle Église ?

Le thème général du Congrès touche à l'ensemble du christianisme. Je me limiterai à l'expérience du christianisme catholique du Canada français, y réfléchissant sous l'angle de l'exigence chrétienne dans notre Église en ces temps-ci. On ne peut certes pas être absolument certain de l'existence de l'Église chez nous dans quelques siècles. Seule l'Église universelle est assurée d'une présence continue, en ce monde-ci, jusqu'à l'avènement du Christ. L'histoire nous assure que des églises locales sont disparues et appartiennent maintenant au patrimoine épiscopal. Il en est, me semble-t-il, des églises locales comme des communautés religieuses. Ces organismes n'ont pas la promesse de la permanence et de l'infailibilité. Pour survivre, ils doivent garder vivant, c'est-à-dire adapté et réceptif, leur charisme original, chercher à incarner dans le milieu où ils vivent, revoir leur fonctionnement, chercher à dire en termes actuels leur message et réviser leurs différents engagements apostoliques.

Les éléments de cette démarche d'avenir constituent une série d'exigences, qui, mises en référence au thème retenu pour ce Congrès, rendent possible de proposer une réflexion sur l'exigence chrétienne dans notre Église. En quelques mots, je présenterai cette exigence en faisant référence à une affirmation de Gregory Baum :

Être chrétien, c'est suivre Jésus. Car la foi chrétienne, la foi en Jésus Christ, c'est l'entrée dans le groupe des disciples. Mais si la foi au Christ est un don, un don gratuit, un don immérité, elle est en même temps une sommation, un appel à vivre une vie engagée : le fait de croire à des conséquences d'ordre éthique. En fait, les disciples de Jésus ne peuvent se contenter de se conformer aux mœurs de la société, même lorsqu'elles sont acceptables ; la vie chrétienne est marquée par

le radicalisme, ce qui la situe souvent à contre-courant des opinions et des usages reçus.¹

Mais être à contre-courant ou être noté comme radicaliste ne donne cependant pas la garantie d'une Église vivante et tournée vers l'avenir. Il y a une certaine radicalité qui n'est qu'un mécanisme de défense et dont il faut apprendre à se protéger.

Une Église aux visages multiples

Il est impossible de penser l'Église d'ici comme exempte des influences venant de l'extérieur. Bien que notre réflexion doive porter sur le christianisme catholique du Canada francophone et examiner ses caractéristiques face à l'avenir, on ne peut abstraire ce christianisme de son contexte mondial et de l'évolution de ce contexte. En même temps, il faut noter que les problèmes vécus par l'Église québécoise ne sont pas en tout point identiques à ceux de l'Église franco-ontarienne, de l'Église acadienne ou de l'Église franco-manitobaine. Cette nuance est également vraie pour les différentes régions du Québec. S'il est ainsi nécessaire de déborder le cadre du Canada francophone pour un peu mieux cerner l'avenir de notre christianisme, il n'est pas moins important de tenir compte de particularités régionales, qui relèvent tantôt de facteurs socio-politiques, tantôt d'une évolution différente de la vie de foi.

Mais l'unité de l'Église serait-elle éclatée? Je ne le pense pas, si l'on considère l'unité qui vient de la Révélation et de la foi. Mais elle l'est certainement si l'on considère l'unité en terme d'unanimité et de démarche collective sensible aux mêmes accents et interpellée par les mêmes questions. L'éclatement de la civilisation occidentale, les transformations, parfois extrêmement rapides, des civilisations africaines, indiennes, orientales marquent nécessairement la fin de ce que l'on pouvait appeler l'unité de l'Église, mais qui n'était que les multiples reflets d'un même modèle.

Épauler l'évolution de la société

Notre Église a su affronter avec habileté et sagesse les difficultés premières soulevées par la période appelée, chez nous, la Révolution tranquille et qui correspond au début de la deuxième phase du modernisme vécue ailleurs. La hiérarchie et les supérieurs(res)

1. GREGORY BAUM, « Suivre Jésus aujourd'hui », dans *Relations* 529 (avril 1987), p. 73.

majeurs(res) de communautés religieuses auraient pu, dans les années 60, s'opposer ou faire obstacle à la prise en charge, par l'État, des institutions scolaires, hospitalières et sociales. Outre le fait que le personnel clérical et religieux commençait déjà à faire défaut, il est bon de noter que les églises locales et les communautés religieuses avaient déjà préparé certains laïcs à assumer des responsabilités. La préparation de ces laïcs et les critiques fondées qu'ils faisaient aux administrations d'alors, l'incapacité des églises locales et des communautés religieuses à assumer une extension des systèmes institutionnels qu'elles dirigeaient, les effets de la sécularisation, déjà commencée depuis longtemps, la marge d'action et d'initiative de plus en plus grande des individus par rapport aux différents systèmes institutionnels, certains efforts d'une pensée laïque, la nette perception de l'impérieux besoin d'ouvrir la société aux techniques nouvelles ont été justement perçus par les différents responsables ecclésiastiques comme indiquant un chemin à suivre et, faut-il l'avouer, comme des signes des temps.

Chez nous, l'Église triomphaliste (1910-1959), en raison des courants novateurs qu'elle portait déjà et des adaptations qu'elle avait dû vivre face au monde industriel, était sans doute mieux préparée qu'il ne paraissait alors, et qu'il a semblé à quelques-uns depuis, à faire face à une suite rapide de changements. Le comportement des responsables ecclésiastiques aura permis un passage pas trop cahoteux d'un système à l'autre et aura montré qu'en général l'Église d'ici avait vraiment vécu ses différentes formes d'engagements pour le bien du peuple.

Tout n'aura pas été facile. Certes. Quelques îlots auront connu de plus vives résistances. Des essais de récupération ont eu lieu et auront encore lieu. (Ces tentatives de récupérations ne sont pas toutes romaines.) S'il est une exigence chrétienne dans notre Église, c'est bien celle de continuer à épauler le progrès de la société, la prise en charge par l'État moderne des responsabilités qui lui reviennent. Les évêques du Québec, dans le rapport qu'ils ont préparé à l'occasion de leur visite à Rome, à l'automne 1983, manifestent clairement cette volonté². Cette exigence est d'autant plus impérieuse que nos gouvernements modernes semblent hésiter à assumer leurs responsabilités jusqu'au bout.

2. A.E.Q. « Les principaux courants qui traversent l'Église du Québec aujourd'hui », dans *L'Église canadienne*, vol. 17, n° 7 (1^{er} décembre 1983), pp. 195-201.

Conditions pour un discours ecclésial

Mais épauler le cheminement vers une modernisation continue ne veut pas nécessairement dire l'acceptation de tout ce que propose l'État et ses différents organismes. Les responsables ecclésiaux, les évêques surtout, après un temps de silence fort compréhensible, ont repris une parole publique qu'il faut maintenir. C'est aussi une exigence chrétienne de notre Église, non seulement parce que la population canadienne, dans son ensemble, garde une grande confiance dans l'Église, mais surtout au nom de la foi en une Parole qui ne peut être qu'active lorsqu'elle est reçue en ce monde.

1- *Nouveau contexte de vie : l'individualisme*

Il n'est pas et il ne sera pas toutefois facile de prendre la parole aujourd'hui et cette démarche engendrera nécessairement la controverse non seulement avec l'État ou la société, mais aussi à l'intérieur de l'Église où différents idéaux de sainteté entreront plus que jamais en conflit les uns avec les autres. Parmi les éléments de difficulté, l'enseignement de Vatican II n'est pas le moindre. On peut raisonnablement penser que l'enseignement de ce Concile nous a encore peu marqués et que nous aurions beaucoup de progrès à vivre dans l'orientation proposée par le Concile. Nonobstant le fait que le débat est déjà engagé à savoir s'il faut poursuivre dans la ligne de Vatican II ou s'il faut freiner le développement qu'il a amorcé, débat qui donne lieu à d'étonnantes opérations de récupération, il me semble possible d'affirmer qu'à maints égards l'enseignement de Vatican II n'est plus adapté et, par conséquent, ne porte plus. *Gaudium et Spes* voulait permettre aux membres de l'Église de s'engager en toute lucidité dans ce monde-ci pour le transformer en une cité vivable. Cette Constitution pastorale faisait un effort pour montrer que la foi n'endort pas le peuple et qu'elle n'est pas une illusion. Elle appelait à respecter l'autonomie des réalités terrestres tout en invitant les chrétiens à s'engager pour les transformer et les faire évoluer. Le contexte culturel et socio-politique qui a permis la rédaction de ce texte est maintenant changé.

Au temps du Concile Vatican II, nous étions comme dans une situation dite de réalité objective où le donné vécu est à prendre en compte comme un donné externe au sujet. Ce donné comporte des valeurs qui font partie de sa structure externe. Il faut être attentif à les transmettre. Peu de temps après le Concile, dans le monde occidental, et particulièrement au Québec, est apparue comme cette deuxième vague du modernisme où l'important est ce qui est intéressant ou utile *pour moi*. Cet *individualisme*, nette caractéristique du

modernisme populaire, nous situe d'emblée au niveau de la subjectivité. N'a de valeur que ce que je choisis ou crée ... ou presque. Le souci dominant n'est pas de transmettre des valeurs mais d'adapter mon entourage à mon moi, à mon épanouissement. En éducation, par exemple, l'accent sera mis sur la personnalisation des jeunes.

Depuis quelques années, on semble être entré dans une nouvelle phase, sans doute inspirée d'un libéralisme intégral, que certains appellent le darwinisme social. La loi du plus fort l'emporte et impose sa règle en tout. À tout le moins, plusieurs indices de cette tendance peuvent être soulignés : une quasi faillite de l'État-providence, un recul de l'intervention gouvernementale dans l'économie, une contestation variée de presque tous les programmes de redistribution des richesses, un retour à l'entreprise privée, la dérèglementation et une nouvelle confiance aux lois du marché.

Cette évolution engendre peu à peu une mentalité déterministe ou fataliste qui marque de plus en plus la vie de nombreuses personnes. Plusieurs disent : les choses sont ainsi, à quoi bon essayer de les changer. Beaucoup de chômeurs, jeunes et moins jeunes, ont presque pris leur parti d'être sans travail dans une société sans beaucoup de projets. Si, d'aventure, on n'est pas devenu apathique, on n'est guère motivé par des projets collectifs, même si on est sur le marché du travail et que l'on a une certaine instruction. La grande soif de collectif d'hier est remplacée par une insistance forte sur les choix des *individus* à se réaliser *ici et maintenant*. On contestera facilement le projet collectif qui repose sur *une* seule rationalité (v.g. la fermeture des commerces le dimanche) pour la juxtaposition de plusieurs mini-projets (v.g. les médecines officielles et les autres médecines).

Un discours qui proposerait une forme d'engagement à partir de directives venant d'en haut (société holiste), ou qui inviterait à une transformation de la société à partir d'un plan ou d'une stratégie *déjà* établis a peu de chance d'être entendu. L'Église d'ici a le devoir de parler, de proclamer le message évangélique, de susciter ou de soutenir l'espérance. Mais elle ne doit pas oublier le contexte dans lequel elle se trouve. Elle ira sans doute, en maintes occasions, à contre-courant mais son discours doit tenir compte du courant où elle navigue. C'est là, certes, une exigence chrétienne pour notre Église.

L'individualisme post-moderne n'est certainement pas l'équivalent de l'égoïsme, tellement dénoncé jadis et encore trop souvent confondu avec l'individualisme actuel. Il n'est pas égoïsme en ce qu'il réinvente des formes de justice, de charité, d'entraide (comme le montre le récent manifeste *Un long cri d'inquiétude*, publié par la Table de

Concertation Justice et Foi de Montréal et appuyé par une lettre de Mgr Paul Grégoire). Si elles sont moins collectives que par le passé, les formules trouvées par cet individualisme sont réelles et peut-être plus efficaces. De plus, cet individualisme sera mobilisé par les droits de l'homme, et manifestera un vif intérêt pour le sens de l'égalité, la tolérance positive à l'égard d'autrui, le refus de toute autorité illégitime. Ces caractéristiques sont autant de pierres où le discours de l'Église peut prendre appui. Il faut leur ajouter toute la recherche très actuelle du sens de la vie et de l'évolution de cette planète, la resurgence du religieux et de la fête, éléments qui ont été discutés dans l'atelier II du présent Congrès.

2- La présence de l'économie

S'il s'appuie sur des éléments réels et valables de l'individualisme post-moderne, le discours de l'Église devra en outre respecter certaines données scientifiques précises. Nous sommes entrés dans l'époque de l'influence prépondérante des économistes, au grand malheur parfois des sociologues. Il faut reconnaître ce fait et en tenir compte. L'avenir de notre Église aurait pu être envisagé, au cours de ce Congrès, sous l'angle économique. Le discours des responsables ecclésiastiques et des chrétiens devrait respecter ces coordonnées. Les respecter ne veut pas nécessairement dire les approuver. Cela signifie en tenir compte dans la problématique des questions discutées. Cela indique surtout la nécessité de se donner les instruments pour pouvoir en parler de façon critique et croyable. Il faut bien constater, me semble-t-il, que les théories économiques comportent implicitement une anthropologie, une éthique et une métaphysique. Mais nous sommes assez dépourvus de connaissances sur ces aspects. Trop souvent nous ignorons même les données de base de ces théories économiques. Il ne me paraît pas étonnant que, dans ces circonstances, le discours des différents responsables ecclésiastiques ou des chrétiens ne passe pas souvent la rampe.

J'apporterai un exemple pour illustrer ce que j'entends par le respect des paramètres économiques. Les supérieurs(res) majeurs(res) reçoivent chaque mois plusieurs demandes de subventions. Avec plusieurs de ces supérieurs(res), je commence à être agacé non par le nombre de demandes, mais par la présentation de ces demandes. Les présentations qui donnent les informations essentielles (but, prévisions budgétaires, états financiers, programme d'actions) sont rares. Celles qui le font sont marginales à l'Église ou indifférentes à celle-ci, généralement. L'impression que j'ai est la suivante: la plupart du

temps, plus un organisme est près de la hiérarchie, plus il est loin des attentes d'informations normales dans un monde économique. Le principe « pas de taxation sans représentation » est généreusement passé sous silence. On oublie trop facilement que le fait de rendre ses comptes publics et de transmettre l'information pertinente sont des éléments qui font partie de la transparence postulée par le système économique. Il en est ainsi pour toute fondation dont le capital sert à soutenir certaines œuvres.

3- *La participation de partenaires*

Ces exigences contrecarrent certainement toute autorité qui se comprend dans une structure descendante et qui fonctionne dans un système holiste. Une telle autorité demande ou impose. Les autres ont le devoir de répondre. Telle ne peut être la situation dans l'aménagement pastoral de l'action de l'Église. Pour un nombre sans cesse croissant de nos concitoyens et concitoyennes ainsi que de croyantes et croyants, l'autorité mise en place n'est pas de soi légitime. Elle a à mériter sa légitimité par son mode d'action et son leadership. Dans leurs relations avec les laïcs (puisqu'il faut encore employer ce mot!), les responsables ecclésiastiques doivent en tenir compte.

On ne peut certes anticiper sur les résultats de l'actuel Synode, mais on peut au moins constater que les attentes actuelles de l'Église universelle rendent difficile l'agir concret des laïcs dans l'Église. En bref, dans *Gaudium et Spes*, on leur dit qu'en tant que membres de l'Église, ils doivent être engagés *ad extra*, dans les choses temporelles, laissant aux clercs l'animation et l'aménagement interne de l'Église. Cette position, fort discutable, pourrait être nuancée par le Synode actuel. Mais comment l'avons-nous vécue dans le concret? Nous avons eu recours à un nombre sans cesse grandissant de laïcs pour l'animation de certaines structures internes de l'Église tant au plan paroissial que diocésain, en leur fournissant un vernis de préparation pastorale. Toutefois, nous n'avons presque pas préparé les laïcs ou soutenu des laïcs dans leur engagement socio-politique. Nous avons vécu une situation d'ambiguïté dans notre Église, contrairement à l'*Opus Dei*, qui a le mérite d'avoir vécu et de vivre en conformité avec les perspectives de *Gaudium et Spes*. Nous sommes maintenant placés devant l'exigence de choisir notre discours sur le rôle des laïcs et d'avoir un comportement et un agir pastoraux qui tiennent compte de ce discours.

Nous ne pourrions probablement pas nous priver, dans notre Église, de la collaboration des laïcs pour l'animation des structures internes de l'Église. Nous ne devons pas nous en dispenser, s'il est

vrai que l'Église est tout entière ministérielle et que chacun et chacune doit mettre au service du Seigneur les dons qu'il a reçus. S'il en est ainsi, il y a urgence à ce que les différentes autorités ecclésiales apprennent à considérer les laïcs comme de véritables collaborateurs et à travailler avec eux dans cette perspective. Dans beaucoup de paroisses et d'organismes diocésains où les laïcs sont impliqués, ils sont trop souvent considérés comme des suppléants ou des auxiliaires mais non comme de réels partenaires, ayant un droit de gestion, de critique et d'initiatives créatrices autonomes. Pour que l'autorité ecclésiale soit perçue comme légitime, il faut qu'elle apprenne à consulter en toute vérité et liberté, qu'elle délègue réellement des responsabilités, qu'elle accepte que des laïcs occupent des postes importants. Certes, l'approche pyramidale de l'autorité cause certains problèmes. Mais il n'y a pas que dans l'Église romaine que se vit cette structure. C'est une des formes d'organigrammes les plus répandues. Cet organigramme pyramidal peut toutefois porter des compléments et des nuances qui permettent une participation réelle de tous les membres. Plusieurs formules de cogestion ont une ossature pyramidale.

À ce point de vue, il est intéressant de noter ce qui se passe au niveau des Conseils diocésains de pastorale ou au niveau des Conseils paroissiaux de pastorale. Non seulement au niveau de l'existence de ces conseils mais au niveau du contenu de travail des réunions de ces conseils. S'il est étonnant que le diocèse de Montréal ne compte que 68 CPP pour 250 paroisses, il serait encore plus révélateur de savoir si ces 68 CPP fonctionnent comme de véritables lieux d'écoute et de recherche « communautaire » ou comme des comités qui servent de caution pastorale à des décisions déjà prises.

Sans être l'unique formule, il est certain que la méthode du discernement communautaire pourrait être un chemin qui donne satisfaction aux membres laïcs et religieux des différents comités tout en respectant la ligne essentielle de l'autorité pyramidale. Mais cette méthode du discernement communautaire suppose que les curés (jeunes comme plus âgés) acceptent qu'ils ne sont pas et n'ont pas à agir comme rois et maîtres, et qu'ils ne cherchent pas à être assez habiles pour manipuler les ficelles d'un comité tout en laissant croire à une façade de démocratie. Comme le disait Madame Donna Hanson, lors du récent passage du Pape à San Francisco, en tant que présidente du Conseil consultatif de l'épiscopat américain :

Je sais que l'Église n'est pas une démocratie gouvernée par le vote populaire, mais je m'attends à être traitée comme une adulte mûre, éduquée et responsable. Ne pas mettre les choses en question, ne pas

être impliquée par les autorités, dans un processus de compréhension, équivalent à nier ma dignité de personne humaine³.

Ce respect envers les laïcs et cette attention à vivre une véritable collaboration avec eux attirent inévitablement notre attention sur la place des femmes dans l'Église. Ayant déjà pris position pour la possibilité de l'ordination des femmes⁴, je conserve cette option, sans croire cependant que cela constitue une exigence pour l'avenir prochain de notre Église. Il en est ainsi pour l'ordination d'hommes mariés. Investir des énergies dans ces directions me semble perdre du temps et des forces qu'il faudrait plutôt investir dans des efforts pour vivre une véritable collaboration avec les croyants et les croyantes qui s'engagent vraiment au niveau des églises locales. Ils sont plus nombreux que dans les années 50 ou 60. Ils sont de plus en plus nombreux.

Les expériences que nous pourrions continuer à vivre sur la collaboration des laïcs dans l'Église nous permettront sans doute de mettre au point des modèles qui tiendront compte de nos caractéristiques ecclésiales tout en inspirant d'autres Églises. Cet effort ne nous dispensera pas de débattre au niveau de l'Église universelle de cette question, comme des problèmes de l'ordination de femmes et d'hommes mariés. Les positions de l'Église universelle influenceront certainement notre Église. D'importantes contributions théologiques ont été apportées à ce débat par le Congrès de 1986 de notre Société sur *Le laïcat : les limites d'un système* (Éditions Fides).

4- Les positions éthiques

Le débat éthique, déjà engagé à Rome, influencera certainement notre Église et nous donne le devoir d'y participer de près. Les questions contenues dans ce débat marqueront l'avenir de notre Église. Il y en a plusieurs. J'en retiens trois pour lesquelles le discours pontifical actuel devrait être dépassé : les conditions d'une contraception licite, la possibilité morale d'interventions médicales favorisant la conception et la naissance, la possibilité de participer à la communion eucharistique pour les divorcés remariés civilement. Il ne s'agit pas de faire des efforts pour ouvrir les portes de l'Église plus largement, afin d'y avoir tout le peuple canadien-français. Tous ne reviendront pas. La distance que plusieurs ont prise me paraît installée pour longtemps. Mais il s'agit de pouvoir répondre à ce qui paraît être un mouvement de l'Esprit chez plusieurs personnes, mouvement bloqué

3. Dans *Le Devoir*, 19 septembre 1987, p. A-4.

4. Cf. *Le Nouvelliste*, 6 février 1976.

par une approche sociologique et intellectuelle qui est dépassée, mais qui sert de paramètres à la réflexion de l'Église universelle. On a « dogmatisé » des données sociologiques, politiques et intellectuelles aujourd'hui dépassées. Ne nous faut-il pas être plutôt fidèles à l'Évangile et aux mouvements de l'Esprit ? Il me paraît évident que le discours officiel, même celui de l'Église locale, en ce qui concerne les divorcés-remariés est ambigu et frustrant : Dieu vous aime, participez à l'eucharistie mais ne communiez pas. Sont-ils vraiment pour toujours des pécheurs publics ?

5- La nouvelle culture

Cette référence à la dogmatisation de certaines approches intellectuelles m'amène à mentionner une autre dimension que notre discours d'Église doit respecter : celle de la nouvelle culture qui est en train de naître. Parce qu'elle est en train de naître, on ne peut y faire référence facilement. On devra procéder par intuition et approximation, par la voie de l'analogie. Nous quittons l'anthropologie classique qui parle beaucoup de la personne rationnelle mais qui oublie son individualité, son unicité et ses traits singuliers. Parce que l'anthropologie classique se nourrit de références cosmiques, elle accorde beaucoup d'importance à la norme unique, à l'organisation logique et rationnelle et à l'accumulation des traditions. L'anthropologie nouvelle semble devoir se rapprocher d'un individualisme sociétaire où l'importance sera accordée à l'émotion, aux sentiments, au vécu, à l'unicité de la personne, à la participation, à la solidarité, à la compétence personnelle.

Cette nouvelle culture, on le voit, se situe en plein dans cette phase post-moderne ou encore dans cette deuxième étape du modernisme. Les références à l'essence, à la nature, aux lois générales tendent, sinon à disparaître, du moins à être au second plan. Il n'est sans doute pas facile de choisir les éléments qui sont porteurs d'avenir dans cette nouvelle culture. Mais pourrait-on oublier de faire référence à ce nouveau monde qui bouge autour de nous ?

6- La vie religieuse

Toute réflexion sur la participation dans l'Église d'ici devrait nous amener à nous arrêter à la place des religieuses et des religieux non prêtres, au sein de nos églises locales. Selon la tradition plusieurs fois séculaires, ces religieux sont des laïcs qui se sont spécialement

consacrés au Seigneur en cherchant à vivre de façon plus visible la radicalisation de certains aspects de toute la richesse du baptême. Or beaucoup de supérieurs(res) majeurs(res) constatent que les églises locales tendent tout simplement, par leur agir pastoral, à cléricaiser les religieuses et les religieux non prêtres au lieu de les encourager à travailler dans la ligne de leur charisme fondateur. Certes, le discours officiel valorise ce charisme fondateur et invite à le mettre à jour et à évaluer les œuvres communautaires issues de ce charisme à la lumière de cette rénovation. Mais il est assez rare qu'on demande, dans les faits, à ces communautés des engagements qui vont dans le sens de leur charisme initial. Cette réflexion sur la place des religieuses et des religieux entraînera, comme celle sur les laïcs, une réflexion sur l'articulation entre les charismes et l'autorité ecclésiale, qui a pendant des siècles oeuvré à les contrôler et à les canaliser dans le sens de l'ordre et de la discipline. Par définition, les charismes ne sont pas anarchiques, mais prophétiques en ce qu'ils interpellent l'ordre et la discipline à demeurer ouverts à l'avenir.

