

enseigner la foi ou former des croyants ?

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

41

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.

Enseigner la foi
ou
former des croyants?

Données de catalogage avant publication:

Société canadienne de théologie. Congrès (25^e: 1988: Montréal, Québec)
Enseigner la foi ou former des croyants?: Actes du 25^e Congrès de la
Société canadienne de théologie tenu à Montréal les 7, 8 et 9 octobre 1988.
(Héritage et projet; 41).

ISBN 2-7621-1480-2.

1. Éducation religieuse — Congrès. 2. Foi — Congrès. 3. Évangélisation
— Congrès. I. Petit, Jean-Claude, 1943- . II. Breton, Jean-Claude,
1941- . III. Titre. IV. Collection.

BV1471.2.S62 1989

253

C89-096401-7

Dépôt légal: 3^e trimestre 1989, Bibliothèque nationale du Québec

© La Corporation des Éditions Fides 1989.

ENSEIGNER LA FOI OU FORMER DES CROYANTS?

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal les 7, 8 et 9 octobre 1988

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

HÉRITAGE ET PROJET

41

 **fides**

Liminaire

Enseigner la foi, ou former des croyants? Entendons-nous: il est clair qu'ainsi posée, la question a quelque chose de provocateur et, à la limite, d'intenable. Selon le sens qu'à bon droit on pourrait donner à «enseigner», à ce qu'est «la foi», à ce que doit être un croyant en christianisme, on pourrait montrer que la foi chrétienne peut s'enseigner, et que de cette manière on peut former des croyants. Mais telle qu'elle est ici posée, dans toute son impertinence, la question n'en est pas moins nécessaire et même féconde. Nous pouvons fort bien l'entendre d'une manière qui nous oblige à prendre position; que voulons-nous faire finalement: transmettre un simple contenu doctrinal, comme on transmet les règles de la grammaire ou une théorie scientifique, ou former des hommes et des femmes capables d'assumer leur vie en référence à Jésus le Christ?

Telle qu'elle se présente, l'alternative nous tourne clairement vers une tâche permanente que nous oublions constamment: toute œuvre de transmission, et donc finalement de formation, est une prise de position à l'égard de ce qu'est pour nous le monde et de ce que sont ceux à qui nous nous adressons. En d'autres termes, dans cette manière de poser la question, nous sommes obligés de nous mettre au clair sur le lieu où nous sommes, avant de pouvoir définir ce que nous voulons y faire. Les textes qui forment ce recueil constituent autant de contributions à la réalisation de cette tâche.

L'intervention de *Claude Geffré* pose tout d'abord ce qui peut être appelé la question préalable, celle qui vient en quelque sorte avant les autres, celle qui dégage l'horizon sur lequel les autres prendront ou non relief: qu'en est-il aujourd'hui de notre monde, comme horizon précisément des lieux limités dans lesquels nous intervenons, et que signifie pour la prétention de la foi qu'il se présente ainsi à notre époque? Voilà une question qu'il n'est plus possible d'esquiver.

Ensuite seulement est-il possible d'entendre les autres questions, et d'éprouver si ce sont précisément de vraies questions, c'est-à-dire si elles ouvrent vraiment un chemin qui conduit dans ce monde: qu'en est-il de la famille? des besoins des adultes? des gens du troisième âge? Qu'en est-il, dans ce monde, de l'éducation de la foi? de ses «modèles»? de sa pédagogie? etc. Et dans cette tâche de transmission de la foi, à quoi bon la théologie?

C'est à ce complexe de questions, qui surgissent parmi tant d'autres lorsqu'on se laisse interroger par celle de l'éducation de la foi, que sont consacrées les contributions qui suivent. Elles ont d'abord fait l'objet d'échanges et de discussions au 25^e congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal les 7, 8 et 9 octobre 1988. Elles se proposent ici à la réflexion et à la critique de ceux que préoccupe aujourd'hui la question de l'éducation de la foi.

Il manque à tous ces textes celui d'une intervention qui avait particulièrement retenu l'attention des participants au congrès: celle de Roland Chagnon, spécialiste des nouveaux mouvements religieux, professeur à l'Université du Québec à Montréal. Roland Chagnon avait accepté de donner son point de vue, avec André Naud et Jacques Berthelet, en réponse à la question qui demandait: à quoi bon la théologie? Il est décédé subitement quelques mois après le Congrès, en janvier 1989, avant qu'il n'ait pu nous faire parvenir son texte. Plusieurs parmi ceux qui ont écouté son intervention, ont perdu ainsi un ami fidèle et un conseiller respecté. Tous avaient apprécié retrouver un penseur rigoureux et stimulant. À l'instar de Paul Tillich, à qui il avait consacré jadis une étude importante, il avait voulu rappeler qu'une des tâches de la théologie demeure l'explicitation critique de l'appartenance profonde de la religion et de la culture et que l'éducation de la foi doit passer par l'accueil des requêtes du monde dans lequel elle veut se réaliser.

La raison théologique au sortir de la modernité

Claude Geffré

L'alternative suggérée par le titre de notre Congrès nous renvoie à une question théologique plus fondamentale qui concerne la nature de la raison théologique affrontée à l'évolution de la rationalité moderne. S'il est devenu usuel de parler déjà de l'Europe «au sortir de la modernité», il est sans doute légitime de réfléchir sur la raison théologique «au sortir de la modernité». C'est pourquoi je pense qu'il est temps de s'interroger sur ce que pourrait être le «paradigme» d'une théologie «postmoderne». Mais je voudrais modérer un projet aussi ambitieux en commençant par préciser ce qu'il faut entendre par «postmoderne» et par «paradigme».

1. Il est devenu banal de parler de *post-modernité*. Mais à parler rigoureusement, même si elle a connu tout au long de son histoire des modernités successives, la théologie n'est jamais ni moderne ni post-moderne. Elle n'est elle-même, c'est-à-dire théologie confessante, que pour autant qu'elle témoigne toujours d'une nouveauté radicale, celle de l'Évangile.

Et à cet égard, il est intéressant de comparer l'histoire de la science et l'histoire de la théologie. Quoi qu'il en soit de ses «révolutions», l'histoire de la science est sous le signe d'un progrès continu. Mais par comparaison, on ne peut se contenter d'une interprétation linéaire de la théologie, pas plus d'ailleurs que de la raison philosophique. Il faut plutôt la concevoir comme une «totalité organique» dont les moments n'ont qu'une indépendance relative et se réinterprètent mutuellement au fur et à mesure qu'ils apparaissent. Et d'autre part, une théorie scientifique n'a pas besoin, pour être opératoire aujourd'hui, de faire explicitement référence au passé historique de la science. Alors que toute théologie, quoi qu'il en

soit de sa nouveauté, est toujours marquée par une double référence historique, d'une part son fondement dans des événements originaires relatés dans les Écritures, et d'autre part, son lien organique à la tradition dont elle est issue.

2. Je prends le mot *paradigme* au sens où en parle le grand historien des sciences Thomas Kuhn. Le paradigme, c'est un modèle qui a fait la preuve de son caractère opératoire. Finalement, ce qui fait le prix d'un modèle en théologie comme en science, c'est sa valeur *heuristique*.

Mais là encore, comme à propos du mot «post-moderne», je garderai mes distances à l'égard du mot même de «paradigme» qui a une résonance un peu trop impérialiste. Il vaudrait mieux parler d'un «horizon structurant» qui conditionne la théologie au sortir de la modernité, mais qui fait place à des modèles différents. Déjà en science, l'emprise d'un modèle absolutisé, c'est-à-dire d'un paradigme, peut être telle qu'elle devient un véritable obstacle épistémologique entravant de nouveaux développements. Et je pense que ce danger est encore plus grand en théologie comme l'attestent certains blocages historiques du passé.