La foi et la justice

L'option faite tant par l'Église universelle que par l'Église d'ici en faveur des pauvres dans un cadre plus général d'un engagement à travailler à établir une plus grande justice chez nous et dans le monde, car la société est à refaire, constitue certainement une exigence chrétienne pour notre temps. Cet engagement ne sera pas facile à vivre parce qu'il suscite et suscitera des tensions entre les croyants et entre les responsables ecclésiaux. Ces tensions sont engendrées par la multiplicité des options sociales, politiques et même spirituelles. Elles sont inévitables et elles peuvent être stimulantes si elles ne sont pas inutilement provoquées et si les différents responsables savent les vivre sans paniquer. Les difficultés à vivre cet engagement en faveur des plus démunis et pour un monde plus juste viennent aussi de certains autres facteurs sociaux :

a) Les mieux nantis

Pour parvenir à changer ou à modifier les structures sociétales, il faudrait pouvoir compter sur la collaboration de financiers, d'industriels, de professionnels et sur la classe moyenne. Mais ce sont précisément ceux qui peuvent se sentir menacés par les modifications mises de l'avant. De plus, ils sont peu présents parmi les pratiquants et ceux qui le sont se révèlent particulièrement conservateurs, donc peu enclins aux changements.

b) Les jeunes

La présence des jeunes de 18-30 ans serait également nécessaire pour faire grandir une société plus juste. Ils sont peu présents à l'Église et dans les groupes engagés. Les grandes causes les mobilisent peu.

c) Des propositions concrètes et réalistes

Il ne suffit pas de dénoncer les structures actuelles et de critiquer les politiques mises en place. Encore faut-il proposer des solutions qui sauront résister aux critiques de ceux que nous voudrions voir évoluer. Notre discours n'est certes pas souvent de cette nature. Il lui manque une analyse serrée de la situation, la prise en charge de tous les principaux éléments et la proposition d'un plan d'action qui sait la lenteur qu'il faudra vivre et la patience qu'il faudra manifester pour amener des changements. Dénoncer les « bouboumacoutes » était peut-être nécessaire. Mais il fallait en même temps dire son accord ou son désaccord avec l'objectif poursuivi et indiquer des moyens efficaces pour parvenir à l'objectif poursuivi, si on l'acceptait. Dans le contexte actuel où les organismes sont appelés à rendre publiquement compte de leur administration, il me semble qu'on devait être sympathique à l'objectif poursuivi dans cette opération gouvernementale, à tout le moins qu'on devait chercher à en présenter une analyse complète. Peut-être n'aurait-il pas fallu cautionner l'expression « bouboumacoutes », en l'employant nous-mêmes de façon absolue, car elle fait référence à une situation sociale et à un contexte économique, ceux d'Haïti, qui n'ont à peu près aucune référence aux nôtres. Les expressions employées n'étant jamais neutres, la référence implicite contenue dans l'expression « bouboumacoutes » condamnait, dans l'esprit d'un grand nombre, ceux qui la critiquaient.

d) Lever certaines ambiguïtés

Le discours de plusieurs pasteurs, catéchètes et même responsables ecclésiaux n'est pas sans soulever d'autres ambiguïtés au niveau de l'engagement social. Nous dénonçons la société de consommation, qui a tendance à accentuer une mentalité matérialiste, concentrée sur un univers objet où se perdraient le sens du spirituel et l'aptitude à la communion avec les humains. Je pense que nous avons raison de noter ces limites et ces faiblesses de la société de consommation. Toutefois, nous oublions assez régulièrement d'en souligner les aspects qui semblent positifs, au moins pour le peuple. Ces gens du peuple nous écoutent alors distraitement et peuvent être portés à oublier rapi-

dement nos propos. D'ailleurs beaucoup d'organismes mis en place pour aider les marginaux, les mal pris, ne cherchent-ils pas à les aider non seulement à dépasser leurs difficultés mais à s'intégrer un peu mieux dans cette société de consommation? C'est ce que nous avons fait, me semble-t-il, avec les réfugiés parrainés par notre Église. Ne sommes-nous pas à dénoncer d'une part ce que nous encourageons d'autre part? Il est sans doute facile de rejeter l'équation entre la prospérité matérielle et la justice (vieux tandem vétéro-testamentaire). Souvent même, nous louerons la ténacité de ceux qui sans être marginaux ou mal pris travaillent fort, assidûment, pour gagner leur vie et parvenir à une certaine marge de manoeuvre financière. Les aime-t-on toujours lorsqu'ils réussissent? Oui, sans doute, au niveau de certaines relations personnelles. Mais il y a grand risque que notre discours officiel les surprenne un peu et même les brusque inutilement. Notre discours ne risque-t-il pas de nous aliéner complètement la classe moyenne de notre société?

e) Assurer un suivi

Pour réussir son action en faveur des pauvres, l'Église d'ici devra aussi apprendre à donner des suites, et à évaluer ces suites, aux paroles qu'elle proclame. Les situations diocésaines varient certainement et je ne les connais pas toutes. Il me semble que la plupart du temps, les déclarations épiscopales sur la justice demeurent lettre morte, peut-être parce qu'elles semblent présenter une solution finale. C'est comme si on entendait un discours qui se veut magique, mais la magie ne se produit pas. Certains textes⁵ portaient pourtant des amorces pour l'action. Mais a-t-on cherché à les faire passer dans la vie de tous les jours? Les déclarations épiscopales se succèdent, sur des thèmes différents, un peu comme les Synodes romains. On ne semble pas intéressé à les voir produire des effets. Mon ignorance de toutes les situations constitue la principale limite à cette affirmation, qui me paraît toutefois réelle pour cette partie de l'Église d'ici que je connais un peu.

Des aspects d'ordre théologique devront être pris en considération, également dans cet effort de travail pour la justice. J'en retiens trois.

f) La théologie de la libération

Le recours à la théologie de la libération me paraît toujours problématique quand il s'agit de projets concernant notre pastorale et

5. V.g.: C.E.C.C., *Appel à la justice*, Une société à refaire. Ottawa, 1979.

notre nouvelle évangélisation. Cette théologie est née d'une situation socio-politique et culturelle qui n'est pas la nôtre, même si nous avons quelques situations qui paraissent similaires comme la délinquance, le chômage, les sans-abris, les économiquement très faibles. Cette théologie nous a certainement apporté une richesse spirituelle réelle et le but qu'elle poursuit peut nous inspirer. Mais les méthodes, la lecture des textes évangéliques ne se transportent pas d'un pays à l'autre. Beaucoup de jeunes Québécois sont allés en Haïti, au Mexique, au Honduras, au Salvador, et sont revenus troublés et émus par ce qu'ils ont vu. Chez combien d'entre eux y a-t-il eu un changement de comportement, un engagement réel pour les démunis ? Certains œuvrent à sensibiliser les gens d'ici aux souffrances des hommes et des femmes de là-bas. Cette nécessaire ouverture sur les autres pays nous rend service. Mais combien d'autres ne savent plus quoi faire à leur retour parce qu'ils constatent les grandes différences de conditions de vie, de lois, d'organismes. Ils ne parviennent pas à incarner pour ici l'agir pastoral qu'ils ont commencé à apprendre là-bas, en raison des trop grandes différences de contexte.

g) Le fondement révélé de l'option pour la justice

L'approche biblique généralement retenue de la solidarité avec les pauvres me paraît questionnable. Il est sans doute bien téméraire et peu prophétique de remettre en question un certain « Dieu des pauvres », mais si nous voulons penser à toute l'Église d'ici, il me semblerait qu'il faille le faire. Je fais un raccourci que vous pourrez rejeter. Prenant appui sur la béatitude des pauvres (dans la formulation de Luc surtout), on retient que Jésus a vécu avec des pauvres, que lui-même a vécu modestement et qu'il a déclaré annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. On souligne que les pauvres l'ont mieux reçu que les riches, pour qui Jésus a eu des paroles dures⁶. Dans cette foulée, on écrira : « Pour les chrétiens, Dieu est intervenu dans l'histoire afin de déraciner le péché qui détruit l'alliance entre l'homme et Dieu. Dans cette réalité éclatée, Dieu prend partie pour les pauvres, les opprimés et ceux qui sont rejetés par la société »⁷.

Une telle affirmation ne peut que dérouter ceux qui sont croyants, sincères, engagés et qui, socialement, ne font pas partie des pauvres, des opprimés et des marginaux. Comment s'étonner que ces thèmes ne prennent pas racine chez nous, même si beaucoup de nos croyants

6. Cf. *ib.*, p. 11.

7. *ib.*, p. 10.

sont prêts à s'engager pour chercher à bâtir une société plus juste? Ce discours doit être maintenu, s'il est fondé. Mais il ne me paraît pas fondé complètement. Si Dieu intervient dans l'histoire pour déraciner le péché, il prend alors parti pour tous les hommes et toutes les femmes. Je ne veux pas reprendre le débat entre pauvreté spirituelle et pauvreté matérielle. Tout en pensant qu'il n'est pas véritablement réglé et que nos discours prennent tantôt tel chemin, tantôt tel autre, je crois qu'il nous faut bien le situer. C'est en raison de l'Alliance que l'on peut justifier l'option préférentielle pour les pauvres. Tout ce qui blesse l'Alliance entre Dieu et sa création blesse Dieu et l'amène à soutenir tous ceux qui sont blessés, quels que soient leurs revenus, afin de protéger leur droit dans l'Alliance qu'il a conclue avec l'humanité. Cette perspective n'apporte peut-être qu'une nuance dans la justification de l'engagement social actuel de notre Église, mais cette nuance permet à tous les croyants de se sentir dans l'Alliance et responsables de cette Alliance au niveau de l'histoire, responsables, en conséquence, de ceux qui ne sont pas justement traités dans cette Alliance, car ce qui va contre cette Alliance va contre Dieu lui-même. Un autre point d'ancrage dans la Révélation de cette option pour les faibles et les marginalisés est le mode d'Incarnation choisi par Dieu. Écartant l'attente majoritaire d'un messie fort et victorieux, le Verbe se fait « pauvre », soumis aux conditions du quotidien et à la nécessité de gagner sa vie. Il est un « Dieu pauvre » et les conditions d'une « vie modeste » deviennent comme une sorte de « sacrement » de son Incarnation et de la Nouvelle Alliance dont elle est le point de départ dans le temps.

h) Refaire l'Alliance

L'Église d'ici a donc à refaire ou à fortifier l'Alliance entre Dieu et l'humanité d'ici. Cette perspective est retenue dans le document récemment publié par la table de concertation Justice et Foi de Montréal⁸. L'Alliance y est sans doute présentée de façon trop horizontale, mais le texte rappelle un élément important de l'héritage de notre Église : sa dimension populaire. Il n'est certes pas question de songer à l'unanimité d'une chrétienté, qui n'a d'ailleurs peut-être jamais existé. Mais il est certain que la tradition de l'engagement social de notre Église est une exigence dont il nous faut hériter. Des solidarités ont commencé à se nouer entre différents responsables ecclésiaux et des

8. *Un long cri d'inquiétude*, Table de concertation Justice et Foi de Montréal, septembre 1987, p. 14.

groupes variés. Ces efforts sont à encourager, voire à multiplier. Il y a des besoins sociaux et spirituels, sinon nouveaux dans leur réalité du moins nouveaux dans leur expression, dont il nous faut nous occuper. La collaboration mixte de communautés religieuses et de laïcs peut trouver beaucoup de points d'insertion dans des projets qui répondraient à ces besoins.

Cette attention aux nouveaux besoins doit cependant nous laisser le temps d'être présents et même d'encourager ce qui fonctionne correctement, ce qui va bien. Il y a beaucoup de bonnes choses qui existent : cursillos, mouvements familiaux, mouvements de prière, pèlerinages, cercles bibliques, implication des marguilliers, etc. L'effort pastoral de notre Église ne doit pas arrêter ces dynamismes, même s'ils ne paraissent pas tous dans la ligne de l'avant-garde. J'ai toujours été étonné que certains responsables soient tentés d'écarter et parfois écartent vraiment des candidats au sacerdoce qui semblaient s'inscrire dans un cadre qu'on jugeait ne pas être celui de l'après-Concile ou celui de l'avenir. Que de textes j'ai lus sur « le prêtre de l'avenir », qui n'étaient que la projection de modèles socio-politiques, probablement éphémères. La formation donnée à de futurs prêtres doit tenir compte des éléments de Vatican II et des prospectives pastorales. Cela est vrai. Mais ces éléments ne peuvent nous amener à négliger ceux et celles qui présenteraient de véritables signes de vocation tout en ne cadrant pas avec ces éléments socio-politiques retenus dans nos grilles de lectures. Il en est ainsi pour les regroupements ecclésiaux qui existent déjà ou qui naîtront dans les prochains temps. Il faut essayer de faire ou de refaire l'Alliance et de vivre avec tous les aspects du peuple de Dieu.

Faire l'Alliance, ou refaire l'Alliance, c'est permettre au dynamisme de l'Esprit de s'exprimer de multiples façons et d'exprimer la richesse de l'Amour de Dieu. Je fais miennes les paroles de Vincent Cosmao lorsqu'il écrit :

Par Église, j'entends l'ensemble des hommes et des femmes qui prennent en compte leur relation à Dieu selon la pratique et la prédication de Jésus et qui se rassemblent et s'organisent pour exister et agir dans l'histoire au service de la « montée humaine », vers Dieu. De cette Église, Thomas d'Aquin disait qu'elle est « fabriquée par la foi et les sacrements de la foi », c'est-à-dire qu'elle se structure, à partir de la foi qui est dynamique, en se dotant du minimum de langage, de paroles et de signes, nécessaires pour dire ce qu'elle fait et, plus encore, pour faire ce qu'elle dit.

[...] l'adhésion ou l'adhérence à cette Parole, tend par sa logique interne à faire ce qu'elle dit, ce qui veut dire que, d'une manière ou d'une

autre, elle est d'abord une pratique qui vise à changer le monde ou à s'associer à ce qui dans le monde doit changer dans le sens de la liberté, de la justice, de la paix... dans le sens de la victoire de la vie sur la mort, et de la résurrection.⁹

La nouvelle évangélisation

Cette parole qui s'engage comme justice à changer le monde doit certainement être, comme je le souligne au début de cette communication, une parole radicale, qui ne sera pas nécessairement populaire. Elle restera une parole de Révélation et, à ce point de vue, non acquise définitivement. Cette nécessité exigera de l'Église d'ici qu'elle soit « missionnaire ». Le travail est énorme, car elle est grande la pauvreté des connaissances de foi, de la vie de foi de plusieurs des croyants. Il sera nécessaire de proclamer la beauté et le dynamisme du message. On sera sans doute tenté par l'insistance sur la radicalité des commandements et des lois. Ce serait faire fausse route, je pense. Il faut plutôt insister sur la radicalité de la Révélation. Le respect de la vie, depuis le début de la conception jusqu'à la fin terrestre, est un exemple de la complexité de ce radicalisme et, en même temps, de sa nécessité. La nouvelle évangélisation est certainement une exigence pour notre temps. Ce qui peut inquiéter, à ce chapitre, c'est que l'Église d'ici ne semble pas avoir toujours les effectifs nécessaires pour faire face à ce défi de l'évangélisation des croyants et des distants. En ce qui concerne ces derniers, nous sommes relativement dépourvus de moyens ecclésiaux. Il faut aussi reconnaître que des croyants sont devenus distants pour des raisons personnelles conscientes peut-être non fondées et qu'il est difficile d'engager un dialogue avec eux. Il faut plutôt être attentifs aux lieux naturels de rencontre avec ces distants (fêtes sociales, événements de baptême, de mariage ou de funérailles, collaborations dans des organismes sociaux) pour leur présenter une parole de Révélation.

La question de l'avenir de notre christianisme est donc à la fois une question sociale et une question théologique, comme j'ai essayé de le souligner à l'occasion de certains éléments de l'exigence chrétienne dans notre Église. Elle fait aussi référence à des horizons économiques.

Question sociale en ce que tout discours et toute action d'ordre pastoral doivent tenir compte davantage du contexte culturel et du

9. VINCENT COSMAO, « Les nouveaux défis du Christianisme face aux nouveaux défis du monde », dans *Foi et développement* 147/148 (fév.-mars 1987), p. 5.

contexte socio-économique de l'ère post-moderne, que nous avons commencé à vivre, et des couleurs qui lui sont propres chez nous. Nous ne pouvons attendre du discours romain cette prise en considération, puisqu'il tend à être universel et qu'il a tendance à ne pas dépasser le contexte de Vatican II. Parfois même à être en deçà du Concile. Le monde occidental, tout au moins, a évolué depuis le Concile. Question à la fois sociale et théologique lorsqu'il s'agit de traduire en termes opérationnels contemporains des réalités comme celle d'une Église tout entière ministérielle. Cette vérité suppose un approfondissement de son contenu et un effort de traduction, qui nécessairement ne donnera pas de structures d'organismes facilement comparables d'une culture à l'autre. Question plus spécifiquement théologique : la place et le rôle des laïcs dans l'Église, la base révélée de l'option préférentielle pour les pauvres, etc.

L'Incarnation et l'Alliance

Ce qui distingue ces deux questions me semble se situer au niveau du mystère de l'Incarnation. Un Verbe éternel, de qui participent les vérités fondamentales que nous cherchons à comprendre, qui s'incarne, c'est-à-dire qui prend une chair réelle mais transitoire dans une culture et une civilisation elles-mêmes transitoires. En tant qu'homme parmi les hommes, ce Verbe s'est adapté à différentes situations, recherchant à établir ou à rétablir, entre les différents groupes qu'il rencontrait et son Père de nouveaux liens, une Alliance, qu'il a réellement fondée sur sa mort-résurrection comme la Nouvelle Alliance. Ce thème de l'Alliance ne distingue peut-être pas sociologie et théologie. Il les réunit plutôt, mais sans les confondre.

Si, pour l'avenir de l'Église d'ici, la sociologie et la théologie sont deux pôles complémentaires et en interrelations, lequel des deux exercera un leadership? À mon avis aucun des deux.

Dans son document sur les *Idéologies et mentalités au Canada*, la CECC rapporte les propos d'un universitaire, spécialiste en psychologie religieuse :

Plusieurs personnes demandent mes services pour de la thérapie et du counseling spirituel. Elles sont le produit d'une culture qui rend presque impossible la vie spirituelle. Tant de gens meurent sans avoir appris à vivre... Il y a si peu de place pour le loisir authentique, la contemplation, les relations humaines vraies, l'inspiration artistique... Dieu¹⁰.

10. C.E.C.C., *Idéologies et mentalités au Canada*, 21 janv. 1987, p. 10.

Les gens de notre Église semblent avoir abandonné tout intérêt pour le ciel et l'enfer au profit de ce qu'ils vivent *ici et maintenant*. Ils ne rejettent pas, me semble-t-il, la vie éternelle promise par le Christ mais ils mettent l'accent sur une foi engagée qui changera la vie présente dans le sens de l'Évangile. Cette forme de cheminement est pleine d'aspirations religieuses et de besoins du transcendant, qu'un autre atelier de ce Congrès a discuté. Je ne puis vous cacher qu'à mon point de vue, dans notre Église comme dans l'Église universelle, ce sont des spirituels et des mystiques qui pourront exercer le leadership dont nous avons besoin, c'est-à-dire des personnes averties des voies de Dieu et des lois du devenir spirituel, et par conséquent des crises liées à un tel devenir, que ce soit dans le domaine affectif ou dans celui de la foi¹¹.

11. Ce travail doit beaucoup aux journées de réflexion de *Relations* sur « Christianisme et modernité » (17-20 août 1987) et à des échanges avec le P. Julien Harvey, s.j., directeur du *Centre Justice et Foi*.

III
DES INTERROGATIONS

Garder ouverte la voie spirituelle

Jean-Claude Breton

Comme aime à nous le rappeler Jacques Grand'Maison, il y a toujours un certain danger à vouloir réduire la réalité au cadre étroit du « ou bien, ou bien », à vouloir tout classer dans le noir ou le blanc, faisant fi des nuances du gris, et du tiers. Une fois reconnu ce danger, on trouve quand même certaine utilité pédagogique à souligner ainsi des tendances ou des choix. Eu égard à la pertinence actuelle et future du christianisme, la vie spirituelle peut sembler soumise à une telle alternative.

Le choix auquel l'expérience spirituelle chrétienne paraît acculée se résume à peu près dans les termes suivants, dès lors qu'on accepte de sacrifier quelques nuances. Ou l'avenir de la vie spirituelle se construira à même les efforts consentis pour favoriser chez les croyants une culture chrétienne savante leur donnant accès aux richesses de la tradition, ou cet avenir sera assuré dans la mesure où la tradition chrétienne saura trouver, et respecter, dans l'expérience humaine actuelle les lieux d'inculturation susceptibles de la rendre pertinente et opérante. D'un côté, les tenants de la richesse, de la grandeur et de la vérité du christianisme, qui ne veulent rien sacrifier de l'intégrité du mystère. De l'autre, des personnes qui, tout en se reconnaissant profondément enracinées dans la tradition chrétienne, se perçoivent d'abord comme insérées à part entière dans un monde porteur d'attentes spirituelles. En d'autres mots, le choix semble s'imposer entre une voie qui tend à transmettre un message et un contenu déjà constitués dans leur intégrité et une autre voie qui, à nouveaux frais, cherche à reformuler le sens que prend aujourd'hui l'héritage chrétien en regard des expériences humaines actuelles¹.

1. On pourrait aussi parler d'une option qui choisit de privilégier la totalisation dogmatique ou qui est attentive au processus d'élaboration d'une expérience et du discours qui la dit. La totalisation s'avère toujours préoccupée de sa dimension normative, tandis que le processus d'humanisation accepte de se reconnaître comme partiel sinon partial.

Concrètement ces tendances se laissent voir dans la compréhension de la mission. Pour les uns, plus tournés vers la vie interne de l'Église, la mission consiste surtout à transmettre le message chrétien à ceux et celles qui l'ignorent. Pour les autres, la mission tient dans une écoute attentive des appels inscrits dans les expériences humaines et religieuses des personnes non encore rejointes par le christianisme. Dans un cas, la vie spirituelle et la foi ne sont authentiques que dans le cadre chrétien, dans l'autre, elles sont des expériences humaines qui peuvent éventuellement s'ouvrir au mystère chrétien.

S'il est sans doute profitable que ces tendances existent et contrent ainsi leurs excès réciproques, l'option pour l'une ou l'autre n'est pas neutre quand on prend en considération la pertinence actuelle et future de l'expérience chrétienne. S'il est plus que probable que ces deux tendances continueront de cohabiter, il me semble indispensable de miser sur l'approche anthropologique, comprise comme processus d'humanisation, pour donner toutes ses chances d'avenir à l'expérience chrétienne.

C'est l'option que j'ai prise dans une précédente communication² et je suggérerais alors qu'il est même possible de la justifier à la lecture de l'expérience spirituelle de grands témoins de notre tradition, comme par exemple Catherine de Sienne et Jean de la Croix. Cette option n'est toutefois pas unanimement reçue dans les milieux chrétiens. Hans Urs von Balthasar³ et André Léonard⁴ sont deux représentants d'un courant de pensée qui se fait un devoir de montrer les limites de l'approche anthropologique.

Pour satisfaire aux exigences de lucidité et de sens critique indispensables à la justification sérieuse de toute option, je voudrais ici me mettre à l'écoute des questions formulées par ces deux auteurs. Plus particulièrement, je m'attacherai à la critique qu'ils proposent de la pensée de celui qui inspire et soutient mon choix : Marcel Légaut.

Loin de moi l'idée d'ouvrir un débat où l'enjeu serait de trancher définitivement et de justifier une option exclusive. Plus modestement et avec le parti pris identifié qui est le mien, je voudrais me mettre à l'écoute des principales objections soulevées par Balthasar

-
2. JEAN-CLAUDE BRETON, « Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle », dans *Sciences religieuses*, 17/1 (1988) 97-102.
 3. HANS URS VON BALTHASAR, *Le complexe antiromain. Essai sur les structures ecclésiales*, Paris/Montréal, Apostolat des éditions/Éditions Paulines, 1976, 381 p.
 4. ANDRÉ LÉONARD, *Pensée des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, 1980, 302 p.

et Léonard et les recevoir comme autant de questions à porter. J'essaierai en même temps d'identifier les contre-questions que l'approche anthropologique peut adresser à ceux qui la critiquent. En somme, je vise simplement à mettre en évidence les composantes du dossier, à en identifier les enjeux et à garder ouverte la réflexion.

Trois questions, ou objections principales seront retenues ici. Est-ce que l'approche anthropologique amène nécessairement une réduction théologique? Est-ce que l'approche anthropologique est un refus d'accepter les lois de l'incarnation? Enfin, dans une formule englobante, est-ce que l'approche anthropologique ne risque pas, par les choix inscrits dans sa méthode, de passer à côté de l'essentiel de la foi chrétienne, d'être hérétique?

L'approche anthropologique est-elle réductrice?

La première question soulevée contre l'approche anthropologique consiste en un soupçon de réduction. Voyons comment Léonard et Balthasar⁵ forment cette question, insinuent ce soupçon.

Pour Léonard, l'approche anthropologique, surtout dans ses « sous-produits simplistes » (L 204), dont la pensée de Légaut est un exemple, utilise un « langage religieux quotidien » accessible. Mais Léonard reproche en même temps à ces mots de tous les jours « l'emprisonnement dans la réalité trop pauvre qu'ils désignent » (L 204). Aussi « le fondement anthropologique ainsi élaboré, au lieu de demeurer le sol accueillant qui doit recevoir le don imprévisible de la Révélation, tend progressivement à devenir la norme de ce qui est recevable dans la foi » (L 208).

Dans le cas concret de Légaut, ce serait, selon Léonard, l'inspiration bergsonnienne qui serait le motif de sa préférence pour l'élan dynamique dans la personne. Ce serait au nom de cet élan que Légaut identifierait et privilégierait les assises anthropologiques sélectives de ce qui est recevable dans la tradition chrétienne. Avec celle de Bergson, Léonard flaire aussi la présence du modernisme dans l'« idéologie du 'cheminement' et de la 'recherche' » (L 209) proposée par Légaut. Empruntant aux critiques déjà mises de l'avant par Varillon dans ses débats avec Légaut⁶, Léonard ne craint pas d'associer Légaut aux

5. Les ouvrages cités de Léonard et Balthasar seront identifiés dorénavant par L, pour Léonard, et par B, pour Balthasar.

6. Voir surtout MARCEL LÉGAUT et FRANÇOIS VARILLON, *Débat sur la foi*, Paris, DDB, 1972 et aussi MARCEL LÉGAUT et FRANÇOIS VARILLON, *Deux chrétiens en chemin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

mouvements hérétiques, justement en raison de sa tendance à choisir dans la tradition, à la réduire à ce qui est recevable aux yeux de son anthropologie.

En somme Léonard reproche à Légaut de ne pas parvenir à tout dire de la grandeur du christianisme parce que succombant aux mérites de l'approche anthropologique que sont sa capacité d'enthousiasmer et sa pertinence pédagogique.

Balthasar, qui privilégie *Travail de la foi* parmi les ouvrages de Légaut, identifie la même tendance réductrice déjà signalée par Léonard. À l'occasion des propos de Légaut sur l'idéologie, Balthasar exprime ainsi son reproche de réduction : « Tout ce qui ne peut pas se justifier à partir de 'moi-même' et de sa recherche est sans merci traité d' 'idéologie' et jugé sans valeur, y compris tout ce qui dans la révélation chrétienne paraît inassimilable au sujet et à sa 'vérité' » (B 122)⁷. Balthasar aussi reconnaît l'inspiration moderniste dans l'approche de Légaut. « Comme pour Tyrrell et le modernisme, toute réalité dans l'Église que le sujet ne peut pas rejoindre directement par une méthode d'immanence est 'objectiviste' et fait partie pour lui de la sphère inévitable mais toujours à combattre de l' "habitude", et doit sans cesse être mise en question par une attitude contestataire » (B 122).

La tendance réductrice de l'approche anthropologique est soulignée par Léonard et Balthasar surtout en raison de ses retombées ecclésiologiques, comprises comme un refus de l'incarnation⁸.

Un refus de l'incarnation ?

Le titre de l'ouvrage de Balthasar et le sous-titre de celui de Léonard montrent bien par quelle approche ces deux auteurs vont suggérer que l'approche anthropologique de Légaut vient d'une incompréhension de l'incarnation.

-
7. Cette référence à la révélation suggère aussi que la question abordée dans la présente communication rejoint la façon de comprendre ce qui est mis sous le mot révélation. Encore une fois l'attention peut se tourner, dans une exclusive exagérée, du côté du produit ou du côté du processus. Inspiration et révélation deviennent du coup deux autres thèmes à inclure dans une discussion plus large de notre sujet.
 8. Légaut a sans doute hérité cet esprit d'une génération qui tendait, avec Augustin dans sa jeunesse, le Newman des premières années et Kierkegaard, à fixer le foyer de la religion dans « Dieu et moi-même », en oubliant à quel point l'Église est devenue objectivement en soi, pour Augustin et pour Newman, un intermédiaire non équivoque, cela malgré les critiques auxquelles l'un et l'autre n'ont cessé de soumettre sa forme empirique (B 128).

Quand Balthasar diagnostique un « complexe antiromain », entre autres chez les partisans de la démarche anthropologique, il suggère que leur tendance réductionniste sert à justifier leur mise en question des conditions actuelles d'incarnation de l'Église. Quand Léonard veut aider au « discernement intellectuel chrétien » et qu'à ce titre il souligne à son tour la réduction anthropologique, il identifie à sa manière les motifs de cette réduction comme un refus de l'incarnation.

Il n'en reste pas moins que cette « accusation » de refus de l'incarnation surprend lorsque portée contre l'approche anthropologique. Qu'en est-il exactement ?

Léonard dénonce d'abord la subjectivité de l'approche anthropologique, style Légaut : « Ce qui remplace ces diverses désignations savantes de la subjectivité profonde de l'homme, ce sont des termes visants au contraire ce qu'il y a de plus immédiat et donc de plus inculte dans la subjectivité, à savoir la spontanéité, la sincérité, l'expérience vécue, etc. » (L 204).

C'est cette subjectivité inculte qui sert d'appui aux critiques adressées à l'Église et qui manifestent le refus de ses conditions concrètes d'incarnation⁹, toujours sous l'influence de l'héritage moderniste¹⁰. D'où l'accusation suivante : « Notons cependant que le fil d'Ariane qui relie toutes ces pentes vers l'hérésie est la volonté de chercher dans les cheminements de la liberté la mesure de ce qui est intéressant dans le christianisme » (L 209). Au lieu de s'attacher à « la réalité objective et structurée que le Christ lui (l'Église) a donnée » (L 210) Légaut préfère « les communautés de base proportionnées à la sincérité lucide des petits groupes et à l'honnêteté de leur recherche spontanée » (L 210). Léonard ne se prive pas d'ajouter à la liste des hérésies dont Varillon soupçonnait déjà Légaut. Le quasi-donatisme de ce dernier fournit à Léonard l'occasion de conclure son plaidoyer : « L'histoire nous a appris que beaucoup d'hérésies et de schismes sont nés de cette attitude puriste élitiste qui méconnaît l'humble réalisme de l'Incarnation et dénonce trop facilement et avec trop de hauteur la médiocrité et le soi-disant juridisme des classes moyennes du sacerdoce » (L 211).

Sur un ton moins agressif et moins polémique, Balthasar offre sensiblement les mêmes arguments. Légaut remplace « la théologie fondamentale » par la référence aux expériences humaines que sont l'amour, la paternité et la mort (B 121). Aussi, selon Balthasar, les

9. Voir L 208.

10. Voir L 209.

appuis anthropologiques de Légaut font qu'« il admet une identification seulement partielle avec ce qui, dans l'Église, n'est que croyance et par conséquent idéologie » (B 122); que « dans la rédaction des Évangiles et dans la catéchèse apostolique, par exemple dans les récits de la résurrection, la 'foi' et la 'croyance' se confondent, ainsi que l'annonce et son vêtement idéologique » (B 123) et que la condamnation par Jésus du judaïsme « permet au chrétien de s'opposer à 'l'éternel judaïsme', au 'judaïsme de tous les temps' dans l'Église » (B 124).

La préférence avouée de Légaut pour le Nouveau Testament plutôt qu'une réception égale de l'Ancien et du Nouveau confirme Balthasar¹¹ dans sa conviction d'être face à un refus des conditions historiques réelles de l'Incarnation. Même la volonté de Légaut que l'Église devienne LA religion d'appel est comprise comme une façon de mettre en question « la répartition des pouvoirs hiérarchiques » (B 125). C'est naïveté de la part de Légaut d'espérer « un changement qualitatif de l'autorité » (B 126) et de voir « la petite cellule comme la seule vraie Église d'aujourd'hui » (B 126). Sans mettre l'intégrité personnelle de Légaut en question¹², Balthasar conclut que « la méfiance de principe et préthéologique inhérente à toute philosophie de la vie à l'égard de la forme et des structures [...] et aussi une méfiance, également de principe, du mouvement de jeunesse envers toute autorité autre que pneumatique [...] nous ramènent, objectivement parlant, [...] aux idées modernistes sans les dépasser effectivement de l'intérieur » (B 127), où l'Église est réduite à « une visibilité accidentelle » (B 127).

Balthasar, comme Léonard, se méfie de Légaut en raison de sa filiation avec le courant moderniste et voit dans les critiques adressées à l'Église historique un refus des limites inhérentes à la dynamique d'incarnation. Derrière cette accusation, se profile toujours la question englobante : l'approche anthropologique ne se permet-elle pas de tailler dans le christianisme et de le défigurer?¹³

11. Voir B 124.

12. Voir B 127.

13. Soulignons au passage que pour nous la référence aux assises anthropologiques n'est pas un plaidoyer en faveur d'une approche purement personnelle et éclectique de la vie spirituelle. Il ne s'agit pas de nier les appartenances religieuses ni d'encourager les mélanges les plus hétéroclites, mais de reconnaître justement que les expériences passées et les racines religieuses agissent au titre d'expériences humaines façonnant le développement spirituel.

Un christianisme hérétique?

Si l'approche anthropologique est décriée en raison de sa *méthode* réductrice, elle est surtout dépréciée par Balthasar et Léonard en raison des choix auxquels elle se livrerait dans la doctrine chrétienne. Plus ou moins hérétique par sa façon de choisir, et ainsi d'écarter certaines vérités, l'approche anthropologique ne parvient pas à satisfaire aux exigences d'une foi intégrale. La dernière objection, ou question, retenue n'est pas tout à fait nouvelle ; elle ne fait que reprendre, en les rassemblant, le contenu des deux premières.

Léonard formule son reproche de tendance hérétique surtout par emprunts aux positions tenues par Varillon à l'occasion de ses débats avec Légaut. Son originalité se limite à ajouter à l'accusation de manichéisme et de marcionisme, entre autres, celle de donatisme. Le donatisme de Légaut serait en fait une forme d'élitisme où « extrapolant sa propre expérience de guide spirituel charismatique, il (Légaut) est enclin à ne reconnaître d'autre autorité dans l'Église que celle qui rayonne d'une personnalité spirituelle puissante » (L 210). Cet exemple montre bien l'enchaînement des trois reproches que Léonard adresse à l'approche anthropologique. Réductrice dans sa méthode, l'approche anthropologique peut ainsi se dégager des exigences de l'autorité légitime mais non sans tailler arbitrairement dans l'intégrité de la doctrine chrétienne.

Balthasar se contente d'une allusion discrète aux accusations de Varillon. Mais il maintient le soupçon de manichéisme, de marcionisme et de donatisme¹⁴. La parenté de pensée de Légaut avec les hérésies anciennes et « l'ontologie sur laquelle il fonde uniformément toute la réalité historique » (B 124), l'amènent, presque malgré lui, mais inévitablement, à opposer la base sociologique de l'Église à sa réalité christologique. Orienté par le titre de son livre¹⁵, Balthasar illustre surtout la tendance hérétique de Légaut par des exemples empruntés à sa critique de l'Église. En interprétant cette critique en termes d'opposition entre les dimensions sociologiques et christologiques, Balthasar exprime bien sa conviction que Légaut ne respecte pas l'intégrité de l'incarnation¹⁶ et opère des choix illégitimes dans la grandeur du mystère du Verbe fait chair.

Car c'est bien du Verbe fait chair qu'il faut d'abord s'occuper quand on est chrétien, du moins dans l'approche que Balthasar fait

14. Voir B 124 et 127.

15. *Le complexe antiromain*.

16. Voir la deuxième question.

du mystère chrétien. Selon lui, cette affirmation que le Verbe s'est fait chair fonde la priorité de la divinité et amène à voir l'Église d'abord comme corps du Christ¹⁷. Sa façon de présenter le complexe anti-romain comme une suite au complexe anti-paulinien des premiers siècles chrétiens le convainc que, dans un cas comme dans l'autre, il y a tentation d'isoler le *logos* de la *sarx*¹⁸ et de rogner dans la condition réelle du *logos* fait chair. C'est le *logos* entier qui s'est fait chair, même s'il a dû se soumettre aux règles de la chair pour le faire ; c'est la foi chrétienne dans toute sa concrétude historique que l'on doit aujourd'hui chercher à communiquer et à propager¹⁹.

Ces derniers propos ouvrent déjà la porte à une critique des positions de Balthasar et de celles de Léonard, qui ne fait que reprendre les positions de celui qui est sans doute son maître à penser. Avant d'aller plus loin, nous tenons toutefois à identifier les chemins que nous refusons d'emprunter et celui dans lequel nous désirons nous engager.

Les risques et embûches d'un débat

Au moment d'entreprendre la discussion avec les auteurs retenus pour la présente étude, il nous semble important d'écarter trois manières de faire, imaginables en principe mais impraticables en fait.

Tout d'abord la voie de la démonstration exhaustive et rationnellement convaincante. Cette voie implique toujours plus ou moins que l'on fasse la leçon à l'objectant, en lui montrant les faits oubliés ou les failles dans la méthode. Si un auteur de la taille de Léonard peut éventuellement se prêter à semblable opération, il est plus difficile d'oser s'engager dans cette voie avec Balthasar. Dans le cas de ce dernier, il est peu probable de trouver le vice de méthode, et encore plus improbable de repérer une faille dans l'information. La cohérence interne de la pensée de Balthasar est telle que discuter avec lui implique presque toujours de poser un référent extérieur, de mettre en ques-

17. Voir B 8 ss.

18. Voir B 18-19.

19. Sans trop anticiper nos réactions, notons au passage l'affirmation paradoxale du caractère historique du christianisme. Historique, et par suite soumis aux aléas de l'histoire dans son origine et sa croissance, le christianisme devrait maintenant répondre d'abord à des normes dogmatiques et considérer l'histoire uniquement comme un lieu de réception. Ce qui a tant contribué à l'élaboration de la tradition judéo-chrétienne et qui lui a, pour une large part, donné ses caractéristiques propres est réduit aujourd'hui au rôle de « sol accueillant ». Sera-t-il au moins permis de demander : « Pourquoi ? »

tion ses options de départ et de frôler dangereusement le procès d'intention.

Même sans agressivité excessive et sans intention malveillante, la critique des présupposés de départ d'un auteur risque presque toujours en effet de verser dans le procès d'intention. Comme cette critique ne peut s'élaborer qu'en faisant appel à d'autres présupposés de départ, elle mène inévitablement à un affrontement des intentions, où les options opposées s'accusent mutuellement de parti pris ou d'erreurs. En ce sens, l'option identifiable à l'arrière-plan des critiques que Léonard et Balthasar opposent à l'approche anthropologique est première et tout aussi légitime que celle qui sert à justifier la dite approche. Il est possible à la limite d'identifier ces options; vouloir convaincre de la supériorité de l'une sur l'autre n'amène le plus souvent que la naissance de clans ennemis. Nous refusons aussi de nous engager dans cette voie.

Reste finalement une troisième voie, plus modeste, qui consisterait à répondre aux objections formulées contre l'approche anthropologique à partir d'une relecture des cas d'espèce. Ainsi, dans la situation présente, il serait assez facile de montrer, avec textes à l'appui, que Balthasar et surtout Léonard se sont limités à une lecture partielle, sinon partielle, des œuvres de Légaut. Il serait possible de lever ainsi le soupçon d'hérésie que ces critiques font planer sur sa pensée. Rescaper Légaut n'équivaut toutefois pas à répondre aux objections formulées contre l'approche anthropologique. Cette opération permettrait tout au plus d'affirmer ou que Légaut n'est pas un authentique représentant de cette approche, ou que, dans son cas, les objections ne s'appliquent pas, pour des raisons fortuites échappant à l'orientation profonde de cette approche.

Devant toutes ces raisons qui nous détournent de voies souvent pratiquées dans les débats entre théologiens, nous optons pour une démarche qui se veut d'ouverture. Après avoir entendu les objections/questions formulées de manière parfois absolue par Léonard et Balthasar, nous voudrions formuler quelques questions à notre tour. Si ces questions n'ont pas la force d'arguments irréfutables, elles se réclament le mérite d'ouvrir les perspectives et de laisser entrevoir la possibilité d'autres points de vue. Pour le dire en clair, nous n'entendons pas réfuter les objections entendues; nous voulons simplement suggérer qu'il est encore légitime, devant ces objections, de tenir à l'approche anthropologique, en raison des questions que nous formulons à notre tour.

Nous formulerons nos questions en liaison avec le triple regroupement déjà utilisé, c'est-à-dire : l'accusation de réduction, le refus de l'incarnation et le soupçon d'hérésie.

« L'approche anthropologique offre une vue réductrice », nous dit-on. « Comment et quand ? » pourrions-nous répondre. N'est-il pas légitime de choisir une approche exploratoire préoccupée de souligner la signification de ce qui est trouvé ? N'est-il plus possible, maintenant que l'affirmation « le Verbe s'est fait chair » est apparue et a reçu une signification, de refaire le chemin qui a mené jusqu'à elle ? Ces deux questions disent à la fois le « comment » et le « quand » de la légitimité de l'approche anthropologique.²⁰

Comme moment, comme processus de prise de contact, d'appriovissement et d'initiation, l'approche anthropologique n'est-elle pas dans son droit de chercher une voie d'accès, une porte d'entrée adaptée aux personnes à qui elle s'adresse ? Est-ce que ces choix de points de départ impliquent nécessairement une réduction significative du terme du périple ? Est-ce qu'on ne pourrait pas ainsi plaider au moins en faveur des choix limités, mais bien souvent temporaires, de l'approche anthropologique ?

Plus profondément encore, ne peut-on pas se demander si ces choix doivent nécessairement être temporaires pour être légitimes ? Les critiques même de l'approche anthropologique reconnaissent qu'il n'est pas possible de tout connaître du mystère du Dieu de Jésus Christ et qu'il est par conséquent nécessaire de se mettre à l'écoute des multiples confessions de foi pour en approcher la grandeur. Mais n'est-ce pas reconnaître aussi la richesse de l'approche anthropologique, de l'expérience humaine polymorphe, comme miroir où se reflète la grandeur de Dieu ? Pourquoi les expériences de foi dont témoignent l'Ancien et le Nouveau Testaments, de même que la tradition chrétienne, vécues à partir des conditions anthropologiques d'époques et de lieux très différents, seraient-elles les seules acceptables et pourquoi les interrogations actuelles des chercheurs de Dieu seraient-elles nécessairement réductrices et appauvrissantes ?²¹

20. La difficulté, éprouvée aujourd'hui par certains théologiens, à entendre le discours venu de l'expérience, en raison de sa prétendue pauvreté, ne reproduit-elle pas la difficulté séculaire vécue par les théologiens, qui n'étaient pas eux-mêmes des « mystiques », à entendre la parole des « mystiques » ?

21. Comme nous l'avons déjà souligné, la conception de la révélation et de l'inspiration adoptée par un théologien joue un rôle déterminant dans une discussion comme celle menée ici.

Ne voit-on pas aussi des réductions naître et s'imposer comme inévitables dans les pratiques chrétiennes, quelle que soit l'intégrité de la foi confessée? Les réductions pratiques seraient-elles de moindre importance que les réductions spéculatives? Si la pratique est tout aussi significative de l'identité du chrétien que sa confession de foi, pourquoi s'accomode-t-on des réductions dans la pratique en voulant exorciser celles des confessions de foi?²²

Finalement reproche-t-on à l'approche anthropologique d'être réductrice ou d'obéir à des critères différents? N'est-ce pas bien souvent en regard d'une autre anthropologie, implicite mais non moins opérante, que l'on formule les objections adressées aux tenants de la dite approche anthropologique?

L'approche anthropologique, nous dit-on, s'avère de plus coupable du refus de reconnaître les conditions concrètes de l'incarnation. Le Verbe s'est fait chair dans la soumission aux limites et aux conditions de l'incarnation; le chemin est tracé par où passe l'incarnation.

Comment le Verbe s'est-il fait chair, pourrions-nous répondre? Ou encore, le Verbe fait chair n'est-il que le Verbe revêtu de chair? Le Verbe fait chair n'est-il qu'une version charnelle, et par suite limitée et appauvrie, du Verbe éternel? La vérité du Verbe fait chair ne se laisse-t-elle pas saisir dans toute la réalité du périple historique de Jésus, même relue à la lumière de la foi en la résurrection? L'approche anthropologique, attentive aux conditions concrètes d'approche du Christ aujourd'hui, n'est-elle pas tout aussi, sinon plus, respectueuse du processus d'incarnation?

Ce prétendu refus de l'incarnation, qui serait prétexte à critiquer les formes historiques de l'Église, n'est-il pas, au contraire, plus proche de l'incarnation, plus fidèle à sa dynamique? Est-ce que Jésus, dans son incarnation, a servi de caution à l'ordre établi ou s'est-il avéré un critique de la religion en place? Est-il légitime de traduire les critiques adressées à l'Église historique comme un refus de l'incarnation? Ne pourrait-on pas tout aussi bien les comprendre comme

22. Sans emprunter les voies auxquelles nous avons renoncé, nous devons quand même souligner la pauvreté de sens reconnu par Balthasar au mot *expérience*. Il réduit le plus souvent l'expérience à un sentiment éprouvé dans telle circonstance ou devant tel événement; voir pp. 308-313. Le moins qu'on puisse dire est que les tenants de l'approche anthropologique sont habituellement plus complets et plus nuancés. Voir J.-P. JOSSUA à ce propos dans *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1973, 171-174 ou encore dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982, V, 41-46.

un prolongement de l'Incarnation par excellence, celle de Jésus? N'oublie-t-on pas parfois que les auteurs anciens, dont il est maintenant permis de se réclamer pour critiquer les penseurs actuels, ont été bien souvent, en leur temps, des critiques respectueux mais réels de l'Église?

Finalement et en somme, l'approche anthropologique ne côtoie-t-elle pas dangereusement, dans sa méthode et ses choix, les courants condamnés comme hérétiques?

Est-ce que des ressemblances trouvées par des critiques et formulées à des fins polémiques peuvent fonder une identité de situation, justifier un jugement négatif et légitimer une condamnation anticipée? Serions-nous en train d'oublier que les premiers chrétiens ont été eux aussi soupçonnés d'hérésies et accusés de tous les maux? Nos vérités de foi d'aujourd'hui ne se sont-elles d'ailleurs pas développées dans la fréquentation de rationalités tout aussi « dangereuses et hasardeuses » que les préoccupations anthropologiques actuelles? Ne gardent-elles pas d'ailleurs la marque, du moins en repoussoir, de ce voisinage? Est-ce que le travail théologique se réduit à la simple répétition du passé ou n'implique-t-il pas de reprendre à nouveaux frais l'intelligence de la foi? L'exemple de nos pères dans la foi militait-il en faveur d'une expression de foi intemporelle maquillée aux couleurs du temps ou en faveur d'un renouvellement du discours construit à même les conditions historiques du langage?

Ajoutons ici une autre question qui, tout en ne relevant pas directement de la présente analyse, n'en appartient pas moins à notre sujet et qui, au moins à titre d'hypothèse, peut y apporter un peu de lumière. Est-ce que finalement le reproche soulevé contre l'approche anthropologique ne vient pas d'une acception de l'anthropologie encore trop comprise dans la perspective de Feuerbach?

Jünger²³ situe bien le sens et la vocation reconnus à l'anthropologie par Feuerbach à la suite des travaux de Hegel. « Au lieu de croire en Dieu de manière en somme athée, Feuerbach réclame d'en cesser avec la foi et de la remplacer en reconnaissant l'homme, conscient de sa propre condition contradictoire, comme le Dieu qui ne se contredit plus, comme le vrai Dieu ». Dans la mesure où l'on croit ou soupçonne les tenants de l'approche anthropologique de s'inspirer, consciemment ou non, d'une telle perspective, il est légitime de craindre aussi qu'ils ne proposent une vue réductrice du mystère chrétien. Mais

23. Voir E. JÜNGER, *Dieu mystère du monde*, (Cogitatio fidei, 116), Paris, Cerf, 1983, pp. 152-153.

l'anthropologie ne se conçoit plus nécessairement et uniquement dans ces termes.

Dans son livre *L'anthropologie en l'absence de l'homme*²⁴, Fernand Dumont montre bien comment l'anthropologie, dans ses visées actuelles, ne se comprend plus comme fondement axiomatique de ce qu'est l'homme. L'anthropologie ne cherche plus la nature de ce fondement axiomatique, mais elle tend plutôt à devenir une discipline de la construction de l'homme en voie de devenir. Que ce soit comme anthropologie de l'opération, de l'action ou de l'interprétation, elle se propose de contribuer aux réponses que cherche l'homme qui s'interroge. Une compréhension aussi ouverte de l'anthropologie lève le soupçon de réduction. Loin d'être enfermée dans la référence à une pseudo nature, l'anthropologie se présente comme une compagne de voyage dans le chemin de la personne humaine vers son advenir. S'il y a des limites aux découvertes déjà enregistrées, il n'y en a plus à celles que l'avenir réserve, y compris dans l'exploration de la relation avec Dieu.

Il n'est sans doute pas nécessaire d'ajouter à cette liste de questions pour légitimer l'existence de l'espace de réflexion et de pratique que réclame l'approche anthropologique. Ces questions ne convaincront pas ceux qui refusent le bien-fondé de cette approche ; ils continueront d'y voir d'abord et avant tout les dangers qu'ils ont identifiés. Puissent ces questions contribuer au moins à maintenir le débat ouvert et à aider les indécis à entrevoir que l'approche anthropologique ne se réduit pas à un projet de morcellement du christianisme. Elle se veut au contraire un essai de renouvellement des assises d'un christianisme inculturé et l'affirmation de la pertinence des projets d'avenir en vue d'un christianisme polymorphe, hier, aujourd'hui et demain.

24. F. DUMONT, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981. Voir aussi dans une perspective plus explicitement théologique : THOMAS B. OMMEN, « Theology and foundationalism », dans *Sciences Religieuses* 16/2 (1987) 159-171.

Articulations systémiques des fonctions de l'Esprit Saint d'après une relecture de « Lumen Gentium »

Arthur Mettayer

À l'écoute des signes des temps, le deuxième Concile du Vatican a accordé une attention spéciale aux fonctions de l'Esprit Saint dans l'organisation et la direction de l'Église. Cette attention n'a échappé à personne. Aussi après le Concile, il est devenu manifeste que les théologiens ont trouvé de nouveaux élans pour l'approfondissement de la doctrine de l'Esprit Saint¹. Il est devenu manifeste également, qu'au plan des pratiques, on a assisté à la renaissance des charismes et à l'expansion des mouvements charismatiques dans l'Église universelle.² Pourtant, 25 ans après le Concile Vatican II, la question « l'Église d'ici a-t-elle un avenir? » se pose encore. Il y a donc lieu de penser que, depuis la fin du Concile, le renouvellement de l'organisation et de la pratique pastorale de l'Église n'a pas réussi à effacer tout malaise. Il devient peut-être même urgent d'examiner autrement

-
1. Cet approfondissement avait certes débuté un peu avant le Concile Vatican II, en particulier avec H. MÜHLEN dans *Der Heilige Geist als Person* (Münster, Aschendorff, 1963) et surtout dans *Una mystica persona* (Münster, Aschendorff, 1964). Après le Concile, cf. par exemple *Vivre le Concile Vatican II* (texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres), Paris, Mame, 1966; MGR PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1967; *L'Église de Vatican II*, coll. « Unam Sanctam », tome II, Paris, Cerf, 1967; *L'Esprit Saint*, coll. « Théologie », Bruxelles, Publications Universitaires Saint-Louis, 1978; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1979-1980; Y. CONGAR, *La parole et le souffle*, Paris, Desclée, 1983; « Le point théologique », n° 44 (publié sous la direction de C. Kannengiesser): *L'expérience de Dieu et le Saint Esprit*, Paris, Beauchesne, 1985.
 2. Cf. R. LAURENTIN, « La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Église actuelle », dans *L'Esprit Saint*, Bruxelles, Publications Universitaires Saint-Louis, 1978, pp. 11-37.

les fonctions de l'Esprit Saint. Je veux dire avec d'autres préoccupations que celles du pape Léon XIII, par exemple qui, tout en commentant la relation de l'Esprit Saint avec les créatures, mettait en garde les chrétiens contre le danger « de confondre entre elles les Personnes divines ou de diviser leur nature ». ³ Avec d'autres préoccupations aussi que celles du pape Pie XII qui, parlant de l'organisation vitale de corps mystique du Christ, présentait l'Esprit Saint comme l'âme de l'Église. ⁴ J'ajouterai même, avec d'autres préoccupations que celles du pape Jean-Paul II dans son Encyclique sur l'Esprit Saint. ⁵ Selon le mot de Mgr A. Martin, évêque de Nicolet au Québec, Jean-Paul II veut attribuer « à l'Esprit Saint toute la place qui lui revient, son rôle dans l'intimité de la vie trinitaire et, dans son action, la mission qu'il accomplit comme le consolateur, celui qui remplace le Christ auprès de nous ». ⁶ Mon intervention veut plutôt reprendre l'étude des fonctions de l'Esprit Saint dans la suggestion plus générale proposée par le pape Paul VI durant l'audience du 6 juin 1973 :

À la christologie et spécialement à l'ecclésiologie du Concile, doivent succéder une étude nouvelle et un culte nouveau de l'Esprit Saint, précisément comme complément indispensable du Concile. ⁷

Je limiterai cependant mon intervention à une étude permettant de décrire l'Église comme un ensemble de rôles interreliés à des fonctions, à partir d'un modèle organisationnel conçu pour le fonctionnement efficace des systèmes. Dans ces conditions, mon travail sera forcément réducteur, au sens technique du terme, puisqu'il tentera de démultiplier les fonctions systémiques de l'Esprit Saint, afin d'examiner son régime interrelationnel dans une Église organisation. Aussi, dans un premier temps, j'introduirai brièvement au langage des fonctions systémiques pour en faire ressortir l'opportunité dans notre contexte culturel contemporain. Puis, dans un second temps, j'examinerai tout particulièrement la Constitution *Lumen Gentium* à un double point de vue : faire valoir l'impact du langage systémique sur les fonctions de l'Esprit Saint ; signaler comme suite pratique de ce travail, une grande diversité d'études encore à faire et qui porteraient sur toute la panoplie des fonctions de l'Esprit Saint dans l'organisation ecclésiale.

3. Cf. Encyclique *Divinum illud Munus* (1897).

4. Cf. Encyclique *Mystici Corporis* (1943).

5. Cf. Encyclique *Dominum et Vivificantem* (1986).

6. Cf. MGR A. MARTIN, « Le Saint-Esprit, Seigneur qui donne la vie », dans *La quinzaine diocésaine de Nicolet*, n° 246 (20 février 1987), p. 19.

7. Cf. *Insegnamenti di Paolo VI*, XI (1973), p. 477.

I- LES FONCTIONS SYSTÉMIQUES

Depuis quelques années, tant dans le monde de l'industrie que dans les centres de recherche universitaire, de nombreuses études ont été faites dans le but d'appliquer aux organisations la théorie générale des systèmes. Parmi ces études nous avons retenu en particulier celle de Jacques Charest sur *La conception des systèmes*, car cet auteur s'est donné comme objectif de préciser dans les systèmes organisationnels « un ensemble de gestes, au nombre limité, et qui, fondamentalement, seraient toujours les mêmes malgré les motifs variés de leur accomplissement. »⁸ Pour J. Charest, ces gestes fondamentaux sont au nombre de six. Ce sont la consommation, la production, l'échange, la recherche, le design et la gestion. Au dire de l'auteur, ils donnent sa caractéristique principale à tout système d'agir humain.⁹ Ils sont représentatifs de tous les autres gestes, en ce sens que tout autre geste peut être identifié à l'un des gestes fondamentaux ou en « chevaucher » deux ou plus.¹⁰ Signalons tout de suite que cette représentativité d'un ou plusieurs gestes, caractéristiques d'un ou plusieurs systèmes, nous sera fort utile, à la fois pour situer les fonctions de l'Esprit Saint et en comprendre autrement les limites et les effets.