Ce qu'il y a de remarquable dans la notion de «modèle», c'est qu'il représente un phénomène de co-adaptation entre un système d'interprétation et un système d'action. Il s'agit donc, avant de proposer un nouveau paradigme théologique, de faire une juste évaluation de la situation historique à laquelle il prétend répondre.

Dans une première partie de mon exposé, je proposerai donc quelques éléments de diagnostic du contenu de notre expérience historique du point de vue d'un théologien européen de cette fin du deuxième millénaire et ensuite, j'esquisserai quelques traits de ce que pourrait être un nouveau modèle théologique post-moderne.

Je précise tout de suite que j'attache beaucoup d'importance au concept d'*expérience historique* que j'emprunte à Gadamer. Et je définis volontiers la théologie — dans une perspective herméneutique — comme une corrélation mutuelle et critique entre l'expérience chrétienne fondamentale et notre expérience historique d'aujourd'hui. Il y aurait beaucoup à dire sur l'«expérience chrétienne fondamentale». Faute de pouvoir m'expliquer, disons que je l'entends au sens du «canon dans le canon» tel que le comprend Käsemann, c'est-à-dire le fait pour Jésus de faire communauté avec les pécheurs au nom de Dieu.

I - LE CONTENU DE NOTRE EXPÉRIENCE HISTORIQUE

1. La crise de la modernité

C'est devenu une banalité de rappeler que nous sommes en train de passer de la modernité sous le signe des «Lumières» et du mythe du Progrès à un «time of troubles» sous le signe d'un avenir de plus en plus menaçant, marqué par la perspective d'une catastrophe nucléaire, d'une destruction de notre environnement et de l'ambiguïté toujours plus grande des valeurs traditionnelles de l'humanisme occidental.

Il y a longtemps que les représentants de l'École de Francfort, Adorno et Horkheimer ont dénoncé la dérive totalitaire de la Raison magnifiée par l'*Aufklärung*, une raison qui s'épuise dans sa portée instrumentale, une raison qui a un lien direct avec les abus du pouvoir politique.

Sans doute, si par modernité, on entend une certaine figure historique de l'homme occidental, qui coïncide avec la révolution industrielle, avec le phénomène de la sécularisation et l'avènement de la société libérale, on ne peut faire comme si la modernité n'avait pas existé. Tous les Européens, même les plus nostalgiques du passé, participent à ses acquis irréversibles.

Mais cependant, on peut déjà à bon droit parler de «post-modernité» si par crise de la modernité, on entend surtout la mise en question d'une raison sûre d'elle-même et en conflit ouvert avec toute foi religieuse. La grande nouveauté et le scandale majeur pour la raison moderne héritière de l'*Aufklärung*, c'est la faillite des religions séculières du Progrès, de l'Histoire, de la Science. Au moment de l'*Aufklärung*, on a cru que la négation de Dieu était la condition de la construction d'un monde plus juste et de la lutte contre les fatalités de l'histoire. Aujourd'hui, on constate plutôt que c'est souvent la foi en Dieu qui invite à la résistance et au combat pour la libération et la défense des opprimés. Il semblerait donc que notre sensibilité européenne ait une plus vive conscience des limites de la rationalité moderne et soit en quête d'une rationalité *alternative* qui prenne davantage en compte l'intégralité du «connaître» humain y compris dans sa composante religieuse.¹

1. Il conviendrait d'évoquer ici la distinction faite par J. Habermas entre l'action instrumentale qui est l'œuvre de l'entendement technologique (*Verstand*) et l'action communicative entre les hommes qui est l'œuvre de la raison (*Vernunft*), celle-là même qui s'exerce dans le domaine de l'éthique et du politique.

Mais il ne faut pas céder trop vite à la tentation d'expliquer un certain retour du religieux en Occident à partir de l'échec des idéaux de la modernité. C'est là l'illusion des néo-conservateurs de tous bords.

Ce renouveau des intérêts religieux peut être interprété aussi comme une expression de la modernité elle-même, si par modernité on entend le mythe du changement indéfini de l'homme qui tend vers l'accomplissement illimité de ses possibilités.²

C'est pourquoi une des tâches les plus prometteuses de la théologie est la recherche d'une nouvelle *crédibilité* qui concilie à la fois les exigences de la foi et les aspirations d'une expérience intégralement humaine. Comme a cru pouvoir le démontrer Marcel Gauchet, il n'est pas fortuit que le christianisme ait joué un rôle décisif dans l'accouchement de la modernité comme avènement du sujet humain.³

2. La mémoire dangereuse de la Shoah

Notre expérience historique d'Européens demeure affectée de manière inexorable par l'événement d'Auschwitz. C'est un souvenir dangereux dans la mesure où il met en échec tous les projets optimistes de philosophie ou de théologie de l'histoire. Même si comme occidentaux, nous sommes tentés d'oublier les autres génocides qui sont inscrits dans la mémoire des peuples d'Afrique et d'Amérique latine, il est vrai que l'holocauste d'Auschwitz a une portée paradigmatique comme incarnation inouïe et inédite de la violence de l'histoire.

Comme le dit J.B. Metz, face à de tels drames, la théologie doit quitter le terrain d'une histoire idéale pour prendre au sérieux les histoires concrètes de la souffrance humaine.⁴ Une théologie qui identifie l'histoire des hommes avec l'histoire des vainqueurs et qui ne prend pas en compte la souffrance et l'échec aboutit à

-
2. Cette dimension utopique de la modernité est particulièrement bien soulignée par D. HERVIEU-LÉGER dans son livre *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986.
 3. Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1986.
 4. Voir en particulier son article, «La théologie face à l'époque moderne et avant sa fin», *Concilium*, n° 191 (1984), p 34 et 35.

une interprétation idéaliste de l'histoire. C'est là le danger des théologies de l'histoire comme celles de Hegel et de Teilhard de Chardin qui tendent à confondre l'eschatologie avec la téléologie et à identifier l'histoire des libertés avec celle de la nature soumise à une évolution homogène.

À cet égard, il est intéressant de noter que certains textes de Vatican II comme celui de *Gaudium et Spes* ainsi que, dans son sillage, la théologie des «signes des temps», témoignent d'une expérience historique qui correspond à l'euphorie des années 60 sous le signe de la croissance et des possibilités illimitées de la civilisation technique.⁵ Des théologies comme la théologie politique de J.B. Metz et les diverses théologies de la libération témoignent d'une autre expérience historique, une expérience qui prend au sérieux la violence de l'histoire et qui est beaucoup plus avertie des ambiguïtés de l'aventure scientifique pour l'avenir des hommes. En ce sens-là, ce sont déjà des théologies post-modernes.

3. La fin de l'eurocentrisme dans l'Église

En simplifiant à peine, on peut distinguer trois périodes dans l'histoire de l'Église. Une première période très courte (un siècle et demi) qui est celle du judéo-christianisme et qui est caractérisée par une tension entre l'Église palestinienne (Jacques et Pierre) et l'Église des Gentils. Une deuxième période très longue qui va du deuxième siècle jusqu'à la veille de Vatican II. C'est une période relativement homogène où le christianisme entre en synthèse avec la civilisation occidentale héritière d'Athènes et de Rome. Le christianisme devient peu à peu la religion dominante du bassin méditerranéen même si on peut distinguer un christianisme latin, un christianisme oriental, un christianisme slave, anglo-saxon.

Avec le concile de Vatican II commence une nouvelle période où l'Église d'Occident devient minoritaire. Du seul point de vue démographique, l'avenir du christianisme se joue déjà davantage en Amérique latine, en Afrique et en Asie.