Un autre point d'intérêt de *La conception des systèmes* de J. Charest est l'interaction entre les fonctions et les agirs. L'auteur précise en effet que « dans l'accomplissement de sa fonction, un système d'agir humain s'appuie sur six sous-fonctions correspondant, elles aussi, aux six fonctions fondamentales ». ¹¹ Cette précision lui permet dès lors de définir chacune des six fonctions fondamentales par les activités qui les caractérisent. Ainsi :

1° la fonction de la consommation, « c'est l'activité qui consiste à désintégrer des éléments appelés intrants, en d'autres éléments, appelés extrants, dont la structure matérielle est moins complexe que celle des intrants » ;

2° la fonction de la production, « c'est l'activité qui consiste à intégrer des éléments, appelés intrants, en d'autres éléments, appelés extrants, dont la structure matérielle est plus complexe que celle des intrants » ;

8. Cf. J. CHAREST, *La conception des systèmes : une théorie, une méthode*, Chicoutimi (Québec), Gaëtan Morin éditeur, 1980, p. 13. Cf. aussi: J. CHAREST, *Les systèmes de l'homme : une théorie générale*, Trois-Rivières, U.Q.T.R., 1987.

9. Cf. *Ibid.*, p. 17.

10. Cf. *Ibid.*, p. 50.

11. Cf. *Ibid.*, p. 18.

3° la fonction de l'échange, « c'est l'activité qui voit au transfert d'éléments entre systèmes. La structure des éléments n'est pas altérée dans le transfert » ;

4° la fonction de la recherche, « c'est l'activité qui consiste à mesurer (observer, comparer, etc.) des systèmes ou des éléments dans le but, pour l'homme, d'ajouter à sa dimension de conscience de nouvelles connaissances dites objectives » ;

5° le design, « c'est l'activité qui consiste à imaginer des modèles de systèmes ou d'éléments dans le but, pour l'homme, d'ajouter à sa dimension de conscience de nouvelles connaissances dites subjectives » ;

6° la gestion, « c'est l'activité qui consiste à faire des choix de valeurs, de fonctions, de systèmes et de moments, choix qui, instantanément, modifient la dimension de conscience du gestionnaire dans le sens suivant : avant le choix, il envisageait dans sa conscience plusieurs possibilités ; après le choix, sa conscience est surtout engagée par la possibilité choisie ». ¹²

Cette interaction des activités et des fonctions nous introduit déjà à certaines conséquences ou implications de la culture systémique. Nous y trouvons d'abord un langage qui prend ses distances avec un principe de causalité comme « l'agir suit l'être », pour se rapprocher de l'expérience et du devenir organisationnel de l'être humain. C'est un langage auquel conviennent plutôt un axiome behavioriste et ses opposés : nous devenons ce que nous faisons ; nous ne devenons pas ce que nous ne faisons pas ; ou nous cessons de devenir ce que nous ne faisons pas ; ou il ne sied pas que nous devenions ce que nous ne faisons pas. ¹³ Nous y reviendrons. Mais il nous apparaît, dès maintenant, que nous parviendrons à une autre interprétation des textes conciliaires, en examinant par exemple ce que devient l'Esprit Saint par son activité, plutôt que de nous mettre sur la piste de ses agirs pour connaître sa nature divine. Nous y trouvons aussi un nombre limité de fonctions fondamentales ; à chacune correspond un système ; et pour chaque projet organisationnel, la hiérarchie qui convient aux fonctions permet de déterminer la hiérarchie des systèmes entre eux. ¹⁴ Autrement dit, « les activités ou fonctions fondamentales permettent à quiconque d'interpréter la presque totalité des actes posés par

12. Cf. *Ibid.*, pp. 19 et 20.

13. Cf. KATZ and KAHN, *The Social Psychology of Organization*, New York, John Wiley and Sons, 1978, p. 197.

14. Cf. J. CHAREST, *La conception...*, p. 15.

l'homme. Tout ce que fait l'homme peut se réduire, en très grande partie, aux fonctions fondamentales. Par exemple, écrire un roman, se divertir, « travailler » au sens traditionnel du terme, toutes ces fonctions sont considérées à un même titre et le sont à titre de fonctions de travail assimilables aux fonctions fondamentales. Ainsi, mettre au point la trame d'un roman revient à faire le design d'un roman. Se divertir peut équivaloir à de la consommation, à de la production ou même à de la recherche. « Travailler », au sens traditionnel du terme, peut vouloir dire l'une ou l'autre des fonctions fondamentales. »¹⁵

Dans notre travail de relecture de *Lumen Gentium*, nous serons à même de constater à quelles fonctions fondamentales de l'agir humain peuvent s'identifier ou non les fonctions de l'Esprit Saint, selon quelle hiérarchie il les articule et dans quel système il les exerce. Reste à voir si nos constatations nous permettront d'accorder entre eux les termes culturels traditionnels et ceux de la « nouvelle culture ». Le défi nous apparaît de taille, puisque d'une part, les termes « Esprit » et « pastorale » semblent nous conduire, l'un vers une étude de l'immatériel, et l'autre, vers une description bucolique ou tout simplement champêtre des comportements ou des mœurs des bergers et de leurs troupeaux. D'autre part, les termes « fonctions » et « articulation » nous réfèrent à une organisation. Autant dire qu'ils nous ramènent prosaïquement en ville au milieu des industries et des commerces. Mais nous pensons que ce que nous avons mentionné au début de ce travail à savoir un malaise concernant l'avenir de notre Église et l'urgence d'adapter la pastorale à la « culture systémique », nous invite maintenant à polariser beaucoup d'efforts vers un accord fondamental. Cette « nouvelle culture » sera peut-être avec nous pendant longtemps.

II- LES FONCTIONS DE L'ESPRIT SAINT DANS LA CONSTITUTION *LUMEN GENTIUM*

Lumen Gentium promulgue la deuxième Constitution de l'Église. Elle fut adoptée par le Concile Vatican II, le 21 novembre 1964. Son but devait être essentiellement pastoral, comme l'indiquent les « notifications » faites par le Secrétaire général du Concile, le 16 novembre 1964.¹⁶ C'est pourquoi comparée à la première Constitution dogmatique de l'Église, *Pastor aeternus*, promulguée par le Concile Vatican I, le 18 juillet 1870, on s'aperçoit vite que *Lumen Gentium* livre au monde une nouvelle lecture du système organisationnel de l'Église.

15. Cf. *Ibid.*, p. 16.

16. Cf. *L'Église, Constitution dogmatique*, Montréal et Paris, Fides, 1966, p. 133.

Certes, Vatican I percevait aussi l'organisation de l'Église en rapport avec la pastorale. Dès ses premiers mots, *Pastor aeternus* situait en effet l'Église en rapport avec le Pasteur. Les mots suivants rappelaient ensuite les origines de l'Église, ses objectifs principaux et les fondements sur lesquels elle avait été bâtie : le décret du Pasteur éternel, Jésus Christ instituant et édifiant son Église pour unir, « par le lien de la charité », les uns aux autres tous les fidèles en « une seule foi ». ¹⁷ *Pastor aeternus* rappelait aussi que ce premier décret avait trouvé sa réalisation effective quand Jésus choisit Simon, surnommé Pierre, pour être la « pierre » sur laquelle son Église serait bâtie, puis être le pasteur suprême de tout le troupeau de l'Église-bergerie. La Constitution *Pastor aeternus* en arrivait ainsi à la conclusion que Simon-Pierre avait reçu une nomination personnelle du Pasteur éternel pour occuper la fonction de Pasteur suprême de l'Église. Autre conclusion encore : être Pasteur suprême ne signifiait pas être le seul pasteur de l'Église ; cela voulait dire cependant que Simon-Pierre avait été nommé pasteur en chef par Jésus Christ et que les autres Apôtres étaient aussi des pasteurs et finalement, que Pierre et ses successeurs seraient pasteurs des autres pasteurs, les Apôtres et les évêques qui leur succéderaient, ainsi que de tous les autres agneaux et de toutes les autres brebis du troupeau du Christ. ¹⁸

La Constitution *Pastor aeternus* pensait aussi aux conditions pour que l'Église puisse se perpétuer et progresser. Dans les chapitres 2 et 3 sur la primauté perpétuelle et universelle rattachée à la fonction pastorale des successeurs de Pierre et sur la non moins véritable fonction de pasteur occupée par les évêques qui ont succédé aux autres Apôtres, mentionnons que pour la première fois la Constitution faisait référence à l'Esprit Saint. On citait alors ce texte des Actes des Apôtres :

Prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis les gardiens, paissez l'Église de Dieu. (Cf. Act., 20, 28).

D'emblée, cette référence à l'Esprit Saint dans l'organisation de la pastorale de l'Église apparaît ponctuelle. Mais il ne s'agissait probablement pas d'une simple référence ne concernant qu'un élément de l'organisation ecclésiale. On voulait peut-être sous-entendre que l'ordre ou plutôt l'organigramme hiérarchique de base relevait du Christ, non de l'Esprit Saint ; une fois cette forme de gouvernement assurée, et seulement à ce moment, il appartenait alors à l'Esprit Saint de prendre

17. Cf. Denzinger, n° 1821.

18. Denz., 1823 et 1825.

la relève du Christ pour faire fonctionner l'organisation, pour que l'Église ne manque ni de pasteurs ni de gardiens. Nous ne saurons cependant jamais le sens exact de cette unique référence à l'Esprit Saint dans la Constitution *Pastor aeternus*. L'Esprit Saint remplit une fonction ou un rôle dans l'organisation pastorale de l'Église. Ça, c'est sûr. Mais que l'Esprit Saint fût un simple placier, un directeur de personnel, un metteur en scène, etc., demeure, quant à nous, une question ouverte dans *Pastor aeternus*. La deuxième Constitution dogmatique de l'Église apporte-t-elle plus de lumière sur les fonctions et les rôles de l'Esprit Saint? Voyons cela de plus près.

La deuxième Constitution de l'Église évoque également l'idée d'une charte déterminant la forme de gouvernement de l'Église. Sous cet aspect, *Lumen Gentium* constitue pareillement l'Église en tant que « Royaume » monarchique universel de Dieu et du Christ (cf. Chapitre I). La Bienheureuse Vierge Marie y « occupe, après le Christ, le poste le plus élevé et le plus proche de nous » (cf. Chapitre VIII, n° 54). Il s'agit d'un Royaume composé de fidèles formant un peuple sacerdotal (cf. Chapitre II) et, parmi ces fidèles, les évêques pasteurs (avec, à leur tête, un pasteur suprême, successeur de Pierre, nommé à ce poste par le Christ lui-même) assument la direction du Royaume en tant que représentants du Christ (cf. Chapitre III).

En même temps qu'elle évoque l'idée d'une charte, la Constitution *Lumen Gentium* présente aussi la façon dont l'Église est organisée dans son ensemble pour assurer son fonctionnement le meilleur dans les conditions les plus efficaces. Sous cet aspect organisationnel, *Lumen Gentium* réédite les statuts qui ont établi l'Église, dès sa fondation pour ainsi dire, en un « organisme social » (cf. Chapitre I, n° 8), à la fois divin et hiérarchique, dont la mission est d'instaurer et d'annoncer universellement le Royaume de Dieu et du Christ, et de faire de tous les humains un seul peuple (cf. Chapitres I et II). *Lumen Gentium* révisé aussi ses modes de fonctionnement législatif, exécutif, administratif et juridictionnel, afin de convaincre tout le peuple de Dieu, composé de ceux qu'on appelle « laïques » (cf. Chapitre IV) et de ceux qu'on appelle « religieux », de collaborer, autant les uns que les autres, plus efficacement avec ceux qui constituent la « hiérarchie » (cf. Chapitre III), à l'œuvre universelle de salut voulue par le Christ (cf. Chapitres IV, V, VI).

Mais venons-en rapidement à ce qui fait neuf dans la Constitution *Lumen Gentium*: à la reconnaissance d'un certain nombre de fonctions attribuées ou attribuables à l'Esprit Saint, ainsi qu'à l'articulation de ces fonctions avec d'autres fonctions que les systèmes

organisationnels contemporains nous font connaître. Certes, la Constitution *Lumen Gentium* n'affirme nulle part que les fonctions de l'Esprit Saint sont pastorales, pas plus d'ailleurs qu'elle n'affirme pastorales les tâches ecclésiastiques auxquelles la hiérarchie peut appeler des laïques.¹⁹ Mais si l'on se réfère par exemple au document de septembre 1985 de l'Assemblée des Évêques du Québec, sur *la formation des agents de pastorale*, il est clair qu'on y inclut tous ceux qui « s'engagent dans l'action pastorale » : « les prêtres et les diacres ; les laïcs, religieux et religieuses qui exercent une responsabilité en animation paroissiale, animation liturgique, animation de mouvements, groupes bibliques, conseils pastoraux, etc. » (Cf. pp. 1 et 2).²⁰ C'est pourquoi, si maintenant nous appliquons tout simplement l'hypothèse organisationnelle « nous devenons ce que nous faisons », et si nous affirmons avec *Pastor aeternus* et *Lumen Gentium* que l'Esprit Saint agit dans la mise en place des pasteurs de l'Église, nous pouvons affirmer, par le fait même, que l'Esprit devient ce qu'il fait dans l'organisation de l'Église : s'il dirige, nous pouvons dire qu'il devient directeur ; s'il anime, qu'il devient animateur. Nous pouvons dire également que s'il devient directeur, animateur etc., il en exerce aussi la fonction correspondante de direction, d'animation... Nous ne disons pas pour autant qu'il *est* ce qu'indique la fonction.

Ces remarques à propos de l'Esprit Saint qui *devient* ce qu'il fait, sans pourtant *être* ce qu'indiquent ses fonctions, veulent faire percevoir une différence importante entre l'axiome classique : l'agir suit l'être, et l'hypothèse organisationnelle : nous devenons ce que nous faisons. Avec le principe axiomatique : l'agir suit l'être, en philosophie comme en théologie classiques, on a pu déduire que tel agir ne peut pas avoir été produit par n'importe qui ; tel être peut produire tel agir, mais pas tel autre agir ; il existe toujours une proportion entre l'être et son agir. En bref, disons comme R. Jolivet : « toute la recher-

19. Cf. *Lumen Gentium*, n° 33.

20. Le document auquel nous nous référons n'a pas encore été publié, au sens strict du terme. Il a seulement été présenté à l'Assemblée des évêques du Québec par son comité épiscopal des ministères. Il contient, pour ainsi dire, la synthèse idéologique de divers articles parus dans *l'Église Canadienne* de 1982 à 1985, ainsi que d'autres études, notamment : *Les agents de pastorale laïcs : situation et avenir*, (Actes du colloque des 4 et 5 novembre 1982), Faculté de Théologie, Université Laval, 148 pages ; *Les étudiants en théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières*, par JEAN-MARIE LEVASSEUR, Département de Théologie, U.Q.T.R., 1985, 137 pages ; *L'insertion pastorale des étudiants en théologie*. Rapport du Service de formation pastorale de Chicoutimi, 1983.

che des causes et des principes est fondée sur ce principe ». ²¹ Avec l'hypothèse organisationnelle : nous devenons ce que nous faisons, nous ne sommes pas à la recherche de causes ni de principes. Surtout, nous ne tentons pas d'établir ni d'expliquer la nature d'un être par ses agirs, ni la raison d'être d'un agir par la nature d'un être. Ainsi par exemple, si Jésus dit : « Je suis le bon pasteur » ; selon le principe « l'agir suit l'être », le théologien classique pourra déduire que, par cette parole, Jésus révèle son être éternel et que LE bon PASTEUR est aussi ÉTERNEL que son être. Qu'il prenne soin lui-même de ses brebis ou qu'il le fasse faire par d'autres, importe peu. Il *est* le bon pasteur, voilà l'essentiel. Nous pouvons même prolonger l'exemple à propos de Pierre, pasteur suprême de l'Église, de ses successeurs, les papes, pasteurs suprêmes de l'Église, des Apôtres et de leurs successeurs, pasteurs de l'Église. Tous ceux-ci *sont* essentiellement pasteurs du seul fait qu'ils sont ou papes ou évêques. Les mêmes exemples, entendus dans l'hypothèse du « devenir ce que l'on fait », permettent d'énoncer les fonctions et les rôles à partir des agirs. Ce qui laisse entendre, comme l'indiquent d'ailleurs Katz et Kahn, que nous ne devenons pas ce que nous ne faisons pas (« we un-become what we do not do »). ²² Nous aurons l'occasion de revenir sur ces applications.

Allons maintenant à l'articulation générale de l'aspect organisationnel de l'Église, afin de repérer quelques-unes des fonctions attribuées à l'Esprit Saint dans *Lumen Gentium*. Arrêtons-nous tout particulièrement à la référence faite à la première épître aux Corinthiens, car c'est surtout à ce texte que *Lumen Gentium* se réfère pour distinguer les divers facteurs organisationnels mis en place par l'Esprit et contribuant au fonctionnement de l'ensemble.

Mais de même que tous les membres du corps humain, pour nombreux qu'ils soient, ne forment cependant qu'un corps, de même en est-il des fidèles dans le Christ (cf. *1 Cor.* 12, 12). Dans la structure du corps du Christ aussi, se vérifie la diversité des membres et des fonctions. Unique est l'Esprit qui distribue ses dons à la mesure de sa richesse et suivant les besoins des ministères, pour l'utilité de l'Église (cf. *1 Cor.* 12, 1-11). Parmi ces dons se distingue la grâce des Apôtres à l'autorité de qui l'Esprit lui-même soumet ceux qui ont reçu des charismes (cf. *1 Cor.* 14). Le même Esprit, unifiant lui-même le corps par sa propre force et au moyen de l'articulation interne des membres entre eux, produit et stimule la charité entre les fidèles. En conséquence,

21. Cf. RÉGIS JOLIVET, *Psychologie. Traité de philosophie*, t. II, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, p. 554, n° 486.

22. Cf. KATZ and KAHN, *The Social Psychology of Organization*, p. 197.

si un membre a quelque souffrance à supporter, tous les membres souffrent avec lui ; ou si un membre est honoré, tous les membres partagent sa joie (cf. *1 Cor.* 12, 26).²³

Comme nous pouvons le constater dans cet énoncé, de la pluralité on ne peut pas toujours conclure à un manque d'unité. Ainsi, par exemple, le corps humain est fait de plusieurs membres qui, en un sens identificatoire, souffrent si l'un d'eux souffre, ou se réjouissent si un autre est honoré. Au sujet du corps du Christ, *Lumen Gentium* réaffirme avec saint Paul une idée semblable : de par sa structure, le corps du Christ se trouve aussi composé de nombreux membres dont l'unité entre eux et avec le corps peut être vérifiée dans la peine comme dans la joie éprouvée par les membres.

Dans le corps humain, une telle unité structurelle, fondée sur l'identification, est reconnue, depuis longtemps, avant tout pour son efficacité protectrice, autant contre les maux provenant de l'interne du corps, que contre les maux externes prévus ou simplement menaçants²⁴. Et s'il s'agit d'un corps social, selon Freud, il n'y a aucune raison pour qu'il n'en soit pas ainsi²⁵. La vérification de l'unité du corps du Christ par le test de la peine et de la joie devrait donc amener quiconque possède quelques notions de psychanalyse, à affirmer qu'un mécanisme de défense appropriée est à l'œuvre chaque fois que le test est positif. Il s'agit évidemment de prévenir la production de troubles morbides ayant ses répercussions sur tout le corps. Et pour tout dire, quand un tel mécanisme de défense n'intervient plus ou peu pour préserver les liens affectifs entre les membres de tout corps organique, celui-ci est malade et même gravement.

Mais si, de la pluralité, on ne peut conclure à une absence d'unité, à cause de l'identification des membres entre eux et avec tout le corps, de l'unité identificatoire, on ne peut pas non plus conclure à l'absence de pluralité, c'est-à-dire, à l'absence de diversité des membres et des fonctions. Or, *Lumen Gentium* ne traite pas seulement d'unité. Il y est aussi question de diversité. L'identification, nous l'avons dit, est d'abord et avant tout un mécanisme de défense qui protège la structure organisationnelle du corps humain, comme celle du corps du Christ, contre la désintégration des liens affectifs qui unissent les membres entre eux et avec le corps. Dans le cas du corps du Christ, ce mécanisme de défense est mis en place par l'Esprit. Cela, nous ne l'avions

23. Cf. *L.G.*, # 7.

24. Cf. S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1973, p. 9s.

25. Cf. S. FREUD. « Deux foules conventionnelles. L'Église et l'Armée », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1973, pp. 112-119.

pas encore dit. Le texte de *Lumen Gentium*, lui, le mentionne explicitement : « Le même Esprit, unifiant lui-même le corps (...) produit et stimule la charité entre les fidèles ». Mais, pour le moment du moins, nous n'avons pas l'intention de prolonger nos réflexions sur ce mécanisme de défense.

Pour ce qui concerne la diversité des membres du corps du Christ et de leurs fonctions, nous pouvons dire que *Lumen Gentium* l'affirme explicitement. Le texte conciliaire ne dit pas cependant que c'est l'Esprit qui produit et maintient cette diversité. Affirmons donc tout au plus que l'Esprit semble encourager cette diversité, puisque, selon *Lumen Gentium*, l'Esprit « distribue ses dons [...] suivant les besoins ». Il ne s'agit peut-être pas là d'une preuve apodictique. Mais il faut bien prendre conscience que si nous parlions de l'extérieur du corps du Christ il nous serait sans doute plus facile de vérifier la diversité des membres et des fonctions. La raison en est que, de l'extérieur, il est plus facile de se fier au témoignage des sens. De l'intérieur, le témoignage des sens peut quelquefois disparaître complètement sous le témoignage de l'amour. Comme dit Freud, par exemple : « À l'encontre de tous les témoignages des sens, l'amoureux soutiendra que Moi et Toi ne font qu'un, et il est prêt à se comporter comme s'il en était réellement ainsi »²⁶.

Malgré cette difficulté, nous tenterons de parler de la diversité des rôles et des fonctions, sans y mêler, pour autant que c'est possible, le mécanisme de défense que l'Esprit a introduit dans le corps du Christ, comme nous venons de le percevoir dans le texte de *Lumen Gentium*. C'est dire qu'il nous faudra prendre au mot, et peut-être même à la lettre, les textes conciliaires comme les textes bibliques, si nous voulons éviter toute confusion dans l'analyse et l'évaluation des fonctions, des rôles et des expectatives de toutes provenances.²⁷

Les deux phrases centrales du # 7 déjà cité méritent d'être répétées à cause de la pluralité qu'elles introduisent :

26. Cf. S. FREUD, *Malaise...*, p. 8.

27. Nous pensons, par exemple, que O. GONZALEZ HERNANDEZ n'échappe pas à cette confusion en affirmant que l'Esprit Saint « crée l'unité de l'Église par la diversité de ses dons ». Cf. « La nouvelle conscience de l'Église », dans *L'Église de Vatican II*, ..., p. 197. Par contre, A. GRILLMEIER donne un juste aperçu du tableau de la diversité encadrée de tout côté par l'unité. Il écrit en effet : « La fécondité que la nouvelle Constitution aura dans la vie et l'action de l'Église dans l'avenir apparaît en germe avant tout par la volonté d'admettre de droit une réelle diversité dans la vraie unité de la famille de Dieu ». Cf. « Présupposés historiques et théologiques », dans *L'Église de Vatican II*, ..., p. 164.

Unique est l'Esprit, qui distribue ses dons à la mesure de sa richesse et suivant les besoins des ministères, pour l'utilité de l'Église (cf. *1 Cor.* 12, 1-11). Parmi ces dons se distingue la grâce des Apôtres à l'autorité de qui l'Esprit lui-même soumet ceux qui ont reçu des charismes (cf. *1 Cor.* 14).

À n'en pas douter, cette partie du texte attire notre attention vers un « unique Esprit », exerçant plusieurs activités. À la différence des phrases qui l'entourent, il n'y est pas question de l'unification opérée par l'Esprit. Il s'agit en effet pour l'Esprit Saint de *distribuer des dons* et de *soumettre* ceux qui ont reçu des charismes à l'autorité d'autres personnes.

Si nous nous référons à la terminologie adoptée par Jacques Charest dans *La conception des systèmes*, nous pensons que l'activité de soumettre peut être classée en rapport avec deux fonctions fondamentales : l'échange et la gestion. Pour sa part, l'activité de distribuer peut être classée en rapport avec l'une ou l'autre des six fonctions fondamentales, à savoir : la « consommation », la « production », « l'échange », « la recherche », « le design » et « la gestion ». ²⁸

Soumettre nous réfère d'abord à l'échange que J. Charest a retenu parmi les six fonctions de base des activités. En ce sens, soumettre nous entraîne à considérer l'Esprit Saint comme un échangeur qui transfère « ceux qui ont reçu des charismes », d'un système qui, semble-t-il, est souverain par lui-même à un système hiérarchique. Conformément à la théorie de J. Charest²⁹, ce transfert ne modifie pas la structure souverainement charismatique des transférés : après leur transfert dans la soumission, on les appelle toujours « ceux qui ont reçu des charismes. »

Soumettre correspond aussi à la fonction dite de gestion dans « La conception des systèmes »³⁰. Pour affirmer cette correspondance, nous avons supposé que « ceux qui ont reçu des charismes » pouvaient connaître, de ce fait, différentes possibilités de valeurs. Puis, grâce aux charismes (cf. *1 Cor.* 12, 1-11), ils choisissaient de manifester l'Esprit (cf. *1 Cor.* 12, 7). L'Esprit Saint pouvait alors *soumettre* les charismatiques pour améliorer leur rendement en rapport avec les activités qu'il leur avait déjà distribuées.

28. Cf. J. CHAREST, *La conception des systèmes : une théorie, une méthode*, Chicontimi, Gaëtan Morin éditeur, 1980, p. 50.

29. Cf. *Ibid.*, p. 26.

30. Cf. *Ibid.*, p. 62.

L'activité de *soumettre* ne comporte pas de rapports avec d'autres activités fondamentales. Du moins, les traits fondamentaux caractérisant les fonctions de la consommation, de la production, de la recherche et du design ne nous semblent pas convenir au « soumettre » mentionné dans *Lumen Gentium*.

Ainsi par exemple, dans la fonction de la consommation, la théorie exige qu'il y ait des « êtres à désintégrer ». ³¹ Or, nous avons déjà constaté que *Lumen Gentium* affirmait une soumission sans changement, ni perte de structure.

Le point de vue adopté par J. Charest pour caractériser la fonction de la production ne convient pas non plus à l'activité de *soumettre* décrite par *Lumen Gentium*. En effet, ce n'est pas l'intégration des charismatiques dans un système hiérarchique qui les rend charismatiques. En somme, si les êtres à intégrer dans un système hiérarchique sont les mêmes que ceux résultant d'une intégration, ce n'est pas de production qu'il s'agit, mais d'échange.

Enfin, l'activité de *soumettre* ne nous apparaît pas conciliable avec les fonctions de recherche et de design. Il est vrai que, selon *Lumen Gentium*, l'Esprit Saint soumet à l'autorité des Apôtres, « ceux qui ont reçu des charismes ». Mais cette activité de l'Esprit Saint ne nous encourage pas à y déceler soit un but de recherche qui serait « d'ajouter à sa dimension de conscience de nouvelles connaissances dites objectives » ³², soit un but de design qui serait « d'ajouter à sa dimension de conscience de nouvelles connaissances dites subjectives ». ³³

L'activité de *distribuer*, que *Lumen Gentium* fait exercer par l'Esprit Saint, est cependant plus délicate à préciser. Comme pour l'activité de *soumettre*, nous pouvons aussi retenir des rapports avec les fonctions d'échange et de gestion. L'échange, parce que c'est la fonction « qui voit au transfert d'éléments entre systèmes. La structure d'éléments n'est pas altérée dans le transfert ». ³⁴ Selon cette description, « il va de soi, comme dit encore J. Charest, que les systèmes (...) sont des systèmes ouverts (...). Quand nous parlons de l'ouverture d'un système, nous parlons spécifiquement d'une propriété systémique qui permet que des objets aient la possibilité d'entrer dans ce système à partir de son environnement » et d'en sortir. ³⁵

31. Cf. *Ibid.*, p. 24.

32. Cf. *Ibid.*, p. 20.

33. Cf. *Ibid.*, p. 20.

34. Cf. *Ibid.*, p. 19.

35. Cf. *Ibid.*, p. 32.

À propos de l'activité de *soumettre*, nous avons perçu cette possibilité dans le transfert des charismatiques dans le système hiérarchique, tout en demeurant « ceux qui ont reçu des charismes ». Ici, en rapport avec l'activité de *distribuer* nous pouvons reconnaître la même possibilité dans les dons accordés par l'Esprit Saint au système hiérarchique. Nous pouvons même intuitionner une sortie possible du système hiérarchique, chaque fois que ne l'exigent pas « les besoins des ministères, pour l'utilité de l'Église ».

L'activité de distribuer chevauche aussi la fonction de gestion. Celle-ci « consiste à faire des choix de valeurs... et de moments, choix qui, instantanément, modifient la dimension de conscience du gestionnaire dans le sens suivant : avant le choix, il envisageait dans sa conscience plusieurs possibilités ; après le choix, sa conscience est surtout engagée par la possibilité choisie ».³⁶ Cette fonction de gestion, avec sa dimension essentielle de liberté, apparaît cependant avec plus d'évidence, si nous nous référons à la première épître aux Corinthiens, au lieu où nous renvoie *Lumen Gentium*. Au verset 11 du chapitre 12, saint Paul mentionne en effet que l'Esprit distribue à chacun, comme il le veut. Si, à cette dimension volontaire, on joint ce que précise le texte conciliaire à propos des besoins de l'Église, c'est à l'Esprit Saint, constamment éveillé à ces besoins, que nous pouvons rapporter le choix libre d'un ensemble de fonctions organisationnelles à exercer.

La référence de *Lumen Gentium* à la première épître aux Corinthiens nous cause pourtant quelques difficultés du fait que le texte conciliaire ne mentionne pas l'activité de produire, conditionnée par la distribution. Certes, ce silence peut nous éviter de parler de consommation.³⁷ Pourtant, dans le texte biblique, l'Esprit produit d'abord activement (*énergeï*), puis, distribue (*diaroun*) étant donné qu'il produit. Autrement dit l'Esprit produit à condition de distribuer ou pour distribuer. D'autre part cependant, ce silence de *Lumen Gentium* fait aussi notre affaire. Car en interprétant la distribution dans le sens d'une activité principale de l'Esprit, le texte conciliaire nous permet d'en faire autant et de ne pas la subordonner nécessairement à la production. Dans une prochaine étude, en analysant les caractéristiques de la « réalisation », nous pensons pouvoir constater l'utilité de la distribution comme activité principale de l'Esprit Saint. Pour le moment, le texte biblique attire notre attention vers la fonction du

36. Cf. *Ibid.*, p. 20.

37. Selon J. CHAREST, « n'importe quel système de production doit nécessairement consommer ». Cf. *Les systèmes de l'homme : une théorie générale*, p. 134.

design. Lorsque l'activité de produire se trouve jointe à l'activité de distribuer celle-ci nous paraît en effet plus facile d'exercice, si le produit comporte un aspect esthétique et/ou artistique. Avec la fonction du design c'est l'activité de l'Esprit Saint à la fois concepteur et distributeur de ses dons que nous proposons. En particulier, nous proposons toute la variété des sens qui conviennent au verbe grec « *diaireô* ». Ce verbe³⁸ ne signifie pas seulement distribuer au sens mathématique de diviser, séparer, partager. C'est aussi, dans un contexte philosophique, distinguer des parties, discerner des degrés de perfection, des classes d'êtres. Dans un contexte juridique, « *diaireô* » peut encore signifier déterminer, décider, juger du rôle et des responsabilités de chacun. « *Diaireô* », c'est enfin expliquer, définir et interpréter.

« *Diaireô* » réfère donc à un certain nombre d'activités qui, en un sens, ne trouvent leur perfection qu'en association avec le design. Ainsi, en rapport avec l'activité de *distribuer*, nous nous proposons d'étudier bientôt l'apport pastoral de l'Esprit Saint avec trois fonctions fondamentales : l'échange, le design et la gestion. En outre, en rapport avec l'activité de *soumettre*, nous nous proposons d'étudier également l'apport pastoral de l'Esprit Saint avec deux fonctions fondamentales : l'échange et la gestion. Ce sont là des activités que nous avons décelées au # 7 de *Lumen Gentium*.

Au # 20, nous trouvons, attribuée à l'Esprit Saint en mots équivalents, la recommandation de saint Paul aux Anciens de l'église d'Ephèse (cf. *Act.* 20, 28) :

Leur recommandant de veiller sur tout le troupeau au milieu duquel l'Esprit Saint les avait placés pour paître l'Église de Dieu. (Cf. *L.G.* # 20).

Encore ici nous pouvons inférer qu'il s'agit pour l'Esprit Saint d'exercer les activités de *distribuer* (des places hiérarchiques) et de *soumettre* (l'Église de Dieu à des pasteurs). Ce qui reconnaît à l'Esprit Saint une fonction de direction dans le gouvernement de l'Église. Cette reconnaissance est cependant exprimée de façon plus explicite au # 43 :

L'autorité même de l'Église, sous la direction de l'Esprit Saint. (Cf. *L.G.* # 43).

Jusqu'ici, nous avons pu intuitionner quelques-unes des activités de l'Esprit Saint en rapport avec la *distribution* de dons, de fonctions hiérarchiques et avec la *soumission*, dans laquelle il maintient

38. Cf. V. MAGNIEN — M. LACROIX, *Dictionnaire Grec/Français*, Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1969.

les charismatiques et même l'Église de Dieu. Comme telle la distribution des dons et des fonctions indique la diversité. Dans un contexte d'échange, de design et de gestion, on peut alors penser à une diversité de personnes et de rôles et ainsi considérer le *distributeur*, l'Esprit Saint, comme un chef du personnel, un metteur en scène ou réalisateur. En rapport avec la soumission, dans un contexte d'échange et de gestion, nous retrouvons, comme pour la distribution, la direction du personnel charismatique et hiérarchique, pastoral et ecclésial. C'est dire en somme que par ses activités l'Esprit Saint peut être considéré comme devenant directeur général de tout le personnel de l'Église. Et si on lui concède des talents esthétiques et artistiques, on pourra le considérer comme devenant metteur en scène ou réalisateur et esthéticien.

Dans un contexte d'échange, *Lumen Gentium* semble même proposer une relation inverse. Autrement dit, à l'inverse de ce que nous avons dit de l'Esprit Saint échangeur au # 7, il est possible de percevoir, au # 4, l'Esprit Saint comme intrant et extrant³⁹ d'un échange. L'Esprit Saint *échangé*, si l'on peut dire, pour interpréter ces déclarations de *Lumen Gentium* :

Après que fut accomplie l'œuvre que le Père avait donnée au Fils à faire sur la terre (cf. *Jn* 17, 4), l'Esprit Saint fut envoyé, le jour de la Pentecôte... L'Esprit habite dans l'Église. (Cf. *L.G.*, # 4).

Pour le dire autrement, à la différence du # 7 où l'Esprit Saint échangeait d'un système à un autre « ceux qui avaient reçu des charismes », ici, au # 4, c'est l'Esprit Saint lui-même qui passe d'un système à un autre : de producteur de « messages » (cf. *1 Cor* 12, 8), l'Esprit devient messager ; habitant d'un ailleurs, dans un autre système, dans un autre environnement, l'Esprit vient habiter, devient habitant de l'Église.

Les textes conciliaires, surtout ceux de la Constitution *Lumen Gentium* nous ont donc mis sur la piste d'un certain nombre de fonctions systémiques exercées par l'Esprit Saint.

Dans une prochaine étude, nous comptons dépasser cette première articulation. Nous pensons en effet dégager des textes bibliques, d'autres fonctions de l'Esprit Saint. Nous procéderons aussi à l'analyse de toutes les fonctions possibles de l'Esprit Saint, en les ajust-

39. Cf. J. CHAREST, *La conception des systèmes...*, p. 26 ; *intrants* : « être à transférer d'un système à un autre » ; *extrants* : « êtres transférés ... leur structure est la même que celle des êtres à transférer. »

tant aux caractéristiques aujourd'hui reconnues par la culture contemporaine et en les proposant comme organigramme modèle, où chaque chrétien pourra se référer pour exercer une ou plusieurs fonctions *spirituelles*, selon ses goûts, ses aptitudes et ses habiletés.

La fin de la religion d'après Marcel Gauchet

Jean Richard

1. Introduction

L'ouvrage récent de Marcel Gauchet sur *Le désenchantement du monde*¹ mérite une considération spéciale à l'occasion de ce congrès théologique. En raison de son thème d'abord. Nous nous interrogeons actuellement sur l'avenir du christianisme. Or à cette question Gauchet répond sans équivoque qu'il n'en a aucun. Le christianisme est pour lui « la religion de la sortie de la religion »², c'est-à-dire la religion qui nous libère de la religion. Et l'on pourrait tout aussi bien dire que l'avenir du christianisme, c'est le monde moderne séculier qu'il a engendré ; mais ce monde moderne est un monde séculier précisément, donc un monde où la religion n'a plus sa place, un monde qui marque la fin de la religion.

On aura reconnu ici sans doute une thèse qui nous est déjà familière, celle de la sécularité de notre monde moderne. Mais justement, cette thèse de la sécularisation nous est devenue tellement familière qu'elle ne nous étonne plus, alors que, tout au contraire, la plupart des grandes synthèses théologiques des derniers siècles ont été produites précisément sous l'impact du choc qu'elle a déjà suscité dans les milieux chrétiens. Il faut dire aussi que nous avons réussi à la neutraliser, à la désamorcer, pour nous assurer qu'elle ne produise aucun effet incontrôlable. On connaît bien parfois encore quelques étincelles, comme pour un vieux volcan qui s'active tout à coup. Ainsi,

1. MARCEL GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, XXII-306 p.

2. *Ibid.*, p. II.

par exemple, les théologies de la mort de Dieu, il y a déjà une vingtaine d'années. Mais l'orage a vite passé et le calme est revenu depuis longtemps. Un calme nécessaire d'ailleurs pour nous permettre de nous livrer à des tâches plus urgentes, croyons-nous, comme celles des diverses théologies de la libération.

Or voilà que l'ouvrage de Marcel Gauchet vient subitement réveiller ce vieux démon de la sécularisation qu'on croyait déjà exténué depuis longtemps. Le problème de la sécularisation se trouve posé là de façon nouvelle, qui ne peut laisser personne indifférent. On doit noter d'abord la précision de l'analyse. C'est un aspect bien déterminé du phénomène de la sécularisation qui est considéré ici : l'organisation politique du monde et plus précisément encore la clef de voûte de cette organisation, l'État. Par ailleurs, cet objet bien précis se trouve situé dans la perspective la plus vaste possible, celle de l'histoire des religions dans toute son extension, depuis les religions primitives. C'est donc tout le cycle de la religion qui se trouve présenté depuis ses origines dans la pensée sauvage jusqu'à sa fin marquée par l'époque moderne. Du point de vue épistémologique aussi, l'auteur prend quelques distances par rapport aux travaux plus positifs et restreints, caractéristiques des sciences de la religion aujourd'hui. Il entend renouer avec les grandes intuitions des pionniers comme Émile Durkheim et Max Weber. C'est même à ce dernier qu'il emprunte l'expression « désenchantement du monde », en la reprenant d'ailleurs dans un sens beaucoup plus large³.

Mais l'ouvrage comporte encore une autre particularité, qui constitue à mon avis sa grande originalité, de même que son grand intérêt pour nous théologiens. C'est que la théologie est fortement mise à contribution dans les analyses de cet ouvrage. Voilà qui est nouveau et surprenant. Car les sciences de la religion, dans les milieux francophones surtout, se sont constituées comme à distance de la théologie, et même le plus souvent contre la théologie. Quant à la théologie, elle a elle-même longtemps considéré avec méfiance les sciences humaines de la religion, en y voyant une autre manifestation de l'athéisme moderne. Cette époque est heureusement révolue. Depuis quelque temps déjà, les théologiens ont appris quel profit ils pouvaient tirer des sciences de la religion. Ils ont tenté de les apprivoiser et les ont utilisées dans leurs travaux quand il leur semblait opportun de le faire. Mais la sympathie de leurs collègues des sciences de la religion ne fut pas acquise pour autant. Car on leur a reproché alors

3. *Ibid.*, pp. I-II.

de faire des sciences humaines les nouvelles servantes de la théologie, de ne pas respecter leur autonomie. J'ai souvent moi-même répondu à ce reproche en faisant valoir la théorie des sciences auxiliaires. Une discipline comme la philologie peut fort bien être cultivée pour elle-même dans un secteur de l'université, le département des lettres par exemple, et servir tout simplement d'instrument dans un autre domaine, dans le département d'histoire par exemple. J'en concluais donc qu'il n'en tenait qu'aux collègues de sciences humaines d'utiliser eux-mêmes la théologie comme science auxiliaire dans leurs travaux. J'avoue cependant que je ne voyait pas trop alors quand ni comment cela pourrait se faire.

Or voilà précisément ce qu'à mon grand étonnement j'ai trouvé dans l'ouvrage de Marcel Gauchet : la théologie s'y trouve vraiment mise à contribution. L'auteur s'en sert pour expliquer la signification du christianisme dans l'histoire des religions. Et j'entends par là deux choses bien précises. D'abord, Gauchet fait vraiment de la théologie dans cet ouvrage. Dans plusieurs des meilleures pages du volume, il lui arrive de se situer directement à l'intérieur de la foi chrétienne pour en dégager la signification profonde. On trouve là certaines intuitions sur le sens de l'Incarnation et de l'Église, qui mériteraient d'être retenues et élaborées par les théologiens. Mais il est tout aussi important de reconnaître que la théologie se trouve ici mise à contribution comme discipline auxiliaire, c'est-à-dire qu'elle se trouve située dans un projet plus vaste qui est lui-même d'ordre historique et non pas théologique.

Ce grand projet d'histoire des religions, et la méthodologie qu'il met en œuvre, Gauchet sent le besoin de le défendre contre certains collègues qui ne manqueront pas de lui reprocher son caractère théorique, philosophique et même « théologique » au sens le plus abject du terme. Il le fait de façon convaincante, croyons-nous, en montrant la nécessité de prendre quelque altitude par rapport aux recherches positives, à ras de terre, où chacun travaille dans un enclos d'autant mieux défendu que les limites en sont plus étroites. Il importe parfois de redresser la tête et de se situer dans un horizon plus vaste, pour mieux voir le sens de tout cela. Mais alors, ce sens global de la religion et de son histoire si complexe ne sera pas donné par la simple juxtaposition des résultats de la recherche qui s'effectue de la même façon dans les enclos avoisinants. C'est une recherche d'un autre type, plus fondamentale, qui doit alors être mise en œuvre. Il s'agit plutôt cette fois de dégager les grandes structures, les structures fondamentales, sous-jacentes au développement de l'histoire de la religion. En

langage kantien, on pourrait dire qu'il s'agit de dégager les catégories fondamentales de la fonction religieuse au cours de son évolution⁴.

On voit dès lors la pertinence et la signification d'une réaction théologique à l'ouvrage de Marcel Gauchet. La théologie dans ce cas ne vient pas se surimposer au texte, en intervenant comme une intruse, car elle se trouve déjà dans le texte de Gauchet. Il s'agit donc pour nous d'élaborer et de discuter une ligne de pensée déjà présente dans l'œuvre. Et l'on peut déjà prévoir que cela devra se faire surtout de deux façons. Il faudra d'abord identifier et discuter le type de théologie utilisé par l'auteur. Car on sait qu'il y a divers types de théologie caractérisés par leurs options fondamentales. Il faudra surtout poursuivre la réflexion théologique de l'auteur pour la mener jusqu'à ses ultimes conséquences, tout spécialement en ce qui concerne l'avenir du christianisme. Car dans cet ouvrage, la dimension théologique intervient à un point précis du parcours pour être ensuite relayée par une analyse politique de la société moderne. Cette façon de procéder est bien légitime dans un travail d'histoire de la religion qui ne fait intervenir la théologie que pour un service bien précis et ponctuel. Mais rien n'empêche le théologien de poursuivre jusqu'au bout la ligne de pensée ainsi interrompue^{4a}.

Je tenterai de donner un aperçu général de la pensée de l'auteur, en présentant une version abrégée de sa thèse, qu'on peut structurer autour de certains points culminants de l'histoire religieuse de l'humanité : d'abord la religion des peuples « sauvages » d'avant l'État ; puis, vers 3000 A.C. approximativement, l'avènement de l'État et sa signification religieuse ; ensuite, les grandes transformations religieuses qui s'accomplissent à partir de la période axiale (circa 800 A.C.) jusqu'à l'ère chrétienne, enfin, la période moderne, à partir de 1700 environ, caractérisée elle-même par la sortie de la religion et la fin de la religion.

2. La période d'avant l'État : la religion à l'état pur

L'originalité de l'ouvrage, on le voit, est d'élargir les perspectives pour juger de la situation présente et de l'avenir de la religion. Le point de référence en ce domaine est habituellement l'époque des

4. *Ibid.*, pp. XX-XXIII.

4a. Mes réactions critiques interviendront à chaque étape de l'exposé. À l'intérieur de chaque point, des astérisques marqueront le passage de l'exposé à la critique. Ceux qui préfèrent lire d'abord un exposé continu de la thèse de Gauchet pourront ainsi le faire aisément, en ne retenant que la première partie de chaque point.

« grandes religions » avec leurs formations théoriques et pratiques bien structurées. Mais c'est déjà là, d'après notre auteur, l'effet d'une évolution religieuse ; et cette évolution s'effectue alors non pas dans le sens d'une croissance du pouvoir et de l'importance de la religion, mais plutôt dans le sens contraire d'une diminution et d'une réduction de son pouvoir. En somme, la formation des grandes religions va déjà dans le sens d'une sortie de la religion ; elle prépare déjà la fin de la religion. Si l'on veut connaître la religion dans toute sa vigueur et sa signification, la religion à l'état pur, il faut donc remonter encore plus haut, jusqu'à la religion des peuples sauvages.

De prime abord, celle-ci peut sembler une réalité bien confuse, à cause de l'imprécision de ses représentations du divin. Et l'on sera porté à croire qu'il s'agit d'un phénomène en émergence, qui n'atteindra sa pleine actualisation qu'à l'époque des grandes religions. Les religions primitives marqueraient donc l'enfance de la religion, la religion en devenir, à l'état imparfait. Mais c'est là, d'après Gauchet, l'effet d'une fausse perspective. On juge alors les religions d'après leurs éléments propres, d'après leur structure interne, plus ou moins évoluée, plus ou moins bien organisée. Or le vrai sens de la religion se trouve ailleurs. Il ne consiste pas essentiellement dans le rapport au divin, mais dans le rapport au social. Les peuples les plus religieux ne sont pas ceux qui ont de Dieu les idées les plus pures, ou qui le servent avec le culte le plus spirituel ; ce sont plutôt ceux dont la vie sociale est la plus imprégnée de religion, la plus déterminée par la dimension religieuse. Et c'est là sans aucun doute le fait des peuples sauvages. C'est donc là aussi qu'il faut chercher à comprendre la religion dans sa véritable signification⁵.

On le voit, Gauchet propose ici une définition fonctionnelle de la religion : la religion est fonction du social, fonction du politique. Son rôle consiste précisément à fonder l'ordre social et politique. On devra donc distinguer différents types de religion d'après les différentes façons selon lesquelles la religion se retrouve au fondement des sociétés. Et c'est par là aussi qu'il faudra juger de l'importance et de la vitalité des religions.

Ainsi, « si l'on tient qu'au centre du fait religieux il y a la thèse en acte que ce qui cause et justifie la sphère visible où évoluent les hommes est à l'extérieur de cette sphère, alors force est bien d'admettre que c'est chez les sauvages qu'elle a son expression la plus achevée, sa traduction et son application les plus exhaustives »⁶. Dans ces

5. *Ibid.*, pp. 21-22 ; cf. pp. 26-27.

6. *Ibid.*, p. 27.

sociétés primitives, en effet, tout l'ordre du monde, incluant tout l'ordre social, est reçu comme venant d'ailleurs : « Nous ne sommes pour rien dans ce qui est. Notre manière de vivre, nos règles, nos usages, ce que nous savons, c'est à d'autres que nous les devons, ce sont des êtres d'une autre nature que nous, des Ancêtres, des Héros, des Dieux, qui les ont établis ou instaurés. Nous ne faisons que les suivre, les imiter ou répéter ce qu'ils nous ont appris »⁷. En somme, toute l'organisation du monde et de la société dépend d'un acte instaurateur qui remonte lui-même à des temps immémoriaux, à un passé mythique qui échappe totalement à l'emprise des humains. L'ordre cosmique et social est donc totalement donné et totalement reçu, sans qu'on puisse rien y faire ni rien changer. Les choses se sont toujours faites comme cela et elles se feront toujours ainsi : telle est la règle de l'immuabilité caractéristique des religions primitives. Gauchet peut donc conclure : « La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division du temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence »⁸.

On peut dès lors définir plus précisément en quoi consiste l'attitude spécifiquement religieuse. On le fera en référence à une structure fondamentale de l'existence humaine dans son expérience du monde environnant, monde social aussi bien que cosmique. D'une part ce monde a toujours été là : il nous a précédé, il nous a reçu en son sein ; et nous l'avons reçu nous-mêmes comme déjà fait, comme donné, comme objet. Mais d'autre part, tout autant que cette expérience du passé, nous faisons aussi devant le monde l'expérience de l'avenir. Car nous pouvons aussi concevoir le monde comme une masse de possibilités, comme une matière à transformer, comme un appel à l'action. Devant le monde objectif, nous prenons alors conscience de nous-mêmes comme sujets : « nous sommes jetés dans le monde comme des êtres-source pour lesquels il n'y a rien *avant*, et c'est en cela que nous sommes des êtres d'*action* qui ne peuvent pas ne pas se changer et changer ce qui les entoure »⁹. Voilà donc deux attitudes bien caractérisées entre lesquelles oscille l'histoire de l'humanité. Celle-ci débute par une attitude de pure passivité où tout est donné et reçu, et elle tend de plus en plus vers une attitude pleinement active

7. *Ibid.*, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 15.

9. *Ibid.*, pp. XII-XIII.

où l'on prend résolument le parti de l'antériorité du sujet et de son activité créatrice¹⁰. Or c'est la première attitude, purement passive, qui est l'attitude typiquement religieuse. Il faut donc en conclure que l'histoire humaine prend son départ en plein dans la religion, pour en sortir peu à peu et en arriver finalement à une époque qui n'est tout simplement plus religieuse. Tel est le sens général de la thèse de Gauchet.

*
* *

Il faut reconnaître chez notre auteur une transparence qu'on trouve rarement chez les historiens de la religion. Dans ce domaine, on a habituellement la prudence de couvrir d'un épais brouillard son point de départ, c'est-à-dire sa conception de la religion et les présupposés de cette conception. Or voilà justement ce que Gauchet montre bien clairement dès le début de sa démarche. Mais il fait voir aussi par là certaines options bien déterminées. Au simple niveau anthropologique d'abord, il conçoit l'évolution de l'humanité comme un éloignement de plus en plus marqué par rapport à une attitude originelle purement passive. Mais on pourrait fort bien voir les choses autrement. On peut concevoir ces deux attitudes, passive et active, face au monde comme étant reliées entre elles par mode de polarité, comme une structure existentielle donc. L'idéal du développement humain ne consisterait pas alors dans une attitude purement active, mais dans une attitude équilibrée où les deux pôles se maintiennent en tension ; il y aura là sans doute une certaine oscillation d'un pôle à l'autre, mais sans que se produise une rupture totale entre les pôles.

Il s'ensuit une conséquence importante quant à la notion de religion. Gauchet définit la religion exclusivement par l'attitude passive, par l'orientation vers le passé. Mais encore là une autre option demeure possible. On peut fort bien concevoir la religion comme incluant les deux pôles de l'attitude passive et active, du passé et de l'avenir. La dimension religieuse de l'expérience humaine consisterait alors précisément dans l'aspect transcendant de l'un et l'autre pôle. La religion pourrait donc se définir par l'avenir absolu tout autant que par le passé absolu. Elle comporterait elle-même une double dimension, protologique et eschatologique, sacerdotale et prophétique. Quand Gauchet parle des deux pôles de l'expérience du temps, le « toujours déjà là qui nous réduit à rien » et le « jamais encore advenu qui nous projette

10. *Ibid.*, p. XIII.

dans la libre ouverture d'un faire »¹¹, il utilise un langage à fortes harmoniques théologiques, qui évoque le « déjà-là » et le « pas-encore » de l'eschatologie chrétienne. Ce que nous proposons ici, c'est de considérer ces deux termes du « toujours-déjà-là » et du « jamais-encore-advenu » comme les deux pôles fondamentaux de l'expérience religieuse.

Cette première polarité ne suffit pas cependant pour définir la religion telle que nous l'entendons. Car on pourrait comprendre que « pas-encore » est attendu et reçu de façon passive tout comme le « déjà-là ». Il faut donc préciser la première polarité par une seconde, celle de l'attitude passive et active ; il faut dire que la tension vers le « pas-encore », l'ouverture à l'avenir, est principe de liberté et d'activité créatrice, qu'elle constitue le principe prophétique de la religion. Voilà précisément où nous nous séparons de Gauchet. Lui-même ne voit dans la religion qu'une attitude essentiellement archaïque et répressive : une attitude exclusivement tournée vers un passé à conserver, une attitude fondamentalement répressive par rapport à la tendance humaine la plus spécifique, celle de refuser le monde tel qu'il nous est donné, celle de travailler à sa transformation¹². De toute évidence, Gauchet rejoint ici la critique marxiste de la religion. À cet égard, il est fort intéressant de constater que c'est précisément dans le dialogue avec les marxistes que les théologiens ont été amenés à souligner cette dimension eschatologique et prophétique de la religion¹³. Plus intéressant encore est le fait qu'un grand philosophe marxiste, Ernst Bloch, ait lui-même reconnu la valeur eschatologique et prophétique du judéo-christianisme, qu'il a appelée « le principe espérance ». On sait que Jürgen Moltmann se réclame de Bloch dans sa théologie de l'espérance¹⁴. On sait aussi que c'est de la même tendance prophétique que relèvent les nouveaux courants théologiques des dernières décennies : théologies politiques et théologies de la libération.