Le polycentrisme culturel à l'intérieur de l'Église coïncide avec la fin de l'ère coloniale et avec la relativisation de l'impérialisme culturel dominant de l'Occident. En l'espace de quarante

5. Cf. Cl. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, pp. 190-192.

ans, la domination politique, économique, militaire et culturelle de l'Occident a considérablement évolué. Et c'est une illusion de croire que les USA ont pris le relais de l'Europe comme centre créateur d'une civilisation dominante. Depuis la conférence de Bandung en 1955, un des faits les plus décisifs de notre histoire contemporaine, c'est l'apparition sur la scène mondiale des peuples du tiers-monde. C'est aussi le potentiel culturel et technique énorme de la nouvelle civilisation qui est en train de naître sur les bords du Pacifique. ⁶

On pourrait dire que l'Église d'aujourd'hui n'est plus une Église qui «a» des Églises dans le tiers-monde, mais elle devient une Église du tiers-monde avec une origine dans le bassin méditerranéen. On ne peut plus distinguer des Églises-mères, celles d'Europe et d'Amérique du Nord et des Églises-filles et on doit s'interroger sur l'avenir de la mission de l'Église à la fin de l'âge des missions.

Cette nouvelle autonomie des Églises locales enracinées dans des cultures non-occidentales donne peu à peu naissance à de nouvelles théologies. Nous allons vers un pluralisme théologique insurmontable et la théologie européenne n'est déjà plus la théologie dominante à l'intérieur de l'Église. Et comme il est normal, ces nouvelles théologies qui tiennent compte de la pratique des communautés de base sont souvent le fait de chrétiens qui sont victimes d'une oppression économique et culturelle, de racisme et de discrimination. Il suffit d'évoquer la théologie noire, la théologie de la libération et les diverses théologies féministes. ⁷

4. La nouveauté du dialogue interreligieux

Notre expérience historique doit tenir compte de la nouveauté du dialogue entre l'Église et les grandes religions du monde qui coïncide avec la fin d'un certain absolutisme catholique depuis

6. À cet égard, on pourrait citer ce passage significatif du Journal de Mircéa Eliade: «Il faut que je dise quelque part que le phénomène capital du XXème siècle n'a pas été et surtout ne sera pas la révolution du prolétariat comme le prédisaient les marxistes il y a soixante dix, quatre-vingt ans, mais la découverte de l'homme non européen et de son univers spirituel», *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 179-180.

7. Sur ces divers déplacements de la théologie durant la période post-conciliaire, on se reportera utilement à l'étude de J.-P. JOSSUA, *La condition des théologiens depuis Vatican II vue par l'un d'entre eux*, Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 62/1, (1986), pp. 119-134.

Vatican II et avec la vitalité permanente des grandes religions non-chrétiennes qu'il s'agisse des religions à transcendance comme le judaïsme et l'islam ou des religions à immanence de l'Orient qui exercent une fascination croissante sur le monde occidental.

Au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle, le préalable à tout dialogue était toujours la différence entre le christianisme comme religion absolue et les autres religions comme moins évoluées, moins pures, moins morales. Depuis Vatican II, on assiste pour la première fois à un dialogue sur un plan d'égalité entre le christianisme et les autres religions. Les gestes historiques du discours de Casablanca, de la visite du Pape à la Synagogue de Rome, et de la rencontre d'Assise sont plus que des événements médiatiques. Ils sont la traduction d'une véritable révolution dans la conscience historique de l'Église. En l'espace de vingt ans, nous sommes en train de passer de l'œcuménisme au sens étroit à un œcuménisme planétaire.⁸ Même s'il est encore balbutiant, ce dialogue interreligieux conduira nécessairement l'Église à une révision complète de certains chapitres de sa théologie. Le dialogue est devenu une dimension intrinsèque de la mission. Et la mission est déjà moins axée sur la conversion à tout prix de l'autre que sur le témoignage rendu à l'Évangile dans le respect du cheminement propre de ceux qui appartiennent à d'autres religions.

II - UN NOUVEAU MODÈLE DE RAISON THÉOLOGIQUE

Ainsi, au terme de ce rapide diagnostic de notre expérience historique, nous constatons que la tâche d'une théologie chrétienne doit tenir compte non seulement d'une situation de post-chrétienté, mais de post-«Lumières». Il s'agit de dépasser le mythe de la raison, mais ce n'est pas pour retomber dans un certain irrationnel ou dans un certain piétisme. La théologie comme intelligence de la foi ne peut pas revenir en deçà de la critique de la religion qui fait partie depuis l'Aufklärung du destin de l'Occident. Elle doit plutôt — au-delà de la modernité — forger un nouveau modèle de

8. On retrouve l'expression d'«œcuménisme planétaire» sous la plume du Père Chenu. En revanche, J. Moingt refuse d'étendre le mot «œcuménisme» au dialogue des religions car à la différence des diverses confessions chrétiennes il est impossible de les intégrer organiquement au même dessein révélateur et sauveur; cf. J. MOINGT, «Rencontre des religions», *Études*, janvier 1987, pp. 97-110.

théologie qui cherche à concilier la foi avec la rationalité *essentielle* de l'homme, qui n'est réductible ni à la rationalité de l'ancienne métaphysique ni à la rationalité formelle des sciences modernes.

Je ne fais ici qu'esquisser quelques traits de ce nouveau paradigme en théologie. Je parlerai seulement de la raison théologique comme raison historique, comme raison pratique et comme raison communicationnelle.

1. Une raison historique

La théologie du XIX^e siècle et du début de ce siècle qu'on a parfois désignée comme une scolastique «baroque» était en conflit avec tout l'héritage de l'*Aufklärung*. Mais en fait, elle s'est trouvée entraînée sur son propre terrain et a souvent abouti à une réduction rationaliste de la théologie chrétienne.

Il y a une histoire de l'*intellectus fidei*. Pendant bien longtemps, la raison théologique s'est identifiée à la raison spéculative au sens aristotélicien, même si à l'époque moderne elle a noué des rapports complexes avec l'idéalisme. Mais plutôt que de faire de la théologie une science spéculative au sens des exigences aristotéliennes de la science, il semble plus fécond aujourd'hui de la rapprocher des sciences de type herméneutique. Il y a entre la théologie et les sciences humaines une «ressemblance de famille» comme dirait Wittgenstein. Leur clé d'intelligibilité n'est pas à chercher dans un modèle de caractère formel, mais dans le présupposé que la pratique humaine ainsi que les objets qu'elle produit, qu'il s'agisse de textes, d'objets culturels, d'institutions, est pleine de sens — même si ce sens est seulement latent et doit être manifesté grâce à une analyse appropriée. La méthode de la théologie est bien celle d'une herméneutique, c'est-à-dire de la reconstruction d'un sens à partir d'un certain nombre d'hypothèses. Et comme dans toute situation herméneutique, il n'y a pas de déchiffrement sans une certaine précompréhension marquée par toute notre expérience historique et sans une interaction vécue entre l'objet textuel à étudier et l'interprète.

Je sais bien qu'en identifiant l'*intellectus fidei* à un *comprendre historique* au sens de Heidegger et de Gadamer, j'ai l'air de prendre mon parti d'une herméneutique théorique idéale qui s'expose de plein fouet à la critique de l'École de Francfort. Mais si la raison philosophique est entrée dans son âge herméneutique, cela signifie

justement une prise de distance à l'égard des prétentions au savoir absolu de la raison du temps des «Lumières». L'intérêt privilégié pour le théologien du concept d'«expérience historique» au sens de Gadamer, c'est de nous rappeler qu'il n'y a pas d'exercice de la raison qui ne s'inscrive dans une tradition de langage qui est elle-même porteuse de l'expérience immémoriale de l'humanité. C'est là un «préjugé» qui ramène l'autorité absolue de la raison à sa juste mesure.⁹

J'ajoute par ailleurs que le théologien sait mieux que quiconque qu'il n'y a pas de transparence idéale entre nos textes fondateurs et l'interprétation que l'Église instituée prétend en donner aujourd'hui. L'herméneutique au sens traditionnel doit donc toujours être complétée par une «herméneutique du soupçon» qui s'interroge de façon critique sur les présupposés conscients ou non de notre précompréhension d'aujourd'hui comme sur les conditions de production des textes d'hier.