À vrai dire, cela ne va pas contre la thèse de Gauchet, tout au contraire. Car lui-même montre de façon nouvelle et précise cette dimension prophétique introduite par le judéo-christianisme. C'est même là-dessus que l'apport de la théologie est le plus sensible dans son ouvrage. La question se pose alors cependant plus aiguë que jamais :

11. *Ibid.*, p. XII.

12. *Ibid.*, pp. 10-11.

13. Cf. KARL RAHNER, « Le christianisme comme religion de l'avenir absolu », dans *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg*, Paris, Mame, 1968, pp. 219-235.

14. Cf. JÜRGEN MOLTSMANN, « Introduction à la théologie de l'espérance », dans *Études Théologiques et Religieuses* 46 (1971) pp. 402-408.

est-ce que ce développement qu'apporte le christianisme constitue une évolution hors de la religion, une sortie de la religion, comme le pense Gauchet? Ne serait-ce pas plutôt le développement d'une dimension interne de la religion, et par conséquent le développement d'un type spécial de religion, comme nous venons de le suggérer?

3. *L'avènement de l'État et sa signification religieuse*

Laissons pour l'instant cette question ouverte, et revenons à l'analyse historique de Gauchet. La deuxième étape que nous abordons maintenant est celle de la révolution politique. Gauchet la définit bien précisément par l'instauration de l'État, conçu lui-même comme pouvoir séparé, grâce auquel la société a prise active sur elle-même¹⁵. Avec l'avènement de l'État, les sociétés humaines entrent à proprement parler dans le mouvement de l'histoire, pour autant qu'elles sont munies désormais d'un dispositif de changement : « *Imposer un ordre, fût-ce au nom de son intangible légitimité, c'est en fait si sourdement, si subrepticement que ce soit, le changer, tant du point de vue de ceux qui le subissent que du point de vue de ceux qui l'appliquent. C'est le faire insensiblement passer du registre de l'ordre reçu au registre de l'ordre voulu* »¹⁶. Voilà bien en effet la grande différence qui distingue les deux types de sociétés. Les sociétés sauvages sont littéralement des peuples « sans roi ni loi », comme on le disait autrefois avec mépris des peuples barbares¹⁷. Car il n'y aurait pas à proprement parler chez eux de « gouvernement », au sens actuel du pouvoir politique de l'État; il n'y aurait donc pas non plus de législation politique au sens strict, pas de promulgation de lois ordonnant et réordonnant le système social. L'ordre social serait alors tout simplement reçu, avec l'ordre cosmique, d'un passé immémorial, d'un passé mythique, totalement hors de prise, qu'on peut seulement rappeler et réactualiser dans le rite, qu'on ne peut jamais, en principe du moins, modifier substantiellement. C'est là toute la différence avec les sociétés civilisées, qui sont elles-mêmes caractérisées par la présence du pouvoir étatique, quelle que soit sa forme concrète. On a peine à s'imaginer qu'il n'en fut pas toujours ainsi, puisque l'institution étatique remonte bien à 3000 ans A.C. Mais c'est là une période relativement brève de l'aventure humaine par rapport aux dizaines de millénaires où le monde fut ordonné d'après le principe de l'origine mythique, où son

15. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. XVI.

16. *Ibid.*, p. 31.

17. *Ibid.*, pp. X-XI.

fondement divin demeurerait inaccessible, perdu dans la nuit des temps¹⁸.

On pourrait immédiatement soulever ici deux questions. La première est d'ordre plus positif : sur quelles sources historiques s'appuie l'auteur dans sa description des sociétés d'avant l'État ? Il faut bien avouer que les références ne sont pas plus nombreuses ici que dans la suite de l'ouvrage. Gauchet présuppose la documentation sur les faits ; tout son effort en est un de réflexion sur la structure des phénomènes et sur le sens de leur évolution. Il nous renvoie ici à deux de ses propres études sur la religion primitive¹⁹. Les spécialistes en histoire des religions pourront juger eux-mêmes de l'exactitude des faits. Ce qui nous intéresse davantage comme théologiens, c'est le type de religion qui se trouve ainsi dégagé. Il se pourrait, en effet, que le type pur de la religion d'avant l'État soit lui-même aussi mythique que l'origine mythique par laquelle on prétend le définir. Mais ce qui importe pour nous, et sans doute pour l'auteur lui-même, c'est de reconnaître ce type différent de religion pour pouvoir ainsi mieux apprécier la signification et l'orientation de l'autre type que représentent les grandes religions.

D'où la seconde question, qui est pour nous la principale : quel est le sens religieux de cette évolution qui va des sociétés sauvages aux sociétés dotées d'un pouvoir politique ? Il s'agit, comme on a vu, d'un passage « du registre de l'ordre *reçu* au registre de l'ordre *voulu* »²⁰. On pourrait dès lors être tenté d'interpréter cette évolution comme le passage d'une attitude simplement religieuse à une attitude simplement politique, « entendue comme prise active de la société sur elle-même au travers d'un pouvoir séparé »²¹. Mais ce serait là une conclusion prématurée. L'évolution se fait sans doute en direction de l'autonomie politique et de l'autonomie rationnelle sous toutes ses formes, mais il s'agit bien ici d'une évolution qui s'accomplit à l'intérieur même de la religion, d'une évolution de la religion elle-même. Ce n'est certes pas le moindre mérite de Gauchet d'avoir renversé le schéma beaucoup trop simple des oppositions entre foi religieuse et

18. *Ibid.*, p. 29.

19. M. GAUCHET, « Politique et société : la leçon des sauvages », dans *Textures* nn. 10-11 (1975) pp. 57-86 et nn. 12-13 (1975) pp. 67-105 ; « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », dans *Libre* n° 2 (1977) pp. 5-43. Nous n'avons pas eu en mains ces deux études, auxquelles nous référons ici d'après *Le désenchantement du monde*, p. XXI, note 1.

20. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 31.

21. *Ibid.*, p. XVI.

raison critique. Si l'on ne remonte pas plus haut que les Lumières, il pourra sembler en effet que ces deux principes antagonistes sont en lutte depuis toujours, que la religion a dominé dans toute l'Antiquité et le Moyen Âge pour enfin céder la place à la raison à l'époque moderne. Mais si l'on élargit les perspectives aux dimensions de toute l'histoire des religions, il apparaîtra clairement que l'autonomie rationnelle procède de la religion, qu'elle résulte directement d'une évolution de la religion, d'un déplacement du sacré religieux²². Voilà ce qu'il faut montrer maintenant à la suite de notre auteur : comment la naissance de l'État signifie bien un important déplacement du sacré à l'intérieur de la religion.

On revient alors à l'instauration de l'État, et l'on poursuit plus loin l'analyse en notant que l'État introduit une division dans le tissu social, celle des gouvernants et des gouvernés, des dominants et des dominés. Avec Gauchet, on peut parler désormais de « division politique » et de « domination politique ». Mais cette dimension politique de la société ne s'actualise pas en dehors de la religion. Elle revêt elle-même une signification religieuse, que Gauchet exprime fort bien en montrant que la ligne de démarcation est celle qui sépare le divin de l'humain : les dominants sont du côté des dieux ; les dominés sont de simples humains. Il y a donc un déplacement du sacré directement parallèle au déplacement du pouvoir. Le pouvoir divin, source instauratrice et vivifiante de l'ordre collectif, était autrefois placé à l'origine mythique du monde, de sorte que la transcendance de l'Autre religieux était celle de l'origine inaccessible. Avec l'avènement de l'État, ce même pouvoir divin, cette même altérité religieuse s'installe maintenant au cœur même de la collectivité humaine. Les détenteurs du pouvoir sont investis de privilèges divins, qu'ils soient incarnations du divin ou simples représentants, porte-parole des dieux. L'ordre social, aussi bien que l'ordre cosmique, repose toujours sur un fondement divin. Mais ce fondement était autrefois relégué au passé le plus lointain et inaccessible, celui de l'origine première, tandis qu'il se trouve maintenant présent parmi les hommes, parce que représenté par et dans le pouvoir politique²³.

*

* *

22. *Ibid.*, p. 71.

23. *Ibid.*, pp. 29-30.

Il pourrait être utile d'apporter ici, par mode de commentaire, une légère précision à l'exposé de l'auteur. On pourrait être porté à comprendre en effet que, dans la période d'avant l'État, l'Autre religieux étant situé dans le passé lointain des origines, rien de présent n'avait valeur religieuse. Or c'est plutôt le contraire qui est vrai ; il faut plutôt dire que tout alors, dans la société comme dans le monde, a valeur sacrée. Tout est sacré parce que tout porte la marque de l'origine divine, parce que tout subsiste encore maintenant tel qu'il a été posé dès l'origine par la source divine. C'est donc l'avènement de l'État qui introduirait dans le monde la première rupture religieuse, la première dichotomie du sacré et du profane. Gauchet introduit encore ici une voie nouvelle en histoire de la religion. Depuis l'époque des Lumières, on parlait de la culture profane et l'on concevait la religion comme un ajout venant de l'extérieur, imposé de façon hétéronome, ou encore tout simplement comme l'état d'enfance de la culture. Or notre auteur conçoit bien la religion comme l'état premier de la culture humaine ; et la culture séculière en procède par une évolution de la religion elle-même, suite à certains déplacements dans la structure même de la religion. On rejoint par là l'idée communément reçue aujourd'hui d'un état primitif totalement sacré, auquel succède une autre étape, celle où le sacré se distingue du profane, et la religion, de la culture. L'originalité de Gauchet consiste ici à appliquer ce schéma au cas bien particulier et précis des rapports entre religion et politique. Il fait voir ainsi comment religion et politique se conditionnent mutuellement dans leur évolution. La naissance de l'État ne peut être considérée simplement comme l'émergence du politique hors de la sphère religieuse, car il s'agit tout aussi bien d'une évolution de la religion elle-même. On pourrait dire en somme qu'avec l'avènement de l'État, la religion prend figure politique en s'exprimant par la dichotomie « dominants-dominés », tandis que la politique apparaît elle-même sous une figure religieuse, puisque la division entre gouvernants et gouvernés prend la signification religieuse de la dichotomie « sacré-profane ».

4. La période axiale : la révolution de la transcendance

L'avènement de l'État comporte donc une signification religieuse pour autant qu'il implique un déplacement du sacré, une première dichotomie du sacré et du profane à l'intérieur de la société. Cette révolution de principe dans la structure religieuse ne produira cependant tous ses effets que beaucoup plus tard, dans le millénaire précédant l'ère chrétienne, entre 800 et 200 A.C. approximativement. C'est

ce que Gauchet appelle ici « la période axiale », d'après l'expression de Karl Jaspers, qui indique bien une césure capitale dans l'histoire des religions²⁴.

Or cette révolution religieuse de la période axiale consiste essentiellement dans une révolution de la transcendance. C'est la dichotomie entre l'ici-bas et l'au-delà, qui apparaît sous différentes formes, dans la pensée philosophique aussi bien que dans la symbolique religieuse, et qui est en rapport direct avec la rupture instaurée par l'État au cœur du tissu social. Cette première rupture d'ordre politique s'étend maintenant aux dimensions du cosmos et de l'être universel ; elle prend une signification ontologique. Il s'agit maintenant d'une rupture qui s'instaure au cœur même de l'être, en provoquant un dualisme ontologique. Les expressions religieuses de ce dualisme nous sont bien connues : c'est la dichotomie du ciel et de la terre, du surnaturel et du naturel, du divin et de l'humain. Mais il faut aussi ramener à cette même révolution d'autres expressions plus spéculatives et philosophiques du même dualisme, par exemple la distinction entre le monde intelligible et le monde sensible, ou encore entre le monde de la réalité authentique et le monde de l'illusion²⁵.

On doit reconnaître en tout cela la même transformation dans la conception de l'Autre transcendant. Il y a passage d'un modèle temporel à un modèle spatial de la transcendance. Dans le premier cas, le modèle des origines, l'Autre fondateur est à tout jamais perdu dans un passé primordial inaccessible. Dans la symbolique des grandes religions au contraire, le principe divin est rendu présent ; il fait partie du même univers, lequel se trouve par là divisé en ciel et terre. Même si l'on peut alors parler de deux mondes, le monde surnaturel et le monde naturel, il reste que ces deux mondes sont comme superposés et qu'ils co-existent. Voilà ce que nous appelons ici le modèle spatial de la transcendance²⁶.

Il faut mentionner encore un autre aspect important de cette même transformation dans la conception religieuse : c'est la subjectivation du principe divin. Le principe fondateur n'est plus diffracté dans la multiplicité des représentations mythiques ; il est clairement identifié dans une figure divine transcendante, qui prend tous les traits d'un sujet personnel tout-puissant. Le monothéisme est donc une formation religieuse type de la période axiale : « le paradoxe étant ici que

24. *Ibid.*, p. 42 ; cf. KARL JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954.

25. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, pp. 42-46.

26. *Ibid.*, pp. XV et 54.

l'avènement de la thématique de l'Un va dans le sens de la transcendance et de la dualité ontologique, alors que l'ancienne économie du multiple est la condition et la clé de la représentation d'un seul monde »²⁷. Deux idées religieuses sont la conséquence immédiate de cette personnification du divin : l'idée de création et celle de révélation. Avec l'avènement du Dieu créateur, le cours du monde n'est plus soumis à la loi inexorable des origines. Il procède immédiatement de la volonté toute-puissante du créateur, qui veille continuellement sur son destin. Cela suppose en Dieu une intention créatrice, un plan divin sur la création. Et c'est ici qu'intervient l'idée de révélation, qui signifie elle-même un Dieu personnel communiquant aux hommes ses desseins sur le monde²⁸.

Gauchet peut donc ici immédiatement conclure, dans le sens de sa thèse principale, que la révolution religieuse de la période axiale, bien qu'elle semble de prime abord accentuer la transcendance du principe divin et partant la soumission de la créature, va plutôt en fait dans le sens contraire de la libération et de l'autonomie humaine : « D'extériorité vraie, et partant d'obéissance complète, il n'est que par la division entre un passé-source et un présent-copie. Quand l'extériorité religieuse devient spatiale, sous les traits d'un Dieu-sujet gouvernant le monde au présent, loin de s'approfondir, elle se relativise : avec ce dieu-là, il y a communication possible, interprétation de ses décrets, négociation sur l'application de ses lois »²⁹. Voilà bien en effet ce qu'implique l'idée de révélation. Elle présuppose sans doute que Dieu dépasse infiniment la mesure de notre intellect humain et qu'on ne pourra jamais le tirer hors de son mystère. Mais elle implique tout aussi bien « que le suprême fondement, tel que Dieu en son infinie bonté nous l'a donné à entrevoir, est par essence accessible à l'intellect humain, très partiellement peut-être, mais dans sa texture intime »³⁰. Il en va de même pour l'idée de création qui, en posant un sujet divin transcendant comme origine, constitue par le fait même un monde purement objectif et pleinement autonome, expurgé de toute divinité, de tout élément sacré³¹.

Mais l'affirmation du Dieu transcendant ne fait pas que libérer le monde et favoriser l'autonomie humaine. Elle produit aussi un effet critique sur l'ordre social établi. Gauchet montre fort bien comment

27. *Ibid.*, pp. 45-46.

28. *Ibid.*, pp. 54-55, 59-61.

29. *Ibid.*, p. XV.

30. *Ibid.*, p. 60; cf. pp. 55-56.

31. *Ibid.*, pp. 56-57; cf. pp. 74-75.

il faut dépasser ici l'image de la religion comme « instrument de légitimation ». Sans doute, cette fonction de légitimation demeure-t-elle ; on se réclame toujours du principe divin pour justifier l'ordre établi. Le roi est consacré et il règne au nom de Dieu. Mais avec la révolution religieuse de la transcendance quelque chose de nouveau s'est introduit, qui implique le principe de la révolution sociale. Car l'écart même de la transcendance a creusé la différence entre l'idéal et la réalité, entre le devoir-être et l'être. Et grâce à cette transcendance des valeurs un jugement critique est désormais possible sur l'ordre social. Même si la coutume établie se réclame de Dieu, il n'y a plus désormais pure identité entre la loi de la cité et la loi divine, de sorte qu'il devient possible de contester la première au nom de la seconde³².

Or cette critique de l'ordre établi comporte elle-même un aspect révolutionnaire ; elle est principe de transformation sociale. L'ordre de la nature et de la société n'est plus simplement reçu de Dieu pour être maintenu tel quel, car il n'est plus simplement identifié à sa source divine. L'écart de la transcendance divine permet l'écart du jugement face à ce qui est ; il rend aussi possible la liberté de l'action face à ce même donné naturel et social. L'homme n'est plus simplement un élément de cet ordre ; il est devenu l'intendant de la création. Il est désormais « maître et possesseur de la nature » ; et l'on pourrait tout aussi bien dire « maître et régulateur de sa propre société ». On entrevoit déjà les perspectives nouvelles ouvertes par là dans le sens de la technologie et de la démocratie modernes³³.

La thèse d'Alexandre Ganoczy sur « Homme créateur, Dieu Créateur » prend elle-même dans ce contexte un relief nouveau. Ganoczy a bien noté, en effet, qu'à l'époque moderne les termes de « création » et de « créativité » sont passés d'une signification religieuse à une signification anthropologique. Ce ne sont plus les attributs exclusifs de Dieu ; ils sont devenus les caractéristiques de l'activité humaine dans ses efforts de libération et de construction du monde³⁴. Avec Gauthier, on peut maintenant voir plus clair et pousser plus loin le sens de cette thèse. Ce passage de « Dieu créateur » à « l'homme créateur » n'est pas une perversion de la modernité. Il s'inscrit tout au contraire dans la dynamique même de l'affirmation religieuse du Dieu créateur. Car l'écart de transcendance qu'introduit la notion religieuse de

32. *Ibid.*, pp. 49-53.

33. *Ibid.*, pp. 81-83.

34. ALEXANDRE GANOCZY, *Homme créateur, Dieu Créateur*, Paris, Éditions du Cerf, 1979 ; cf. J. RICHARD, « Un nouvel essai théologique sur la création », *Laval théologique et philosophique* 38 (1982) pp. 77-80.

création divine ouvre précisément l'espace d'une activité humaine autonome, d'une authentique créativité humaine.

Il faut cependant faire encore ici un pas de plus en compagnie de notre auteur, et passer de l'idée de création à celle du salut. L'espérance du salut intervient en effet dès que, grâce au même écart de la transcendance, apparaît la conscience du mal, la conscience que notre monde n'est pas ce qu'il devrait être. Différentes solutions sont possibles. La distinction clairement perçue des deux mondes peut favoriser la fuite dans l'autre monde, celui de la réalité vraie, la seule véritable patrie de l'homme. L'idée du salut n'a alors aucun effet transformateur sur la société d'ici-bas, qui est elle-même laissée à son mal et délaissée. Mais la réalité de l'autre monde peut aussi être investie contre celui-ci. La foi religieuse devient alors ferment de transformation du monde. Encore là cependant, deux possibilités. La religion peut être non seulement l'inspiration mais aussi la règle et le terme de la révolution, comme on voit aujourd'hui dans certaines parties de l'Islam. Il s'agit alors d'une révolution typiquement théocratique, qui atteint vite ses limites pour se fixer dans le conservatisme. Une autre voie reste cependant ouverte, celle où la religion fournit l'inspiration et le dynamisme de la transformation sociale, sans déterminer elle-même les règles et objectifs du processus. Et telle est bien la vraie logique d'une religion de la transcendance, car le principe même de la transcendance infinie s'oppose à toute fixation du processus, à toute position d'une limite absolue³⁵.

*
* *

On s'oriente déjà par là en direction du christianisme. Mais avant de franchir cette nouvelle étape, il importe de faire une brève halte pour réfléchir sur ce dernier parcours et vérifier le sens que lui donne Gauchet. Il s'agit essentiellement des grandes religions du monde, telles qu'elles apparaissent dans le millénaire avant notre ère. Gauchet les définit lui-même comme religions de la transcendance. Il faut donc examiner de plus près ici ce terme de « transcendance », qui appelle lui-même directement son corrélat, l'immanence.

Je commence par une subtilité du texte, dont je n'ai pas encore rendu compte. Pour distinguer la religion primitive et la religion de

35. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, pp. 92-95. Je schématise ici un peu différemment de l'auteur, mais dans le même sens que lui.

la transcendance, j'ai parlé de transcendance temporelle et de transcendance spatiale. Mais Gauchet distingue plutôt deux types d'extériorité : « D'extériorité vraie, et partant d'obéissance complète, il n'est que par la division entre un passé-source et un présent-copie. Quand l'extériorité religieuse devient spatiale, sous les traits d'un dieu-sujet gouvernant le monde au présent, loin de s'approfondir, elle se relativise »³⁶. Or la suite du texte montre bien que seul le second type d'extériorité est nommé transcendance, tandis que le premier est identifié à l'immanence : « Lors du passage de l'immanence à la transcendance, il y a changement de temps : il y a, très précisément, saut du *passé* au *présent*. Aussi bien pourrait-on parler d'un changement d'élément, du passage d'une extériorité temporelle à une extériorité spatiale »³⁷. Ainsi, le passage des religions primitives aux grandes religions serait à concevoir comme un passage de l'immanence à la transcendance. Mais on pourrait fort bien voir les choses autrement, et penser ce même passage comme étant celui d'un type de transcendance à un autre. Le pôle de l'immanence se retrouverait alors aux deux termes de l'évolution, de sorte que les deux types de religion se distingueraient plutôt par la prédominance d'un pôle, celui de l'immanence ou de celui de la transcendance, ou encore par un rapport différent entre les deux pôles.

Gauchet cependant ajoute encore à l'opposition des deux types en disant que le fondement divin est représenté de façon impersonnelle dans le premier cas, alors qu'il se trouve personnifié dans le second. Dans la religion des origines, en effet, « le maintien strict de l'unité de ce monde et de son autre implique alors l'impersonnalité radicale de cet autre », tandis que dans la religion de la transcendance, « l'autre devient absolument autre à ce monde, en tant que personnification de l'infini »³⁸. Finalement, la ligne de partage entre les deux types de religion sera celle qui sépare « impersonnalité immanente » et « subjectivisme transcendant »³⁹. Encore ici donc, un type de religion serait caractérisé par le pôle de la participation du fini à l'infini, ce qui implique l'immanence de l'infini dans le fini, tandis que l'autre serait plutôt déterminé par le pôle de l'individualisation ou de la personnification du divin, ce qui accentue la différence, la transcendance par rapport à la personne humaine. Cette typologie est valable, à condition toutefois qu'elle ne soit pas exclusive d'un pôle ou l'autre.

36. *Ibid.*, p. XV.

37. *Ibid.*, p. 54.

38. *Ibid.*, p. 48.

39. *Ibid.*, p. 49.

Ainsi, l'actualisation du pôle de la participation et de l'immanence dans les grandes religions ne devrait pas être considérée comme une régression au stade des religions primitives. Ce pourrait être tout simplement la réactualisation d'un pôle présent au moins implicitement dans toute expérience religieuse, sans lequel il n'y a plus d'expérience religieuse, plus de religion.

On a utilisé ici les termes plutôt philosophiques d'immanence et de transcendance, de participation et d'individualisation. Si l'on voulait maintenant parler de langage plus commun de la phénoménologie religieuse, on pourrait tout aussi bien caractériser ces deux types comme celui de la religion sacerdotale et celui de la religion prophétique. La religion sacerdotale se caractérise précisément par son sens du sacré diffus en toutes choses, et elle se caractérise aussi par son culte de la loi religieuse par le maintien de l'ordre sacré établi. Par contre, la religion prophétique est essentiellement protestataire. Et c'est au nom de la révélation, en référence constante à la Parole de Dieu, qu'elle effectue sa contestation. Il ne fait donc pas de doute que le fondement divin sur lequel elle s'appuie soit tout aussi personnel que transcendant. Gauchet a bien montré, je pense, le caractère prophétique des grandes religions de la transcendance. Cela ne devrait pas signifier cependant que l'élément sacerdotal ne s'y trouve d'aucune façon. Je propose donc de penser le « sacerdotal » et le « prophétique » comme deux éléments essentiels de toute religion, chaque type particulier de religion étant lui-même caractérisé par la prédominance d'un élément.

5. Le christianisme : la religion de la transcendance

Reprenons maintenant notre parcours pour en arriver au point culminant de l'histoire religieuse qui nous intéresse ici, le christianisme. On a vu comment la concentration du pouvoir dans un État souverain en constante expansion appelait comme corrélat religieux l'idée d'un Dieu unique, tout-puissant, universel. On a vu aussi comment cette nouvelle structure religieuse commandée par le monothéisme commence à apparaître au cours de la période axiale, où s'accomplit la révolution de la transcendance. Mais ce n'est encore là qu'une émergence, où les éléments de l'ancien modèle se mêlent aux nouveaux, où le polythéisme traditionnel coexiste avec la nouvelle structure monothéiste. Le nouveau schéma que nous avons présenté dans toute sa pureté au paragraphe précédent est donc beaucoup plus encore une structure logique qu'une réalité. Et un historien comme Gauchet sait fort bien qu'on ne peut ainsi déduire l'histoire a priori, comme si cer-

taines structures dans un domaine de la culture devraient nécessairement en engendrer d'autres semblables dans un autre secteur. Pour que la révolution politique marquée par l'apparition de l'État puisse produire toutes ses conséquences religieuses, il fallait donc des événements historiques bien précis comme ceux qui ont marqué les origines du judaïsme et du christianisme : « il a fallu le détour complexe de la fondation mosaïque et du renversement christique pour qu'aboutisse le procès de concentration/séparation du divin porté par la matrice politique »⁴⁰.

La formation de la foi mosaïque, qui s'exprime dans le dogme du monothéisme exclusif, prend ici valeur de paradigme. Elle ne peut se comprendre que dans le contexte politique d'une grande puissance impériale, l'État égyptien ; mais elle doit se comprendre aussi comme un retournement décisif de la religion engendrée par ce système politique. Car les religions d'Égypte vont aussi dans le sens du monothéisme. Cela apparaît tout particulièrement dans la réforme du pharaon Aknaton. Un tel monothéisme s'inscrit évidemment dans la logique du système impérial. C'est le simple corollaire théologique de la puissance universelle du pharaon. Le dieu solaire concentre en lui-même la puissance divine, comme son représentant terrestre possède aussi tout le pouvoir politique. Et cette analogie est fondée sur une participation réelle ; le pharaon tient son pouvoir directement de Dieu. Il se conçoit même comme le propre fils de Dieu, et il devient par là médiateur entre ciel et terre, entre Dieu et les hommes. Grâce à cet intermédiaire impérial, il y a donc parfaite continuité entre l'ordre naturel et surnaturel, entre l'humain et le divin. On peut aisément remonter jusqu'à Dieu par la hiérarchie des êtres. Inversement, le chemin qui mène de Dieu au monde est lui-même parfaitement tracé, grâce au principe de participation qui établit une dégradation continue, et par conséquent une suite de degrés bien définis dans le tout de l'être. Un tel système n'exclut pas, tout au contraire, une foule de puissances divines tant sur terre qu'au ciel ; il ne s'agit donc pas d'un monothéisme exclusif. Mais cette multiplicité de puissances divines et humaines ne dissout en rien l'unité du système. Elle fait plutôt partie intégrante du système, grâce au principe de la participation justement, qui unifie tout autant qu'il distingue les différents degrés de l'être. Gauchet peut donc conclure qu'on demeure toujours ici dans le système archaïque de l'unité du monde visible et invisible, même si un effort remarquable s'accomplit dans le sens de la transcendance par la concentration du divin en un Dieu tout-puissant. Mais justement, cet effort se réa-

40. *Ibid.*, p. 177.

lise toujours à l'intérieur du système, et il n'arrive jamais à le transcender, à le faire éclater pour produire la véritable dualité ontologique dont nous avons parlé à propos de la révolution de la transcendance⁴¹.

Et voilà ce que va réaliser la religion d'Israël, précisément parce qu'elle prend son appui en dehors du système impérial, tout en étant par ailleurs étroitement reliée à lui. Il s'agit en effet d'un peuple d'esclaves qui gravite dans l'orbite de la grande puissance et qui cherche à s'en libérer. Sa question religieuse ne porte pas sur l'explication de l'ordre existant; c'est plutôt la question de savoir comment s'en libérer, la question du salut donc: « Comment concevoir une puissance capable de [nous] soustraire à la plus haute puissance en ce monde? »⁴². C'est à cette question que répond le Dieu de Moïse: « Ce qui le définit, c'est de passer toute puissance terrestre, donc toute hiérarchie concevable et toute matérialisation tangible il n'est pas le plus haut, mais le seul; il ne se pense pas dans le registre du comparatif, mais dans le registre de l'exclusif; il ne se donne pas dans l'élément de la continuité, mais dans celui de la séparation; il ne se comprend pas en termes de complémentarité avec le monde des hommes, mais en termes d'opposition »⁴³. Ainsi, le Dieu de Moïse, le Dieu des prophètes s'inscrit en rupture plutôt qu'en continuité avec toutes les puissances du ciel et de la terre. Cela apparaît au mieux dans la polémique des prophètes contre les idoles. C'est en ce sens radical qu'on parle ici d'un monothéisme exclusif. Il s'agit en fait de la première réalisation aussi manifeste de cette religion de la transcendance qu'appelait tout le système étatique impérial. Mais justement, cette religion ne pouvait pas naître à l'intérieur du système, qui ne pouvait pas se transcender lui-même, c'est-à-dire rompre avec lui-même. Elle devait venir de l'extérieur pour apporter au monothéisme impérial l'élément critique et prophétique qui lui manquait encore: « Elle reprend à son compte les tensions vers l'unicité et la séparation divines à l'œuvre au sein de l'organisation despotique, et elle les cristallise en une expression radicale dans la mesure où elle les retourne contre le despote et ses légitimations »⁴⁴. C'est donc ici que s'accomplit le tournant décisif de la dualité ontologique, cette rupture au cœur de toutes les continuités de l'être, qui marque l'authentique religion de la transcendance.

Et c'est précisément dans cette même ligne de la transcendance que s'inscrit le dogme chrétien. Gauchet le considère à deux étapes

41. *Ibid.*, pp. 141-146.

42. *Ibid.*, p. 144.

43. *Ibid.*, p. 145.

44. *Ibid.*, p. 144.

de sa formation : au niveau de la profession de foi messianique du Nouveau Testament d'abord, puis au niveau du dogme christologique de Chalcédoine. Le Nouveau Testament présente dans la figure de Jésus un Messie qui contredit les attentes de son peuple, « un messie à l'envers ». C'est qu'Israël, en s'installant, finit par rêver d'un messie à la mesure du Pharaon : « Qu'est-ce qu'un messie, en effet ? Le roi de la fin des temps, le grand souverain envoyé par Yahvé pour le triomphe de son peuple, l'empereur universel qui réconciliera mystiquement la terre entière avec la loi du ciel »⁴⁵. Mais on retombe par là dans le principe hiérarchique : le médiateur entre ciel et terre est le plus puissant des hommes, celui qui participe à la toute puissance divine pour imposer aux hommes la loi de Dieu, qui s'identifie elle-même avec la loi d'un peuple particulier. Ce principe hiérarchique est donc celui de la parfaite continuité entre ciel et terre, entre le divin et l'humain. Il en va tout autrement dans le cas de Jésus, où le messie n'est plus situé en haut mais en bas de la pyramide du pouvoir humain. Ainsi, le serviteur souffrant prend la place du médiateur impérial. Et ce paradoxe signifie également l'inversion des rapports entre l'au-delà et l'ici-bas. D'une logique de la continuité, de l'immanence et de l'identité, on passe maintenant à une logique de la rupture, de l'extériorité et de la différence : « L'incarnation de l'invisible était le moyen par excellence de marquer la continuité de la hiérarchie terrestre avec l'ordre céleste ; elle devient ici le signifiant même de leur mutuelle extériorité »⁴⁶. Et c'est par là justement que la jonction de l'humain et du divin opérée en Jésus le Christ révèle la véritable transcendance de Dieu : « Au lieu d'attester de la proximité substantielle de l'autre, elle se met à désigner sa distance infinie ; au lieu d'identifier le corps collectif à son fondement de l'au-delà, elle fait ressortir la différence abyssale qui les sépare »⁴⁷. Si en effet Dieu peut s'incarner dans la chair humaine la plus faible aussi bien que dans le détenteur du pouvoir impérial, cela montre qu'aucune dignité humaine n'est divine comme telle ; voilà pourquoi le plus puissant des hommes n'est pas plus près de Dieu que le plus faible. Ainsi, rien d'humain ne peut s'arroger quelque dignité divine. Cela signifie que Dieu transcende infiniment tout l'ordre humain ; mais cela signifie aussi que tout cet ordre humain est constitué par la création hors de la sphère divine, et qu'il peut ainsi revendiquer une autonomie propre, une dignité proprement humaine.

45. *Ibid.*, p. 162.

46. *Loc. cit.*

47. *Ibid.*, p. 163.

C'est la même conception paradoxale du Messie qu'on retrouve maintenant dans la formule dogmatique de Chalcedoine. Et il s'agit bien là aussi de la même problématique fondamentale : « au travers de l'union en Christ de l'humain et du divin, c'est en fait de l'articulation entre ici-bas et au-delà qu'il est question »⁴⁸. L'affirmation des deux natures dans le Christ n'est donc pas seulement une thèse spécifiquement théologique ; elle a aussi une signification ontologique fondamentale, car elle implique la dualité de l'être, la différence radicale entre le divin et l'humain. Dans le Christ médiateur s'accomplit vraiment la jonction du ciel et de la terre ; non pas cependant à la façon hiérarchique du médiateur royal qui par sa dignité royale participait déjà au divin, assurant ainsi une transition continue d'un ordre à l'autre de la réalité ; il faut plutôt penser le Christ « comme un être en lequel il y a, au lieu de la simple participation du médiateur classique, entière conjonction de l'humain et du divin dans une disjonction complètement maintenue »⁴⁹. Et voilà précisément ce que signifie le dogme de Chalcedoine en affirmant dans le Christ « l'union parfaite ('sans division ni séparation') de deux natures qui tout aussi forcément demeurent parfaitement distinctes ('sans confusion ni changement') »⁵⁰. Ce dogme de Chalcedoine est donc tout autre chose qu'une hellénisation du christianisme. Sa logique propre va plutôt dans le sens inverse de la philosophie grecque. Celle-ci constitue vraiment un ultime effort pour sauver l'unité de l'être malgré l'affirmation de la plus haute transcendance. Car le monde intelligible et le monde sensible demeurent articulés au sein d'un même univers ontologique régi tout entier par le principe hiérarchique de la participation⁵¹. Au contraire, le dogme de l'Incarnation, tel que formulé à Chalcedoine, constitue « l'attestation vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de réalité, et de leur pleine consistance à chacun »⁵².

*
* *

On ne peut qu'admirer l'aisance avec laquelle Gauchet traite ces questions théologiques fondamentales. Et il y a là beaucoup plus encore : une authentique créativité théologique, de nouvelles intuitions, on pourrait même dire de nouvelles pistes en vue d'une « christologie politi-

48. *Ibid.*, pp. 172-173.

49. *Ibid.*, p. 175.

50. *Loc. cit.*

51. *Ibid.*, pp. 202-214.

52. *Ibid.*, p. 97.

que ». Mais précisément parce qu'il s'agit d'une vraie pensée théologique, il importe de discerner les sources qui l'inspirent, les principes qui la guident, pour pouvoir aussi reconnaître son orientation fondamentale. Or il ne fait pas de doute que le grand principe qui oriente toute la réflexion de Gauchet est le principe-clé de la théologie réformée : « Dieu seul est Dieu ». Il suffira de reprendre ici quelques lignes de l'excellent commentaire qu'en faisait récemment André Gounelle : « On a souvent souligné l'importance que donne Calvin à la souveraineté de Dieu, à sa majesté, et son insistance sur le *Soli Deo gloria*. Pour lui, entre le Créateur et la créature, il n'y a pas de zone mixte, pas de région intermédiaire, pas de passage progressif, mais une distinction nette et tranchée. Un vieil adage réformé, qui remonte à Zwingli, affirme : *finitum non capax infiniti*, le fini n'a pas en lui de l'infini ; il ne participe pas à l'infini ; il reste extérieur et étranger au divin »⁵³. Et cela comporte aussi une conséquence immédiate dans le domaine de la christologie : « Calvin estime que dans [la] personne [du Christ], la nature divine et la nature humaine ne se mélangent pas. Elles se côtoient, elles se juxtaposent »⁵⁴.

On aura bien reconnu là exactement la thèse théologique et christologique de Gauchet. Mais il importe tout autant de reconnaître qu'il s'agit vraiment là d'une option théologique. Car il y a, à l'intérieur même de la Réforme, une alternative à la conception calvinienne : c'est la christologie luthérienne. La tradition théologique a même trouvé une étiquette appropriée pour chacun des deux courants : à l'*extra calvinisticum* on a opposé l'*intra lutheranum*. Alors que Calvin insiste surtout sur la différence et par conséquent sur l'extériorité des deux natures dans le Christ, Luther reprend à son compte la théorie scolastique de la « communication des idiomes » pour souligner l'union des natures, qu'il conçoit à la façon d'une compénétration. Et ces deux thèses christologiques ont chacune leur pendant ontologique. À l'*extra calvinisticum* correspond la thèse du « *finitum non capax infiniti* », tandis qu'à l'*intra lutheranum* répond plutôt la thèse opposée du « *finitum capax infiniti* ». On insiste dans un cas sur la transcendance absolue de l'infini, alors qu'on affirme plutôt son immanence dans l'autre thèse. Il s'ensuit que toute idée de participation du fini à l'infini, et par conséquent toute perspective de hiérarchie ou d'analogie de l'être, sera plutôt suspecte en théologie réformée, alors que tout cela fera

53. ANDRÉ GOUNELLE, « La théologie réformée : actualité de ses grands principes », dans *Actualité de la Réforme*, (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 12), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 67.

54. *Loc. cit.*

beaucoup moins problème en théologie luthérienne. Et ce ne sont pas là seulement disputes scolastiques d'un autre âge. Car c'est précisément sur cette question des rapports entre fini et infini que divergent deux grands systèmes qui ont profondément marqué la théologie du XX^e siècle, celui de Karl Barth et celui de Paul Tillich⁵⁵. D'où une certaine saveur barthienne qui émane de l'ouvrage de Gauchet.

Il ne suffit pas cependant de montrer les différences entre deux orientations théologiques fondamentales. Il faut voir leurs avantages respectifs et savoir reconnaître aussi leurs limites. Il ne fait pas de doute que le principe réformé de la transcendance absolue de Dieu possède une grande force prophétique. Gounelle fait bien voir son efficacité dans la lutte contre les idoles de toutes sortes : non seulement les idoles religieuses, mais encore celles des valeurs séculières (les vacances, le sexe, l'argent, la réussite, le confort), et surtout ces idoles politiques que sont les différents totalitarismes⁵⁶. La faiblesse de cette position réformée, c'est le substrat philosophique qui lui fait défaut, qu'elle doit nécessairement emprunter ailleurs. Lorsqu'elle n'a pas cette sagesse, lorsqu'elle s'érige elle-même en position philosophique, elle en arrive à des conséquences catastrophiques : elle tombe d'une part dans un supranaturalisme assez fantastique, où ciel et terre sont tout simplement superposés ; et d'autre part elle dépouille ce monde terrestre de toute dimension religieuse, laissant ainsi la porte ouverte au sécularisme. D'où les reproches que s'adressent calvinistes et luthériens : « dans cette perspective les calvinistes soupçonnent la spiritualité luthérienne de pencher vers le panthéisme, vers la confusion idolâtre du fini et de l'infini. Mais inversement pour Tillich, l'attitude calviniste risque de vider la religion de toute substance et de favoriser un sécularisme sans profondeur »⁵⁷.

Au terme de cette brève excursion dans l'histoire de la théologie, nous pouvons tirer deux conclusions. Encore une fois nous apparaît l'urgence de bien tenir ensemble les deux pôles entre lesquels gravite la pensée religieuse de tous les temps : le pôle de l'immanence tout aussi bien que celui de la transcendance de Dieu ; le pôle de la participation et de l'analogie de l'être tout autant que celui de la différence absolue entre l'infini et le fini. Nous pouvons aussi maintenant mieux identifier la position théologique de Gauchet dans ses tenants

55. Cf. ANDRÉ GOUNELLE, « Conjonction ou disjonction de Jésus et du Christ. Tillich entre l'extra calvinisticum et l'intra lutheranum », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 61 (1981) pp. 249-257.

56. A. GOUNELLE, « La théologie réformée... », pp. 68-69.

57. A. GOUNELLE, « Conjonction ou disjonction... », p. 253.

et aboutissants : elle vient d'un courant théologique bien déterminé et elle conduit directement au sécularisme, comme le montre bien la voie qui mène de Karl Barth aux théologies de la mort de Dieu par l'intermédiaire de Dietrich Bonhoeffer. On pourrait dès lors élever un soupçon théologique sur toute l'entreprise de Gauchet : ne contiendrait-elle pas déjà dans son principe, dans son option théologique fondamentale, la conclusion à laquelle elle parvient au terme d'une analyse historique, c'est-à-dire la fin de la religion ?

6. *La période moderne : la sortie hors de la religion*

Nous en arrivons justement à cette dernière étape de l'analyse qui est celle de la sortie hors de la religion. Gauchet désigne par là tout simplement l'époque moderne, qui surgit avec le siècle des Lumières, le siècle de la raison autonome, mais aussi le siècle de la révolution, de la société autonome, de la démocratie. On a cru d'abord qu'il s'agissait d'un rejet du christianisme et par conséquent d'une rupture avec toute l'histoire de l'Occident. Mais c'est là l'effet d'une vision purement superficielle de l'histoire. Dans une perspective plus globale de tout le mouvement de l'histoire, les choses apparaissent tout autrement. La continuité se manifeste alors plus profonde que la rupture, pour autant que cette rupture apparente constitue en fait l'ultime aboutissement du christianisme, l'ultime conséquence de son principe fondamental, celui de la transcendance. Car le christianisme n'est pas qu'une religion parmi d'autres, qu'on pourrait comprendre par la simple application des catégories universelles de la religion. Il n'est pas non plus simplement le sommet du « développement des idées religieuses »⁵⁸. Son caractère propre parmi les religions est précisément d'être la religion critique de la religion, « la religion de la sortie de la religion »⁵⁹.

Il faut bien comprendre cependant en quel sens précis on parle ici de la fin de la religion. C'est toujours en fonction de son application au social, selon l'importance de son influence dans la constitution du système social : « on ne saurait trop y insister, par 'fin de la religion', c'est un phénomène très précis que l'on désigne : la fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre »⁶⁰. Il n'est donc pas question ici de l'expérience ou de la foi religieuse comme

58. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 137.

59. *Ibid.*, p. II.

60. *Ibid.*, p. 233.

telle. En d'autres termes, ceux de Gauchet encore, il s'agit ici de la religion comme « infrastructure », comme fondement et principe d'organisation sociale, et non pas de la religion comme simple « superstructure », comme fonctionnant en marge de l'organisation sociale⁶¹. Or justement, la société moderne se caractérise par là qu'elle se constitue hors de toute loi religieuse, sans référence essentielle à quelque principe religieux que ce soit. Et c'est ainsi qu'elle se libère de l'hétéronomie religieuse pour accéder à l'autonomie, qu'elle sort de l'assujettissement religieux pour devenir elle-même sujet : « L'avènement de la démocratie, c'est le passage de la société de religion, c'est-à-dire de la société assujettie, à la société sujette d'elle-même en tant que société structurée hors religion »⁶².

L'analyse de Gauchet s'efforcera donc de montrer plus en détail ce processus de la sécularisation politique de la société démocratique moderne : comment celle-ci se reconstitue de façon autonome sur un fondement immanent, et quel est le nouveau mécanisme de son fonctionnement. Mais ce n'est là qu'un aspect de sa thèse, car il s'applique tout autant à faire voir comment cette conquête de l'autonomie politique est déjà contenue en germe dans les principes mêmes du christianisme, comme elle en découle logiquement. Le principe fondamental est encore ici celui de la transcendance de Dieu, de la séparation de l'absolu, de l'extériorité radicale de l'au-delà par rapport à l'ici-bas. Cette conception de la transcendance permet d'échapper au principe hiérarchique, qui implique lui-même l'infériorité constitutive du monde et par conséquent son besoin d'un complément divin. Comme religion de la transcendance absolue, le christianisme libère donc de ce schéma de la subordination ; il favorise l'idée de la suffisance terrestre, et il fait agir dans le monde « en oeuvrant à sa perfection, à son entier accomplissement interne »⁶³.

Plus précisément, cela s'accomplit par le processus d'individualisation de la personne humaine. C'est là encore un effet immédiat de la religion de la transcendance : la victoire de la transcendance sur l'immanence entraîne celle de l'individualisation sur la participation. On a vu que le régime de la religion archaïque était celui de l'immanence et de la participation. Le divin se trouve alors immergé dans la nature, qui est pleine de dieux, sacrée de part en part. Parallèlement, l'homme est lui-même immergé dans le cosmos, comme partie d'un tout englobant. Voilà justement ce qui est brisé avec la révolution

61. *Ibid.*, pp. 235-236.

62. *Ibid.*, p. 248.

63. *Ibid.*, p. 221.

de la transcendance. L'émergence du principe divin, son extériorité par rapport au monde, entraîne l'émergence de l'individu, du sujet humain, hors de la nature : « Effet crucial de la distance du créateur à sa création : elle désolidarise les créatures intelligentes du reste de la réalité créée, elle brise l'alliance inclusive qui tenait les hommes en co-appartenance avec la totalité de la nature »⁶⁴. Et le monde devient lui-même par là objet pour le sujet humain, objet de connaissance scientifique, comme aussi objet de transformation par l'effet de la technologie : « Avec le retrait de Dieu pourrait-on résumer, le monde, d'intangiblement *donné* qu'il était, devient à *constituer*. Dieu devenu Autre au monde, c'est le monde devenant Autre pour l'homme, doublement : par son objectivité au plan de la représentation, et par sa transformabilité au plan de l'action »⁶⁵.

Mais la caractéristique moderne de l'individualisation s'applique tout autant et plus visiblement encore à l'ordre social. On remarque là encore un renversement de l'ordre ancien avec la nouvelle priorité des parties sur le tout. Cela signifie encore une fois la victoire de l'individualisation sur la participation. Sous le règne de la participation, le lien social est un lien organique, celui qui relie les membres d'un même corps, d'un même ensemble naturel. Et c'est précisément ce lien, typiquement « religieux » au sens où l'entend Gauchet, qui est défait à l'époque moderne, marquée elle-même par l'individualisation : « qui dit religion dit en dernier ressort un type bien déterminé de société, à base d'antériorité et de supériorité du principe d'ordre collectif sur la volonté des individus qu'il réunit. On aura reconnu le modèle de société que Louis Dumont appelle 'holiste', en fonction du primat du tout sur la partie qui l'organise, par opposition à notre propre modèle individualiste, où la dispersion des atomes indépendants est réputée première et où l'ordre de l'ensemble est censé résulter de la libre expression des citoyens assemblés. » Et Gauchet de conclure ici-même : « l'entrée dans l'âge individualiste est au plus profond sortie de l'âge du religieux, la *dépendance envers l'ensemble* et la *dette envers l'autre* se défaisant de concert »⁶⁶. Encore là, le christianisme s'avère bien la religion de la sortie de la religion, pour autant qu'il instaure au cœur de chaque croyant un lien tout personnel de foi avec Dieu. Et cette relation est elle-même à la mesure de la transcendance de Dieu ; elle dégage le croyant de l'emprise du lien social en le rattachant au Dieu qui transcende lui-même tout l'ordre social

64. *Ibid.*, p. 90.

65. *Ibid.*, p. 128.

66. *Ibid.*, p. 18.

et cosmique. En d'autres termes, elle creuse au cœur du croyant une intériorité qui signifie transcendance par rapport à la société extérieure : « À côté, ou plutôt au-dessous de l'être social, pris au-dehors dans le réseau des contraintes communautaires et des obligations envers César, il y a dorénavant un homme intérieur, absolument indépendant en ultime ressort, au fond de lui-même, dans sa relation à Dieu. À l'acteur lié par les appartenances de ce monde répond, en chaque croyant, la personne déliée par l'engagement envers l'autre monde »⁶⁷. Cela ne signifie pas pour autant la désintégration totale de l'ordre social, mais sa reconstitution sur une base nouvelle, qui est précisément celle de l'individualité : « Le lien n'est pas premier par rapport aux éléments liés, il est second, il procède de la composition de leurs libres volontés ; d'autorité légitime il n'est que provenant d'une délégation expresse des individus souverains »⁶⁸. Ce nouveau modèle politique nous est bien connu : c'est celui de la démocratie.

Nous pouvons maintenant décrire plus précisément la nouvelle figure de l'État moderne, démocratique. Celui-ci se définit essentiellement par rapport et par opposition à la société civile. Nous vivons donc désormais dans un régime de séparation de l'État et de la société, de l'ordre politique et de l'ordre social. Le social, c'est l'ordre de l'individualité et de la liberté. C'est la sphère des libres relations entre les individus, relations établies sur la base de leurs volontés mutuelles. Ce sera par excellence le lieu de la libre initiative économique. La sphère sociale est donc celle de la créativité, de la nouveauté et du changement. Cela est possible parce que sa loi spécifique est celle de l'autonomie de l'individu, désormais libéré, détaché de tout lien organique avec un tout quelconque. On voit cependant que l'ordre social ne peut être assuré par le seul principe de l'autonomie individuelle. Pour éviter l'anarchie il faut un principe complémentaire qui aura lui-même pour tâche de maintenir la cohésion collective et la permanence de la société par delà les multiples mouvements des individus. Tel est précisément le sens de l'État moderne. On pourra donc conclure ici avec Gauchet : « Il y a clairement d'un côté la fonction politique comme fonction de garantie de l'intangibilité de l'englobant collectif à travers la durée, telle qu'incarnée dans la continuité anonyme de l'appareil d'État. Et depuis il y a de l'autre côté, en regard de cette sphère du collectif comme tel, définie par la puissance de perpétuité et l'abstraction invisible, la sphère proprement 'civile' de l'individuel

67. *Ibid.*, pp. 76-77 ; cf. pp. 181-184.

68. *Ibid.*, pp. 78-79.

comme tel, de la matérialité tangible, de la liberté de mouvement et du droit d'avenir »⁶⁹.

À la suite de Gauchet, il faut insister sur ce « droit d'avenir » par lequel se définit la société moderne, car c'est le trait qui la caractérise au mieux comme société non-religieuse. Tout comme le sujet individuel qui s'exprime dans un projet d'avenir, la société moderne, devenue libre et sujette, se projette aussi dans un futur qu'elle produit elle-même. Il faut surtout retenir ici deux caractères essentiels et opposés de cet avenir : son immanence et sa transcendance. Il est d'une part pleinement immanent, pour autant qu'il est le pur produit d'une activité sociale parfaitement autonome. Mais il est tout aussi bien transcendant, pour autant qu'il s'agit d'un « avenir pur », c'est-à-dire d'un futur pleinement ouvert, indéterminé, inconnu. L'avenir possède donc un caractère d'infini : c'est un horizon qui s'éloigne toujours, à l'infini, à mesure qu'on s'en approche. Et cette infinité, cette transcendance constitue précisément son altérité. La société moderne n'est donc pas pure coïncidence avec elle-même, pure identité. Elle se définit aussi par l'autre et par l'ailleurs. Car c'est à travers l'avenir autre qu'elle acquiert sa propre identité. Mais cet autre qu'est l'avenir n'est pas extérieur à elle ; il ne s'impose pas à elle de l'extérieur ; il provient d'elle tout entier. Et c'est en cela justement que la société moderne se distingue des sociétés religieuses. Celles-ci sont tout entières tournées vers le passé, en recevant de façon purement passive l'ordre qui les constitue depuis les origines. La société moderne se trouve au contraire tout entière orientée vers l'avenir, de façon purement active, en le produisant elle-même⁷⁰.

Le rapport de la société moderne à la religion est par là clairement établi. Mais qu'en est-il maintenant de l'État moderne ? Quel est le nouveau rapport entre politique et religion, qui émane de cette conception moderne de l'État ? Et l'on pourrait, dans le même sens, poser la question du nouveau rapport entre l'État et Dieu. Cette question comporte cependant deux volets qu'il faut bien distinguer. On a vu, en effet, que le principe divin transcendant était à la fois fondement et principe critique du pouvoir politique. Gauchet répond bien clairement à la question du fondement. L'État moderne ne reconnaît plus de fondement extérieur. Il possède en lui-même son propre fondement, c'est-à-dire son propre principe de légitimation. Car sa légitimité est essentiellement d'ordre représentatif, son pouvoir est obtenu

69. *Ibid.*, p. 273 ; cf. pp. 272-277.