Je plaide donc pour un nouveau paradigme en théologie selon lequel la raison théologique cherche une nouvelle intelligence du message chrétien sur la base du rapprochement entre deux expériences, l'expérience chrétienne initiale dont témoignent les écrits du Nouveau Testament et notre expérience historique contemporaine. La continuité de la foi n'est pas à chercher dans la répétition matérielle d'un même message, mais dans l'analogie entre deux actes d'interprétation, celui de la première communauté et celui de l'Église aujourd'hui.¹⁰

À propos de l'expérience chrétienne fondamentale, je citerai volontiers la formule si profonde de Schillebeeckx: «le christianisme n'est pas tant un message qui doit être cru, qu'une expérience de foi qui devient annonce».¹¹ On veut dire par là que la révélation d'un salut de Dieu en Jésus Christ est à la fois de l'ordre de l'expérience et de l'interprétation. L'expérience de l'événement

9. Sur le concept d'expérience historique, voir en particulier H.G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Trad. française, Paris, Seuil, 1976, pp. 190-207.

10. Nous renvoyons ici à l'ouvrage de P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Paris Beauchesne, 1977.

11. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the Books Jesus and Christ*, Condom, SCM Press, 1980, p. 50. On trouve la même formule dans la traduction française sous le titre *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, p. 50.

Jésus est déjà une expérience interprétée. Et cette expérience de foi n'est communicable que si elle devient un langage. En devenant elle-même un message pour d'autres, l'expérience originaire fait appel à une interprétation culturelle qui tient compte des modèles, des concepts, des attentes d'une époque historique donnée. Ainsi, les écrits du Nouveau Testament témoignent d'une pluralité d'interprétations qui renvoient toutes à l'expérience originaire de l'événement Jésus, mais qui empruntent différemment des modèles de pensée juifs et hellénistiques, philoniens.

On ne peut donc pas partir d'un message chrétien en soi qui existerait à la manière d'un corpus permanent coupé d'une expérience interprétative. Il faut plutôt parler d'éléments structurants qui sont communs à toutes les interprétations différentes que suscite l'expérience chrétienne fondamentale. Toute la question est de savoir comment déterminer ces principes structurants. Nous pouvons au moins dire ceci: 1. En Jésus est manifesté le salut de Dieu pour tout homme. 2. En demeurant au nom de Dieu en communauté avec les pécheurs jusqu'à la mort, Jésus révèle le vrai visage de Dieu. 3. Le récit de la mort et de la résurrection de Jésus nous invite à marcher à sa suite et à vivre conformément au Royaume de Dieu. 4. L'histoire de la suite de Jésus ne peut trouver son accomplissement à l'intérieur du «système» terrestre de notre histoire: elle a donc une issue eschatologique.¹²

Cette expérience chrétienne primitive transmise dans des langages divers est devenue pour nous tradition vivante. Mais notre expérience d'un salut en Jésus Christ ne peut se faire que sur la base d'une expérience renouvelée conditionnée par notre situation historique. C'est pourquoi je dirais que la bonne situation herméneutique que présuppose tout acte théologique, c'est la corrélation mutuelle et critique entre l'expérience chrétienne fondamentale et notre expérience historique d'aujourd'hui.

J'ai déjà essayé de discerner quelques éléments de cette expérience historique que l'on peut caractériser comme «post-moderne». Elle dénonce en particulier comme déjà totalitaire toute prétention à la vérité et à l'universalité. Il s'agit donc d'articuler la foi d'hier avec le croyable d'aujourd'hui. D'un point de vue plus théorique, la raison théologique comme raison historique doit réfléchir sur ce

12. Je résume ici en les modifiant quelque peu les principes structurants dégagés par E. SCHILLEBEECKX: cf. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, p. 52-54.

qui est impliqué dans le concept de conscience historique tel que l'explicite Ricœur à la suite de Gadamer.

Reprenant les catégories de R. Koselleck, Ricœur montre comment le présent historique est au point d'intersection entre un espace d'expérience et un horizon d'attente. Ce sont là les transcendants de toute pensée de l'histoire et l'intelligence de la dialectique incessante entre espace d'expérience et horizon d'attente nous introduit au cœur de toute tradition vivante y compris la tradition chrétienne.¹³

Or ce qui caractérise la crise de la modernité, c'est que notre espace d'expérience se rétrécit au moment même où l'avenir devient plus indéterminé et plus incertain. D'une part, le passé apparaît toujours plus lointain à mesure qu'il est plus révolu. D'autre part, notre croyance en un avenir proche sous le signe du progrès et de la libération est ébranlée. En d'autres termes, on peut déjà parler de post-modernité au sens d'une plus grande modestie quant à notre horizon d'attente. Pour susciter l'engagement responsable de l'homme contemporain, il faut lui assigner des projets limités et accessibles. Et la contre-partie d'une certaine démaîtrise de l'homme quant à la production de l'histoire, c'est la conscience d'une appartenance à une histoire qui le précède et qui l'affecte.

Si je transpose ce rapport dialectique entre espace d'expérience et horizon d'attente dans l'ordre de la théologie chrétienne, je dirai seulement deux choses. D'une part, le sens du Royaume eschatologique doit nous garder d'hypostasier toute réalisation provisoire de l'Église. D'autre part, la conscience d'un avenir inédit de la confession de foi et de la pratique chrétienne ne doit pas nous conduire à prendre congé de la tradition mais à réactiver en elle des potentialités inaccomplies.

2. Une raison pratique

En définissant la raison théologique comme raison pratique, je ne me limite pas au concept kantien de raison pratique qui vise avant tout le fait de l'obligation morale. Je cherche aussi à dépasser le concept aristotélicien de praxis ou de sagesse pratique (la *phronesis*) qui désigne le sens du juste milieu dans le domaine de l'action.

13. P. RICŒUR, *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, Seuil, 1985, pp. 300-346.

Je le prends plutôt au sens où en parlent aujourd'hui les théories de l'action des anglo-saxons, c'est-à-dire les «règles d'action» ou les «modèles pour agir» qui permettent à une action d'être une action sensée. Il s'agit du domaine du raisonnable, à distance à la fois du rationnel théorétique et du rationnel scientifico-technique. Et il est important pour le théologien de se souvenir que le concept moderne de raison pratique comporte nécessairement un rapport dialectique entre la liberté individuelle et des objectivations institutionnelles (cf. Weber et Habermas). Je me réfère volontiers à cette définition de Ricœur: «La raison pratique, est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée»¹⁴ C'est dire assez que la critique des idéologies est une fonction essentielle de la raison pratique. C'est le rôle de la raison théologique comme raison pratique d'exercer cette fonction critique à l'égard des pratiques ecclésiales comme des systèmes théologiques qui cherchent à les justifier.

Si on accepte de définir la théologie comme une herméneutique, il faut bien voir qu'elle est indissociable d'une dialectique incessante entre théorie et pratique. Autrement dit, elle ne se contente pas de proposer une nouvelle interprétation du christianisme. Elle prend au sérieux les sujets concrets de l'histoire et conduit normalement à un «faire», à une certaine transformation de la pratique sociale des hommes dans l'attente du Royaume qui vient.

Contrairement à un schéma de pensée qui a été constant dans l'Église, la pratique n'est pas le champ d'application d'une doctrine théologique toute constituée. Elle est un *lieu théologique*, c'est-à-dire qu'elle est un principe de discernement qui nous conduit à une réinterprétation créatrice du Christianisme. Ainsi, c'est le propre d'un nouveau paradigme en théologie de tenir compte d'une théorie de la connaissance selon laquelle la praxis n'est pas l'incarnation dégradée d'une théologie sûre d'elle-même, mais la matrice d'une connaissance authentique et la preuve de sa valeur.

La raison théologique comme raison pratique rejette donc le primat typiquement grec accordé à la théorie comme ce fut le cas dans la théologie spéculative traditionnelle. Mais elle rejette aussi

14. Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 256.

un primat exclusif donné à la praxis comme peut le faire une certaine vulgate marxiste. Il faut maintenir une tension réciproque entre théorie et pratique. Une théorie a constamment besoin d'être vérifiée ou infirmée par la pratique. Et celle-ci doit être toujours de nouveau transcendée par la théorie.¹⁵

Une théologie qui a pris congé de l'idéalisme hérité des Lumières doit réfléchir à nouveaux frais sur les stratégies de pouvoir qui sont à l'œuvre dans la production de la vérité. Elle doit assumer la fonction d'une théorie critique par rapport à la pratique de l'Église. Une pratique qui n'a pas su prendre conscience de ses propres conditionnements et de ses intérêts peut devenir une pratique idéologique. Il n'y a pas de théologie neutre. Ce n'est pas seulement la crise de la raison, c'est une conscience nouvelle de la violence de l'histoire, qui invite la théologie européenne à un changement de *Logos* dans le sens d'une nouvelle intelligence des rapports entre théorie et pratique. C'est justement le projet d'une théologie politique comme celle de J.B. Metz de gérer au nom de l'Évangile les conflits du monde, en évitant à la fois la fonction idéologique des anciennes théologies politiques et la prétendue neutralité des théologies confessantes. Une interprétation du message chrétien enracinée dans une expérience du monde contemporain conduit nécessairement à une pratique sociale et politique.

C'est donc la pratique chrétienne elle-même, en tant qu'elle est inséparable de la pratique historique des hommes qui est créatrice de sens nouveaux et d'interprétations nouvelles du message chrétien. Seule cette mutation épistémologique des rapports entre théorie et pratique nous permet de comprendre des projets théologiques comme ceux des théologies de la libération.

Ces théologies redécouvrent la dimension messianique du christianisme et réinterprètent le salut chrétien en termes de libération. Elles partent d'une autre expérience historique que les théologies européennes. Comme le souligne G. Gutierrez, elles partent de l'envers de l'histoire, c'est-à-dire de l'histoire des opprimés et des vaincus, et montrent que le Royaume de Dieu comme royaume de justice et de paix s'expérimente déjà dans les processus historiques de libération humaine.¹⁶ Le noyau le plus novateur des

15. Cf. Cl. GEFFRÉ, «Pratiques historiques et interprétation théologique», dans *Du discours à l'action*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp. 104-121.

16. Cf. G. GUTIERREZ, *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986.

théologies de la libération, c'est l'idée d'une auto-libération des pauvres comme mouvement historique qui tend vers le Royaume de Dieu. Et les théologies de la libération prennent une distance critique à l'égard des théologies européennes de la sécularisation qui pèchent par conformisme à l'égard du néo-libéralisme des sociétés de consommation et en restent à une notion de liberté conçue en termes d'émancipation individuelle.¹⁷

Si une théologie post-moderne peut avoir un sens, c'est une théologie qui s'interroge sur le destin grec du christianisme qui est aussi le destin de la métaphysique et de son héritière à savoir la philosophie des Lumières. Comme je l'ai déjà dit, nous sommes à l'aube d'un âge nouveau de l'Église où la théologie élaborée en Occident ne sera plus nécessairement la théologie dominante. Même si elles sont encore balbutiantes, nous sommes les témoins d'autres théologies qui cherchent à réinterpréter le christianisme à partir des ressources d'autres grandes cultures. Si on prend au sérieux l'universalisme de l'Évangile, la même foi doit pouvoir engendrer des figures historiques différentes du christianisme. Et la véritable catholicité de l'Église doit pouvoir inclure un pluralisme de théologies, de pratiques et même de confessions de foi sans aboutir nécessairement à l'éclatement de la foi.

La recherche d'un nouveau modèle théologique comme raison pratique nous conduit en tout cas à une réflexion fondamentale sur les exigences de l'*inculturation* de la foi.

Le mot «inculturation» qui est devenu un mot magique du vocabulaire chrétien n'est peut-être pas le mieux choisi — surtout si on le comprend à la lumière du mystère de l'incarnation de Dieu en Jésus Christ.¹⁸ Il risque d'entretenir l'illusion qu'il y aurait un message chrétien à l'état pur qui doit s'incarner dans des cultures différentes. Le christianisme le plus primitif est déjà un christianisme acculturé. Mais justement, il n'y a pas de rencontre du christianisme avec une nouvelle culture sans que l'effort d'inculturation ne coïncide avec un mouvement de conversion de la conscience ecclésiale qui pratique un discernement entre ce qu'est l'expérience chrétienne fondamentale et puis telle ou telle expérience chrétienne

17. C'est justement l'objet du dernier livre très suggestif de Ch. DUQUOC, *Libération et progressisme*, Paris, Cerf, 1987.

18. Nous nous sommes expliqués plus longuement sur les implications du mot «inculturation» dans «Mission et inculturation», *Spiritus*, n° 109, décembre 1987, pp. 406-427.

indissociable d'une expérience historique particulière conditionnée par des modèles culturels dominants.

Du point de vue de la figure historique du christianisme, comme je l'ai déjà dit, nous sommes demeurés depuis vingt siècles à l'intérieur de l'aire occidentale entendue au sens le plus large, même si on peut distinguer un Occident et un Orient chrétiens. Même si nous en sommes encore à l'âge des balbutiements, ce n'est qu'en cette fin du vingtième siècle que nous assistons à un processus d'inculturation du christianisme dans une autre culture que la culture occidentale.

3. Une raison communicationnelle

On peut dire que depuis deux siècles, c'est l'athéisme ou mieux le nihilisme comme destin typique de notre modernité occidentale qui fut le défi majeur de la théologie européenne. La théologie s'efforce donc d'ébranler l'arrogance des humanismes athées qui depuis Feuerbach cherchent trop vite une explication de la religion dans l'illimitation du désir humain. Le défi majeur de l'incroyance ou plutôt de l'indifférence religieuse est loin d'avoir cessé. Et c'est le mérite des théologies modernes, surtout protestantes, de chercher à manifester — au-delà du théisme et de l'athéisme — le visage paradoxal du Dieu de Jésus comme Dieu crucifié.¹⁹

Mais de plus en plus, la théologie devra affronter un autre défi, celui des autres fois et des autres religions. Comme je l'ai dit, nous sommes en train de passer d'un œcuménisme au sens étroit à un œcuménisme *planétaire*. Le dialogue avec les grandes religions est devenu une dimension intrinsèque de la mission de l'Église. Ce n'est pas seulement vrai des continents où le christianisme demeure une religion minoritaire. L'Europe elle-même est devenue une société pluri-culturelle et pluri-religieuse.