70. *Ibid.*, pp. 253-258 ; cf. pp. 265-268, 277-278.

par délégation⁷¹. Selon l'expression reçue, en régime démocratique « le pouvoir vient du peuple ». Ce n'est là pourtant encore qu'un élément de la réponse. Gauchet soutient bien, en effet, qu'il n'entend pas simplement désacraliser le pouvoir politique de l'État : « Il ne s'agit en rien d'une 'laïcisation' du pouvoir ; il s'agit d'une transfusion de sacralité dans le politique »⁷². En d'autres termes, il s'agit d'une réappropriation du sacré par le pouvoir politique : « Il représentait l'Autre et renvoyait, au-delà de lui-même, à son invisible légitimité. Il en vient à l'absorber entièrement »⁷³. Gauchet montre d'ailleurs bien précisément en quoi consiste le noyau sacré du politique. Ce sont ces entités immatérielles, telles la couronne, le royaume, la Nation, l'État, qui se distinguent par leur caractère éternel, et qui sont pour cela même personnifiées : « La France est une personne parce qu'elle est éternelle, de même que son État est doté de personnalité parce qu'il ne meurt jamais »⁷⁴. Tel est donc le nouveau fondement réel de la légitimité du pouvoir. Il ne s'exerce pas au nom du peuple, entendu simplement comme la somme des individus, mais bien plutôt au nom de ces entités transcendantes, qu'il représente vraiment : « Il n'est de pouvoir légitime qu'exercé à titre précaire au nom d'un collectif transcendant »⁷⁵. La séparation de l'État et de la société prend dès lors un nouveau sens. C'est la figure nouvelle de la séparation du transcendant. Car il y a véritable analogie entre le rapport du croyant à Dieu et celui du citoyen à l'État : « Le croyant absolument seul devant un dieu absolument hors de ce monde ; le citoyen seul et libre devant l'incarnation dans l'État souverain de l'autonomie humaine »⁷⁶. Le cycle de l'histoire religieuse de l'humanité se trouve ainsi parfaitement accompli. Le mouvement était parti avec le surgissement de l'État et l'apparition de la dualité gouvernants/gouvernés ; cette dualité avait engendré par la suite la séparation du ciel de Dieu et de la terre des hommes ; au terme de l'évolution la transcendance divine se trouve résorbée dans la transcendance humaine et nous voilà à nouveau avec le simple rapport États/société.

*

* *

71. *Ibid.*, p. 201.

72. *Ibid.*, p. 226.

73. *Ibid.*, p. 287.

74. *Ibid.*, p. 270.

75. *Ibid.*, p. 269.

76. *Ibid.*, pp. 79-80 ; cf. p. 287.

Nous avons terminé notre exposé de la thèse de Gauchet sur les rapports entre l'État moderne et la religion. Pourtant, le second volet de la question reste toujours ouvert : qu'en est-il de la fonction critique du principe religieux transcendant par rapport au pouvoir politique ? Où s'appuiera cette critique en l'absence de la religion, en l'absence de tout principe extérieur à l'État et à la société ? On a vu, en effet, que c'était à partir du point de vue transcendant donné par le principe divin qu'on pouvait juger les détenteurs de tout pouvoir humain. Or Gauchet ne soulève plus cette question dans la dernière étape de son exposé, en traitant de l'État moderne. Plus précisément, il semble dire que cette question ne se pose plus, que l'objet même de toute critique est disparu, maintenant que l'État s'est réapproprié son image céleste, maintenant qu'il a trouvé son parfait fonctionnement humain, pleinement démocratique : « D'où l'absurdité de conclure dans l'abstrait de la croissance de l'État à l'imminence du péril totalitaire. L'ordre bureaucratique ne porte pas intrinsèquement la servitude comme la nuée porte l'orage. Son développement dans les démocraties obéit à une logique en tout point opposée à celle qui préside à son omnipotence dans le cadre des sociétés communistes »⁷⁷. Mais n'est-ce pas là plutôt une conclusion abstraite, de croire qu'il suffit de montrer la logique du développement démocratique pour s'assurer qu'il en sera bien ainsi dans la réalité et que cette belle logique ne se détraquera pas un jour quelque part ? Gauchet tente donc de nous rassurer : d'après lui, il n'y a pas lieu de redouter « que le moloch étatique, au bout de son processus de croissance, finisse par se soustraire à tout contrôle collectif pour imposer sa domination. » Et il poursuit avec cette phrase pour le moins étonnante par sa naïveté : « car il est de ces géants dont la bienveillance et la douceur augmentent avec la taille. Sa puissance même d'abstraction le rapproche des citoyens »⁷⁸.

On ne peut s'empêcher de rappeler ici la phrase opposée de Nietzsche : « L'État, c'est le plus froid des monstres froids »⁷⁹. Or c'est bien de l'État moderne que parle ici Nietzsche. Et sa critique comporte elle-même un accent religieux, authentiquement prophétique, comme le montre bien le titre du poème : « La nouvelle idole ». Ce que montre bien encore cette autre phrase du même texte : « 'Rien n'est plus grand que moi sur la terre, je suis le doigt souverain de Dieu' ainsi

77. *Ibid.*, p. 262.

78. *Ibid.*, pp. 289-290.

79. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. I, traduction de Geneviève Blanquis, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 127.

rugit le monstre »⁸⁰. Nietzsche a bien vu qu'il ne suffisait pas de régler le problème du Dieu chrétien. Il fallait encore s'assurer qu'il ne revienne pas sous la forme démonique d'une idole : « Et vous aussi il vous devine, vainqueurs du Dieu d'autrefois. Vous vous êtes lassés de la lutte, et à présent votre lassitude s'est mise au service de la nouvelle idole »⁸¹.

Gauchet se serait-il lui-même lassé de la lutte ? Comment a-t-il pu quitter complètement le point de vue prophétique qu'il avait si bien soutenu tout au cours de son analyse du christianisme ? De prime abord, on serait porté à croire que, dans cette dernière étape de son analyse, il a quitté tout simplement le point de vue théologique, qu'il s'est contenté de faire une analyse politique de l'État et d'observer en sociologue les rapports entre politique et religion, tels qu'ils se présentent à l'époque moderne. On ne devrait donc pas chercher là autre chose qu'une sociologie wébérienne de la religion. Il faut bien voir cependant que cette sociologie religieuse de Weber n'est pas aussi neutre qu'elle paraît du point de vue théologique. Elle s'inscrit en effet dans le vaste contexte du *Kulturprotestantismus*, et il s'agit bien là d'un véritable courant théologique cherchant à valoriser l'apport créateur du protestantisme face à la civilisation moderne. Il ne fait pas de doute que ce soit là un axe important de la pensée de Gauchet. Dès le début de son ouvrage, il réfère en effet à la thèse de Weber sur le lien entre protestantisme et capitalisme, qu'il veut lui-même présenter maintenant dans un cadre plus vaste⁸². Mais ce faisant, il suit tout simplement à rebours le cours de l'histoire de la théologie, en passant de la théologie prophétique des années 1920 au *Kulturprotestantismus* des décennies antérieures. Il faut sans doute reconnaître à ce protestantisme culturel le mérite d'avoir réconcilié le christianisme avec le monde moderne. Mais il faut bien admettre aussi qu'il a abouti à un christianisme parfaitement bourgeois, ce que lui ont justement reproché les théologiens des années 1920, tant du côté de la « théologie dialectique » comme Karl Barth, que du côté du « socialisme religieux » comme Paul Tillich. Ainsi, quand Marcel Gauchet nous présente ici le type même de la société bourgeoise comme étant la fille naturelle du christianisme, il apparaît clairement à quelle enseigne il se situe. Revenons maintenant sur le principe d'individualisation que Gauchet pose à la base de la société moderne. Lui-même indique fort bien la source chrétienne de l'individualité moderne : c'est la relation personnelle, toute intérieure, du croyant avec son Dieu. Cette relation

80. *Ibid.*, p. 129.

81. *Loc. cit.*

82. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. II ; cf. pp. 221 et 228.

immédiate avec Dieu n'a pu se déployer pleinement tant que l'Église médiatrice restait « l'intermédiaire sacramentel obligé entre les fidèles et Dieu ». L'obstacle fut levé à l'aube des temps modernes, « jusqu'à exclure pour finir toute médiation institutionnelle »⁸³. On voit bien que Gauchet réagit là encore une fois contre le principe hiérarchique, qui oblige le croyant à s'intégrer dans un ordre donné pour pouvoir communiquer avec Dieu. Mais on voit tout aussi bien qu'il réfère par là à un principe caractéristique de la théologie réformée. André Gounelle le définit lui-même par la formule : « Je suis devant Dieu ». Par opposition au catholicisme, où « un ensemble d'institutions aménagent, organisent, administrent, gèrent la relation avec Dieu », le protestantisme se caractérise plutôt par l'expérience de la rencontre personnelle intime avec Dieu, hors de toute médiation humaine : « Dieu s'adresse directement à la personne, et ne passe pas à travers le système ecclésial. La relation s'établit immédiatement, elle ne transite pas par une série d'instances intermédiaires »⁸⁴. Tout en reconnaissant ce caractère pleinement personnel de la foi chrétienne, je propose pour ma part d'y ajouter l'aspect complémentaire de la communion de foi, et de voir ainsi l'Église d'abord comme communauté de foi plutôt que comme institution hiérarchique. En somme, les chrétiens sont-ils isolés les uns des autres, ou forment-ils les uns avec les autres une véritable communion de foi ?

Bien sûr, aucun protestant ne refuserait le principe paulinien de la communion de foi, le fait que nous sommes tous frères et sœurs dans le Christ. Mais l'insistance unilatérale sur le pôle de la personnalité comporte des conséquences assez graves. Au plan ontologique, on l'a vu, cela signifie l'affirmation exclusive du principe d'individualisation contre le principe de participation. Au plan social maintenant, c'est l'affirmation exclusive des relations purement extérieures d'individus à individus. Sont exclues par là les relations d'appartenance à des tous naturels comme la famille ou la nationalité. Non pas que la famille doive nécessairement cesser d'exister, mais elle n'occupe plus une fonction constituante dans la société nouvelle ; si elle subsiste, ce sera simplement comme entité marginale, purement privée. Et il en va de même pour tous les ensembles organiques, où le tout est antérieur aux parties, précisément parce qu'il s'agit d'organismes vivants, donnés par la nature en quelque sorte. Nietzsche a vu clair encore ici. À l'État, il oppose le « peuple », qui est précisé-

83. *Ibid.*, p. 77.

84. ANDRÉ GOUNELLE, « La théologie réformée... », pp. 70-71.

ment une entité naturelle organique au sens que nous venons de dire : « Dans certains lieux du monde il existe encore des peuples et des troupeaux, mais pas chez nous, mes frères ; chez nous il n'y a que des États »⁸⁵. Aussi, est-ce au nom de la vie qu'il proteste contre cette substitution de l'État au peuple : « C'étaient des créateurs, ceux qui ont formé les peuples et déployé au-dessus de leurs têtes une foi et un amour ; ils ont ainsi servi la vie. Mais des destructeurs ont tendu des pièges à la multitude, c'est ce qu'ils appellent l'État ; ils ont suspendu au-dessus de leurs têtes un glaive et cent appétits »⁸⁶. Disons-nous maintenant que par son caractère surnaturel, supra-familial, le christianisme a détruit la famille et qu'il a de même détruit la nation ou le peuple par son caractère supra-national ? Ce serait alors donner pleinement raison à Nietzsche, qui l'accuse lui-même d'avoir détruit la vie. Il me semble plutôt que le christianisme authentique dit « oui » et « non » à la vie : il l'affirme dans toutes ses forces créatrices et la conteste dans ses forces destructrices, démoniques. Il faudrait en dire autant de toutes ces entités naturelles qui constituent la « vie sociale » et la « vie politique ».

Quelques remarques, finalement, sur le rapport de la religion au passé et à l'avenir. À la thèse de Gauchet, qui définit la religion exclusivement par l'attitude passive, par l'orientation vers le passé, nous avons opposé une autre conception où la religion inclut les deux pôles de l'attitude passive et active, du passé et de l'avenir. Nous avons insisté en somme sur la dimension prophétique et eschatologique, tout particulièrement manifeste dans le christianisme. Or Gauchet s'attaque ici précisément à cette objection de « l'orientation vers l'avenir déjà prétendument prévalente au sein du christianisme ». Il y voit simple confusion, car « ce futur eschatologique, suspendu à l'imprévisible intervention extérieure de la divinité, n'a rigoureusement rien à voir avec l'avenir historique devenu depuis guère plus de deux siècles l'horizon actif de nos sociétés »⁸⁷. L'attente humaine de la fin eschatologique serait en effet purement passive, puisqu'en cette matière « tout vient de Dieu et rien de l'homme ». D'où la conclusion péremptoire : « Nul rapport entre ce qui se passe dans l'histoire et la fin qui lui sera assignée du dehors »⁸⁸. Gauchet, qui mentionne ici par contraste les philosophies de l'histoire, n'a vraisemblablement jamais entendu parler des théologies de la libération. Or c'est bien là tout

85. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. I, p. 127.

86. *Loc. cit.*

87. MARCEL GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 254.

88. *Ibid.*, pp. 254-255.

ce que veulent montrer ces théologies : le rapport entre les efforts de promotion humaine et l'avènement du Royaume, le rapport entre les luttes de libérations humaines et l'œuvre divine du salut. En somme, si le Royaume doit se réaliser en ce monde, il ne peut advenir autrement que par la médiation de l'activité humaine. De même, le salut de Dieu ne sera pas salut du monde s'il ne se réalise pas par la médiation des libérations humaines. On pourrait soulever maintenant la question inverse, et se demander si les efforts de promotion humaine ne doivent pas être soutenus par la foi au Royaume, si les luttes de libération ne doivent pas être inspirées par l'espérance du salut. Et nous abordons par là une dernière question posée par Gauchet : une religion ou une foi quelconque ne doit-elle pas subsister malgré tout en notre monde sécularisé ?

7. Conclusion

Revenons encore une fois à la conclusion principale de notre auteur au terme de sa longue enquête sur l'histoire de la religion en Occident. On l'a vu, son verdict sur la fin de la religion signifie strictement ceci : « la fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre »⁸⁹. Il reste donc encore quelque chose de la religion, sous la forme d'institutions religieuses, de croyances religieuses et d'expériences subjectives de type religieux. Mais ce n'est là qu'un résidu de religion, qu'un sens bien affaibli du fait religieux par rapport à ce qu'il signifiait autrefois : « Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions »⁹⁰.

La question se pose tout de même de la survie possible de ce que nous venons d'identifier comme un résidu de la religion d'autrefois. Et telle est précisément la forme que prend la question de l'avenir de la religion au terme de cette étude. Gauchet distingue lui-même deux aspects de la question, selon qu'on entend religion au sens objectif des croyances et institutions religieuses, ou au sens subjectif des expériences de l'invisible. Pour ce qui concerne l'aspect objectif de la question, il admet que les systèmes religieux pourront subsister à la disparition de leur fonction sociale : « Il y a une religion 'superstruc-

89. *Ibid.*, p. 233.

90. *Ibid.*, p. 133.

ture' tout à fait capable de survivre à la religion 'infrastructure'. [...] L'âge de la religion comme structure est terminé. Il serait naïf de croire que nous en avons fini avec la religion comme culture »⁹¹. Cette conclusion s'appuie sur le fait qu'il y a parfaite compatibilité de fond entre le christianisme et la culture moderne, puisque celle-ci procède de celui-là. La survie du christianisme comme religion, ou plus concrètement la survie des Églises présuppose cependant qu'elles s'adaptent à la réalité moderne. Gauchet propose ici comme exemple le christianisme américain, qui s'est beaucoup mieux adapté à la société moderne que son pendant européen. Selon notre auteur cependant, même dans les meilleures conditions, la survie d'une telle religion superstructure reste problématique en l'absence de son ancrage social : « L'évanouissement de la fonction sociale fondamentale du religieux ne devrait-il pas normalement finir par entraîner une déperdition ou une érosion, très lentes peut-être, mais inexorables, de la possibilité même d'une croyance? On serait tenté de le penser »⁹².

Mais il faut aussi compter sur un autre facteur, qui est précisément ce que nous avons appelé l'aspect subjectif de la religion, c'est-à-dire l'expérience religieuse subjective ou la conscience religieuse. Les dernières pages de l'ouvrage sont consacrées à une analyse plus précise de cette conscience religieuse. Il s'agit fondamentalement de la conscience de l'Autre transcendant. Elle apparaît déjà dans l'expérience esthétique, où l'on découvre la profondeur invisible des choses au-delà de leurs apparences immédiates. On la retrouve aussi dans l'expérience plus philosophique d'une unité fondamentale de l'être au-delà de la multiplicité du réel. Enfin, c'est d'elle encore qu'il s'agit dans la question existentielle du sens de la vie, du sens de notre propre existence⁹³.

Comment alors cette expérience de la transcendance se rapporte-t-elle à la religion? Encore ici, Gauchet répond avec prudence, par étapes. Il affirme d'abord qu'on ne doit pas voir dans l'expérience du transcendant l'essence même de la religion. Il s'agit là plutôt d'un présupposé à la religion, de son support anthropologique⁹⁴. Cela établi, on doit maintenant noter deux choses. Il faut d'une part se garder de sous-estimer ce fondement anthropologique : il pourrait bien soutenir la religion encore longtemps, même en l'absence de son fondement social. Mais d'autre part il faut se garder aussi de sur-estimer

91. *Ibid.*, p. 236.

92. *Loc. cit.*

93. *Ibid.*, pp. 293-303.

94. *Ibid.*, pp. 134-136.

l'importance de ce même fondement, car il peut fort bien subsister lui-même sans la religion, et il peut fort bien aussi soutenir tout autre chose que la religion, par exemple en trouvant son expression dans la sphère esthétique. Là-dessus, Gauchet conclut finalement : « Il y a deux erreurs à éviter : celle qui consiste à conclure de l'existence de ce noyau subjectif à la permanence ou à l'invariance de la fonction religieuse ; celle qui consiste à tirer de l'indiscutable dépérissement du rôle de la religion dans nos sociétés l'annonce certaine de sa volatilisation sans traces »⁹⁵.

*
* *

Je me limiterai ici à quelques remarques finales sur ces conclusions de Gauchet. Il distingue bien justement trois termes dans la problématique de la religion aujourd'hui : la structure sociale, la superstructure qu'est devenue la religion organisée, et la conscience du transcendant. Il montre bien aussi le rapport de cette conscience transcendante à la religion, en disant qu'elle constitue son support anthropologique. Il ne dit rien cependant de son rapport à la structure sociale. Il faudrait là-dessus prolonger sa réflexion et faire voir comment cette même conscience de la transcendance constitue également un support anthropologique nécessaire pour l'ordre social comme tel. On a vu, en effet, que la conscience spirituelle est fonction du sens. C'est elle qui par intuition perçoit l'unité sous le multiple, l'ordre sous le désordre, le sens et la valeur de la vie au-delà du non-sens et de l'absurde. On pourrait donc l'appeler tout aussi bien : « foi à la vie », « foi en l'ordre », « foi au monde ». Mais ce type de foi n'est-il pas à la base de tout ordre social ? Les individus qui s'unissent pour vivre ensemble dans une société démocratique ne sont-ils pas mus, consciemment ou non, par une confiance fondamentale, qu'on ne peut qu'identifier à cette foi en l'ordre du monde, qui devient finalement foi en la société ?

On peut dès lors répondre à la question restée en suspens plus haut : les efforts de promotion humaine ne doivent-ils pas être soutenus par la foi et l'espérance du Royaume ? Contre les idéologies de toutes sortes, qui prétendent connaître le sens de l'histoire et le contenu de son terme final, Gauchet a parfaitement raison de protester et d'insister sur l'inconnu de l'avenir : « Demain sera autre ; il ne sera pas qu'un

95. *Ibid.*, pp. 292-293.

aujourd'hui agrandi et meilleur »⁹⁶. Mais une question fondamentale surgit alors, celle de la motivation de l'action. Manifestement, Gauchet ne considère ici que la cause efficiente du changement. Mais la société humaine n'est pas qu'une vaste machine à changement, à qui il suffirait d'un peu d'énergie pour se mettre en branle. Le vrai problème de l'action est celui de la motivation, de la cause finale. Rien ne changera si l'on n'a pas quelque raison de se mettre en mouvement. Il ne suffit certainement pas pour cela de savoir que demain sera autre, car le changement n'est pas en lui-même une fin. Si l'on poursuit l'avenir, c'est qu'on est convaincu qu'il peut être meilleur qu'aujourd'hui. Mais n'y a-t-il pas justement une dimension transcendante et même religieuse dans cette conviction d'un meilleur toujours réellement possible? L'argument de Teilhard de Chardin va plus loin encore, mais dans le sens: « Pour continuer librement à faire effort, l'Humanité a besoin de la certitude qu'elle ne travaille pas en vain, mais que ce à quoi elle s'applique aboutira à une œuvre pour toujours »⁹⁷. On voit bien qu'il s'agit ici finalement de l'avenir absolu, en termes religieux, de Dieu comme avenir. C'est là tout le sens de l'eschatologie comme pendant de la protologie. Dieu n'est plus seulement l'alpha; il est aussi l'oméga. Par conséquent, la religion doit être définie par l'avenir absolu tout autant que par le passé ou l'origine absolue. D'ailleurs, on ne peut s'empêcher de reconnaître certaines harmoniques religieuses dans le discours de Gauchet sur l'avenir. Il en parle, en effet, avec les expressions qu'utilise habituellement la théologie pour le mystère de Dieu: « L'inconnu de l'avenir, sans visage et sans nom, c'est l'*avenir pur* [...]. Nous n'en savons décidément qu'une chose: c'est qu'il sera *autre* que ce que nous sommes en mesure de nous représenter »⁹⁸.

Voilà donc suffisamment établi le principe de la foi et de l'espérance du fondement de toute structure sociale. La question de l'avenir de la religion organisée, de la religion visible, se pose maintenant dans les termes suivants: quel rapport cette foi-espérance, qu'on retrouve au fondement de toute société, entretient-elle avec la religion? Notons d'abord que la religion est l'expression de la foi; c'est elle qui la nomme explicitement. Sans la religion, la foi reste tout simplement implicite, muette, innommée. C'est, sans aucun doute,

96. *Ibid.*, p. 266; cf. pp. 256-258.

97. BRUNO DE SOLAGES, « Les preuves teilhardiennes de Dieu », dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, t. III, (coll. « Théologie », 58), Paris, Aubier, 1964, p. 126.

98. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 267.

une telle foi implicite qui se trouve effectivement à la base de nos sociétés modernes. La question demeure cependant : cette foi ne doit-elle pas être reconnue et nommée quelque part ? Et n'est-ce pas justement la fonction de la religion objective et visible d'agir comme le signe manifeste de la foi en notre monde ? Bien sûr, l'essentiel, c'est la foi et non pas la religion. Mais la religion devra elle-même demeurer comme témoin nécessaire de la foi essentielle. Cette ultime conclusion est manifestement d'ordre théologique plutôt qu'historique. L'histoire se contente de conjecturer l'avenir, à partir de ce qui a été et de ce qui est. En tant que science de l'esprit, et par conséquent science normative, la théologie ose elle-même affirmer ce qui devra être.

Table des matières

Avant-propos	7
--------------------	---

I DES QUESTIONS

1. Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Jacques GRAND'MAISON	13 -
2. Et si le christianisme d'ici n'avait pas d'avenir? Joseph HOFBECK	39 -
3. Quelques indices significatifs Yvonne BERGERON	47

II DES PRATIQUES

4. L'avenir du christianisme chez les Amérindiens au Canada: syncrétisme ou inculturation Achiel PEELMAN	59
5. L'engagement social de l'Église au Québec: héritage et perspectives d'avenir Gilles CHAUSSE	83
6. La dynamique symbolique comme enjeu de l'avenir du christianisme Raymond BRODEUR	97
7. Avenir et destin de la paroisse Michel M. CAMPBELL, Jean-Marc CHARRON	111
8. L'homélie, une parole risquée? Guy LAPOINTE	119
9. Femmes et Église catholique: un corps à corps Monique DUMAIS	141
10. La famille chrétienne a-t-elle un avenir au Québec? Marcel LEFEBVRE	151 -
11. L'exigence chrétienne dans notre Église Jean-Marie ARCHAMBAULT	177

III
DES INTERROGATIONS

12. Garder ouverte la voie spirituelle Jean-Claude BRETON	199
13. Articulations systématiques des fonctions de l'Esprit Saint d'après une relecture de <i>Lumen Gentium</i> Arthur METTAYER	213
14. La fin de la religion d'après Marcel Gauchet Jean RICHARD	231

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 1 — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 2 — volume 1 - Outils majeurs (*épuisé*)
— volume 2 - Outils d'appoint (*épuisé*)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965.
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.
Essai d'anthropologie chrétienne (*épuisé*)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?
7. En collaboration, *L'Incroyance au Québec*.
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église*.
9. En collaboration, *Jésus?*
De l'histoire à la foi.
10. En collaboration, *Le Pluralisme*.
Pluralism: its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.
Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.
12. En collaboration, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.
Niveau secondaire.

15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interprétation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédiction à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religiologique.
17. En collaboration, *L'Homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. En collaboration, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'Expérience comme lieu théologique.*
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN, Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi.*
28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire ?*
29. Guy COUTURIER, André CHARRON, Guy DURAND, dir. *Essais sur la mort.*
Travaux d'un séminaire sur la mort.

30. Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir., *La peur*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes*.
Jalons pour une éducation.
32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer?*
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit.
33. Arthur METTAYER, Jacques DOYON, dir., *Culpabilité et péché*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
34. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens*.
Étude de pratiques sociales et pastorales.
35. Pierre GUILLEMETTE, Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques*.
36. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Le laïc: les limites d'un système*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
37. Arthur METTAYER, Jean DRAPEAU, dir., *Droit et morale*.
Valeurs éducatives et culturelles.
38. Fernand DUMONT, *L'Institution de la théologie*.
Essai sur la situation du théologien.
39. André NAUD, *Le Magistère incertain*.
40. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir.,
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.

Notre christianisme est-il épuisé ? A-t-il encore un avenir ?

Il faut être naïf pour penser que cette question ne se pose pas. Certes, il apparaît difficile, peut-être impossible, de dire quand le phénomène a commencé de s'imposer. Il est peut-être plus difficile encore de dire avec précision dans quelle direction il s'est vraiment engagé. Mais une chose au moins saute aux yeux de quiconque veut bien regarder : le christianisme ne se voit plus reconnaître de fait chez nous la pertinence religieuse, sociale, politique, qu'il paraissait bien avoir il y a quelques décennies encore.

Peut-être s'agit-il d'un *retrait*, d'un *effacement* ? Ce retrait serait-il le signe d'un épuisement ? Qui pourrait dire alors qu'il ne serait que provisoire ? Toujours est-il que nos sociétés ne se structurent plus en référence à des réalités religieuses. La sensibilité ou la « culture » religieuse elle-même s'est comme brusquement déchristianisée (le fut-elle jamais ?) Et lorsqu'il se fait entendre sur la place publique, le discours chrétien ou bien ne rencontre qu'indifférence, ou bien se voit assimilé à un discours semblable à tous les autres, dont l'autorité se mesure à la pertinence et à la force des arguments qu'il met en œuvre, ou encore se fait rabrouer et enjoindre de retourner au plus tôt au monde, finalement privé, d'où il est issu !

Les auteurs ne prétendent pas apporter de réponses définitives à ces questions. De telles réponses n'existent pas. C'est au cœur même d'une question bien posée que niche le plus souvent une réponse féconde, de celles qui font encore avancer, qui nous font nous interroger à notre tour, parce qu'elles nous gardent au plus près de ce qui est vraiment en question. C'est à cette tâche d'interrogation que ces textes s'attellent, à ras de sol.