Cet œcuménisme interreligieux ressemble aux débuts de l'œcuménisme confessionnel il y a cinquante ans. Il est encore balbutiant, mais il nous fait ressentir l'urgence d'un modèle théologique qui ne confonde pas l'universalité du Christ comme unique Médiateur entre Dieu et les hommes avec l'universalité du christianisme

19. On citera surtout en priorité l'ouvrage de J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié* et celui de E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*.

comme religion historique. Vatican II a déjà débloqué beaucoup de choses en relativisant le lien nécessaire entre l'Église visible et le salut et en affirmant le droit à la liberté religieuse. Très longtemps, dans la pensée chrétienne, l'affirmation de l'unicité de la médiation du Christ a conduit à une absolutisation du christianisme et à une condamnation des autres religions comme fausses ou impies. Il s'agirait aujourd'hui de renoncer à un certain impérialisme chrétien sans verser dans le relativisme sceptique ou l'indifférentisme religieux. Il doit être possible de reconnaître des semences de vérité, de bonté et de sainteté dans les autres religions, sans transiger avec l'unicité de l'événement Jésus Christ. Certains théologiens n'hésitent pas à penser qu'il faut passer d'un système ptoléméen où toutes les autres religions du monde tournent autour du christianisme comme religion absolue à un système copernicien où toutes les religions y compris le christianisme tournent autour de ce centre qu'est le mystère de la Réalité ultime.²⁰

Je ne crois pas que l'on puisse aller aussi loin sans remettre en cause l'unicité de la médiation du Christ comme révélation définitive du vrai visage de Dieu. Mais nous devons accepter le mystère d'un pluralisme religieux insurmontable. Et conformément à la vision des Pères, nous pouvons considérer l'économie historique du Verbe incarné comme le sacrement d'une économie plus vaste, celle du Verbe éternel qui coïncide avec l'histoire religieuse de toute l'humanité.²¹

Il s'agit en tout cas d'une révolution copernicienne dans nos manières classiques de théologiser. Quand je parle de raison communicationnelle, je signale seulement l'urgence d'un modèle de raison théologique qui renonce à son absolutisme dans son rapport à la vérité. C'est là une tâche inséparablement philosophique et théologique, d'apprendre à articuler autrement l'universel et le particulier, l'absolu et le relatif. Selon le mot de Rosenzweig dans «l'Étoile de la rédemption», «c'est l'essence de la vérité que d'être en partage». La raison chrétienne s'est fait un tel absolu de la

20. C'est en particulier l'opinion du théologien américain Paul F. KNITTER dans son ouvrage, *No Other Name?* Orbis Book, New York, 1985. Voir aussi son article, «La théologie catholique des religions à la croisée des chemins», *Concilium*, n° 203 (1986) pp. 129-138.

21. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, *Islamochristiana*, II, 1985, pp. 115-133.

vérité dont elle se réclame qu'elle a beaucoup de mal à accepter des vérités différentes. Elle ne peut tout au plus les reconnaître que comme des vérités dégradées ou des préparations lointaines de l'unique vérité dont elle a le monopole. Il me semble que la tâche historique de la théologie de l'avenir est de mieux manifester que la vérité singulière qu'elle célèbre n'est pas nécessairement inclusive ou exclusive de toutes les autres vérités dont témoignent les autres religions ou les autres familles spirituelles de la communauté humaine. Parce que nous opposons toujours l'absolu et le relatif, les mots nous font défaut pour suggérer ce que pourrait être une vérité chrétienne *relative* au sens de relationnelle, comme lieu de convergence de vérités différentes. L'œcuménisme dans le partage de la vérité ne nous condamne pas au scepticisme. Il témoigne seulement du caractère inaccessible de la vérité absolue qui coïncide avec le mystère de Dieu.

D'un point de vue plus rigoureux, il faudrait se demander quel est le statut épistémologique d'une raison communicationnelle en théologie. Il s'agit de prendre en compte le destin de la vérité dans l'histoire de la philosophie moderne. Certains théologiens comme Peukert en Allemagne ou Francis Fioranza aux États-Unis ont déjà compris le parti qu'on pouvait tirer de la «théorie consensuelle de la vérité» chez Habermas. Il s'agit de prendre ses distances à l'égard des philosophies de la conscience et de la métaphysique idéaliste sans renoncer au caractère incontournable d'une vérité objective et universelle. C'est à partir d'une analyse pragmatique du langage que Habermas cherche à fonder une éthique ayant une portée universelle. Devant la pluralité insurmontable des discours éthiques, il faut chercher un consensus. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel consensus qui serait encore un compromis. Il s'agit dans la discussion publique d'un consensus rationnel qui repose sur la reconnaissance inter-subjective des exigences de validité des énoncés.²²

Affrontée au défi du pluralisme religieux, la tâche de la raison théologique post-moderne n'est pas de chercher à tout prix un consensus entre le christianisme et les diverses traditions religieuses. La recherche d'un dénominateur commun risque de compromettre l'unicité d'exigence du Christ et le privilège du christianisme comme religion de la grâce. Mais la raison théologique comme raison

22. Parmi les ouvrages accessibles en français, voir en particulier J. HABERMAS, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986.

communicationnelle doit promouvoir une conception de la vérité qui réponde aux exigences de l'œcuménisme confessionnel et inter-religieux.

1. La vérité dont témoigne le Nouveau Testament est plus d'ordre doxologique que d'ordre noétique. C'est dire que l'homologie ou la profession de foi est plus orientée sur la *communicatio fidei*, c'est-à-dire la profession de la communauté de foi, que sur la *determinatio fidei*,²³ c'est-à-dire l'articulation rigoureuse du contenu matériel de la foi. En d'autres termes, si on tient compte du principe de la hiérarchie des vérités, on ne peut pas en rester à une conception pré-conciliaire de l'orthodoxie. L'orthodoxie ne vise pas seulement un corpus de vérités dogmatiques. Elle embrasse aussi des vérités d'ordre pratique, éthique, liturgique. Ainsi, dans le dialogue entre le christianisme et des religions non-chrétiennes, il est possible de rechercher un consensus quant à l'authenticité de la rencontre avec Dieu.

2. La vérité dont témoigne la théologie chrétienne est une vérité *partagée*. On doit insister à la fois sur la dimension manifestative de la vérité, c'est-à-dire sur l'identité chrétienne, et sur sa communicabilité. Cette tension recoupe la tension entre le particulier et l'universel. Cela doit se vérifier à l'intérieur de la communauté ecclésiale. Je veux dire qu'un des critères de crédibilité de la vérité enseignée par l'Église c'est sa réception active par l'ensemble du peuple croyant. Il doit y avoir communication incessante entre le magistère des autorités instituées et le magistère des fidèles. Mais cela doit se vérifier aussi dans le débat public. La théologie ne peut se contenter de tenir un discours orthodoxe sans se soucier de sa communicabilité. Il s'agit de tendre à une certaine articulation entre le discours chrétien dans sa particularité et le croyable disponible des hommes. Par définition, le dogme chrétien ne peut susciter une adhésion universelle. Mais dans la mesure où la profession de foi chrétienne a toujours une dimension éthique, sa valeur de témoignage a nécessairement une portée universelle. C'est tellement vrai qu'on peut s'interroger sur l'authenticité d'un engagement chrétien qui ne rejoindrait pas les causes universelles de la conscience humaine collective d'aujourd'hui.

3. Enfin, je voudrais insister sur le caractère *eschatologique* de toute vérité chrétienne. C'est une autre manière de souligner le

23. C'est un point particulièrement bien souligné par A. HOUTEPEN, «Hierarchia veritatum et orthodoxie», *Concilium*, n° 212 (1987) pp. 53-66.

caractère radicalement historique de tout consensus dans l'ordre de la vérité à l'intérieur de chaque Église et entre les Églises elles-mêmes. Le progrès dans l'unité se fait justement par une reconnaissance mutuelle de plusieurs sujets qui témoignent d'une plénitude de vérité qui est encore à venir. On peut, dans le dialogue œcuménique, parvenir à un certain consensus sur les articles de foi fondamentaux et mieux discerner ce qui appartient à l'expérience chrétienne fondamentale et ce qui est accessoire. Mais il n'existe pas une langue universelle de la confession de foi chrétienne. Le pluralisme des théologies, et même des confessions de foi, n'est pas seulement une exigence de l'inculturation, c'est la loi même de toute tradition vivante orientée vers le Royaume de Dieu.

* * *

Conclusion

Je suis le premier à être conscient du caractère schématique et programmatique de mon exposé. En esquissant les grands traits d'un nouveau paradigme théologique, j'ai voulu vérifier en quoi le débat actuel sur la modernité héritée des Lumières retentit sur la compréhension que le christianisme a de lui-même. J'ai tenu à prendre mes distances à l'égard de l'impérialisme culturel et dogmatique d'une certaine théologie occidentale qui se plaçait volontiers sur le terrain même de la modernité qu'elle combattait. Mais pour prévenir toute méprise, je voudrais faire encore deux remarques qui concernent à la fois l'avenir de la théologie et l'avenir culturel de l'Europe.

J'aimerais dire tout d'abord que la théologie occidentale garde une responsabilité irremplaçable au moment où justement la foi chrétienne cherche à s'incarner dans d'autres cultures. Toutes les cultures en effet sont affrontées au défi de la modernité technique comme civilisation planétaire. Ainsi la manière dont les chrétiens d'Occident cherchent une nouvelle crédibilité du christianisme dans une société hautement technique, scientifique, urbanisée, complexe, a une valeur exemplaire pour toute l'Église.

D'autre part, au moment où nous dépassons un âge positiviste qui concevait les rapports de la religion et de la rationalité en termes d'exclusion, nous ressentons la nécessité de forger une autre conscience occidentale. Il me semble alors que la théologie demeure

un partenaire obligé des autres lieux du savoir. Il n'y a pas d'Occident en dehors de son double lieu de naissance, Athènes et Jérusalem. Et même si le christianisme doit réaliser de plus en plus sa vocation mondiale, il continue d'être en Occident le témoin privilégié de ce double héritage.

Telle pédagogie, telle foi ou comment ce qu'on ne dit pas dit plus que ce qu'on dit

Paul-André Giguère

Pour peu que l'on observe les différentes pratiques de formation et d'éducation de la foi, surtout dans le monde des adultes, pour peu que l'on soit attentif à ce que les personnes en formation nous disent de ce qu'elles vivent ou, plus précisément, de ce qu'on leur fait vivre, une constatation s'impose: la *pédagogie* — terme qui sera précisé plus loin et dans lequel j'inclus l'andragogie — est déconsidérée, sinon en théorie du moins en pratique.

Le manque de préoccupations pédagogiques se rencontre trop souvent, la routine dans la façon de faire la formation ou l'éducation de la foi est tellement répandue, qu'il importe de s'arrêter un peu à cet état de choses. Aussi étonnant que cela puisse paraître, plusieurs éducateurs et formateurs ne sont même pas conscients des lacunes de leur intervention au plan pédagogique. Et même quand ils le sont, ils ne savent pas comment faire autrement que ce qu'ils ont vu faire et que ce qu'ils ont eux-mêmes vécu. Alors ils continuent, un peu avec mauvaise conscience, à intervenir par mode d'imitation plutôt que de chercher à profiter des malaises ressentis pour accroître leur sensibilité à la réalité pédagogique et leur compétence dans ce domaine. Ce refus pratique de s'habiliter au plan pédagogique peut s'expliquer par le fait qu'on n'est pas conscient que la pédagogie est une dimension essentielle de la formation.

Pour plusieurs, en effet, la pédagogie est un don comparable à la force d'Obélix tombé dans la potion magique quand il était petit. En témoignent des expressions comme «Tu l'as ou tu ne l'as pas», ou encore «c'est un pédagogue né». De quelqu'un qui se

recommande par sa science, on ajoutera parfois: «En plus, c'est un excellent pédagogue», comme s'il s'agissait d'un surplus, ou, pour parler en termes aristotéliens, d'un accident qui peut s'ajouter à la substance de l'éducateur.

La pédagogie est encore perçue comme un simple adjuvant à l'acte éducatif, utile, certes, mais non absolument nécessaire. Elle est souvent identifiée à un moyen de vulgarisation, moyen de faire comprendre des choses compliquées à des enfants ou à des gens simples. Avec la condescendance que cela suppose. On est donc prêt à concéder que la pédagogie soit relativement importante quand on doit intervenir auprès d'enfants et de personnes peu scolarisées. Mais on continue de s'en soucier assez peu dès lors qu'on a affaire à des adultes «normaux». Dans un programme de formation ou de catéchèse des adultes, l'important reste le contenu, habituellement un contenu d'ordre cognitif. Si donc on veut renouveler la pensée chrétienne, comme on l'a fait par exemple au lendemain de Vatican II, on pensera essentiellement à formuler des contenus renouvelés. On ne songera pas spontanément qu'il faudrait peut-être renouveler tout autant la pédagogie.

On voudra donc lire cette contribution dans la perspective de l'éducation des adultes. C'est dans ce domaine, en effet, que la question de la pédagogie dans l'éducation de la foi et dans la formation se pose de la façon la plus aiguë, précisément parce que, pour un grand nombre d'intervenants, la question n'existe même pas.

Je veux montrer que loin de se réduire, comme on l'entend parfois dire, à un certain nombre de trucs ou de stratégies auxiliaires, la pédagogie est elle-même un contenu. Que la pédagogie utilisée, qui n'est pas un contenu verbal, dit souvent plus que ce qu'on dit verbalement, et malheureusement, dit parfois le contraire et alors avec beaucoup d'efficacité. Voilà pourquoi je proposerai en terminant que le type de croyant que l'on forme est formé par la façon dont on le forme autant que par les contenus de la formation.

Que faut-il entendre ici par *pédagogie*? Elle ne réfère pas à une qualité de l'éducateur, comme dans les expressions relevées plus haut, mais désigne plutôt ici la façon dont l'activité d'éducation ou de formation est structurée. Plus précisément, la pédagogie est la façon dont on a structuré la relation que les personnes en formation auront avec ce qui doit être appris. Cela inclut donc

tout ce que, dans la littérature éducative, on désigne par formats, méthodes et techniques¹. Cela inclut aussi, pour les besoins de la cause, ce que, dans le monde des adultes, nous préférons appeler l'*andragogie*². Dans la pédagogie, il faut enfin inclure la façon dont les différents intervenants sont mis en relation, ce qui inclut l'aménagement physique des lieux.

1. La pédagogie comme contenu

Il est courant de considérer la pédagogie comme un *moyen* par lequel l'éducateur transmettra un contenu. Les manuels sont remplis de conseils sur la façon de le faire. C'est ainsi qu'ils proposeront d'aller du connu à l'inconnu, ou du simple au complexe, ou des principes aux applications. On voit un peu plus souvent la pédagogie maintenant comme un *moyen* par lequel les personnes en formation s'ouvriront au contenu pour se l'approprier. On suggérera des périodes d'exploration de l'expérience, des ateliers de lecture et de discussion de textes, ou on proposera des activités de sensibilisation et d'information comme des enquêtes, des interviews, des visites sur le terrain.

Que la pédagogie soit de l'ordre du moyen, cela tombe suffisamment sous le sens et ne saurait être contesté. Mais que ce moyen ou cet ensemble de moyens soient eux-mêmes un *contenu* réel, c'est-à-dire quelque chose qui modifie la personne qui apprend,

-
1. *Format*: l'encadrement institutionnel de la démarche éducative. Exemples de formats: individuel (cours par correspondance ou télévisé, internat, stage, tutorat) ou de groupe (cours, laboratoire, voyage).

Méthode: le cheminement pour entrer en contact avec le savoir et favoriser le changement souhaité. La méthode repose habituellement sur une théorie éducative, qui la sous-tend. Exemples de méthode: enseignement programmé, programme de conscientisation, théorie-déduction, expérimentation — induction — hypothèse.

Technique: l'aménagement concret de l'activité, ce qui lui donne sa forme immédiate et qui structure concrètement la démarche éducative. Exemples de techniques: l'exposé, le débat, le panel de réaction, le forum.

2. Le terme *andragogie*, formé en opposition étymologique à *pédagogie* où prédomine le concept d'enfant (*pais*), apparaît pour la première fois en Allemagne au cours de la première moitié du 19^e siècle. Il est aujourd'hui couramment utilisé dans le monde de l'éducation des adultes pour désigner ce qui caractérise les principes et techniques plus appropriées à l'éducation des adultes.

cela est moins familier³. Pourtant, la pédagogie utilisée parle. Elle enseigne quelque chose à la personne qui apprend. On est ici tout près du célèbre adage de Marshall McLuhan: «*The medium is the message*». Dans notre contexte, on dirait: «*The medium is a message*». Il existe une multiplicité de structurations possibles d'une activité éducative. Quand donc un éducateur structure une activité d'une certaine façon, il fait, délibérément ou inconsciemment, des choix. Ces choix disent, au moins implicitement, les options éducatives de cet éducateur, sa vision des personnes en formation, sa perception de son rôle, etc. C'est tout cela que les personnes en formation reçoivent comme message, au moins de façon intuitive. C'est cela qui constitue ce qu'on pourrait appeler le contenu latent⁴ de l'activité. Illustrons ce propos en comparant deux méthodes, donc deux façons d'agencer une formation: la pédagogie de transmission-réception, et la pédagogie de la découverte⁵.

La première pédagogie est conçue sur le modèle de la communication la plus simple, celle qui existe entre un émetteur et un ou plusieurs récepteurs. C'est depuis longtemps, et encore aujourd'hui, la structure dominante des activités de formation. Parce qu'elle est bien connue, il est plus facile de commencer par elle pour illustrer comment la pédagogie est un contenu. Que dit donc une formation qui s'articule longuement ou principalement autour de la transmission? Elle dit implicitement mais très directement que le savoir qui compte est le savoir constitué et que si l'expérience de vie peut servir à illustrer, à fournir des exemples ou des applications de ce savoir, elle lui reste extérieure. Elle suggère souvent qu'on est incompetent tant qu'on ne maîtrise pas suffisamment à son tour le savoir constitué. Cette pédagogie fait sentir qu'on est formé par un maître qui joue le rôle de docteur. Et dans la mesure où un même savoir est proposé à tous les «formés» indistinctement et où

-
3. Dans le domaine de l'éducation de la foi et de la formation religieuse, nul n'a traité le sujet plus en détail que J.M. Lee dans sa trilogie sur l'instruction religieuse. Voir en particulier *The Flow of Religious Instruction*, Birmingham (Alabama), Religious Education Press, 1973, et *The Content of Religious Instruction*, Birmingham (Alabama), Religious Education Press, 1985.
 4. C'est ainsi que L. McKenzie désigne le «contenu» dont nous parlons ici, en l'opposant au contenu «manifeste». Voir *The Religious Education of Adults*, Birmingham (Alabama), Religious Education Press, 1982, pp. 12-13 et 134-135.
 5. Sur ces méthodes et quelques autres, voir R. BAZIN, *Organiser les sessions de formation*, Paris, Entreprises modernes d'édition, 1978, pp. 50-72.

leur rôle est de le comprendre et de l'assimiler, on dit que le même message doit être reçu, compris et répété de la même manière, ce que vérifient, en contexte scolaire, les travaux et les examens. Cela est rarement dit, bien sûr, de façon explicite. Mais cela est perçu et enregistré, souvent inconsciemment mais non moins réellement, par les personnes en formation.

De son côté, la *pédagogie de la découverte* préside à des programmes où l'enseignant ou le formateur guide par des activités structurées, des questionnements, des discussions, des projets. Que dit la pédagogie de la découverte? Elle dit implicitement, mais très directement, que le savoir est une réalité vivante qui s'élabore à l'intérieur de celui ou celle qui apprend, dans une interaction dialectique entre le savoir constitué et le savoir tiré de l'expérience et/ou de l'intuition, et que celles-ci font partie du savoir. Dans la pédagogie de la découverte, on apprend que l'on est «un compétent» en train de vérifier et d'élargir sa compétence. On y apprend la légitimité d'un apprentissage par essai et erreur. Cette pédagogie fait sentir qu'on est une personne en train de se former soi-même, avec l'aide d'un maître qui joue le rôle de guide. Et parce qu'on a un pouvoir réel sur la formation et son objet, parce qu'il est reconnu que l'on peut appréhender la réalité autrement que le maître ou que les autres avec lesquels on apprend, et parce qu'on y travaille habituellement dans un esprit de collaboration, cette pédagogie enseigne la valeur de la diversité et l'importance de la réciprocité.

Il importe souverainement d'être lucide sur la façon dont une activité ou un programme de formation sont structurés. Car si la pédagogie est non seulement un moyen, mais aussi un contenu, elle doit être ajustée à l'objet formel d'apprentissage. Si en effet elle est accordée à cet objet, elle favorisera un apprentissage réel et efficace. Si, au contraire, elle n'est pas cohérente avec cet objet, ce qu'elle dit implicitement sera plus fort que ce qui est dit explicitement en langage verbal, que ce soit oralement ou de façon écrite. Et l'apprentissage souhaité sera compromis ou réalisé avec des distorsions par rapport à l'objectif visé.

Procédons ici encore par exemples. On veut apprendre aux gens à aimer lire personnellement la Bible. Toutes les autres variables étant égales, le faire sous mode d'une série de conférences donnera de moins bons résultats que le faire sous mode d'ateliers de lecture, même si l'on enseigne les mêmes principes et si l'on

propose les mêmes méthodes de lecture. La deuxième structuration pédagogique dit en effet que lire est une activité accessible à ceux qui s'y initient, et que c'est par la lecture que se laissent découvrir les fruits et les richesses de la Bible. De même, si on veut développer le jugement moral des croyants, des méthodes de solution de problème en petits groupes sont plus efficaces que des exposés. En effet, la première structuration dit que le discernement moral est une activité personnelle difficile qui se réalise mieux à l'intérieur d'une recherche commune, alors que la deuxième structuration peut dire que le discernement moral est une activité difficile dans laquelle on ne s'engage convenablement qu'une fois éclairé par des personnes compétentes possédant une autorité ou une compétence théologique.

Veut-on initier à l'Église comme communauté fraternelle de baptisés où il y a égalité de dignité et unité de mission au-delà de la diversité des fonctions? Alors un agencement des lieux comparable à la disposition habituelle des églises est inapproprié. Quand un professeur ou un prêtre est à l'avant, qu'il soit monté sur une estrade ou placé au centre d'un amphithéâtre, dans les deux cas centrant sur lui tous les regards, cet aménagement dit, de façon structurelle, l'inégalité. Il peut atténuer, voire neutraliser, l'enseignement proposé. Encore une fois, cette influence ne peut généralement être perçue et exprimée de façon conceptuelle: on la détectera plutôt à un certain malaise dans le groupe ou à la présence de certains comportements relevant d'une conception hiérarchique de l'Église, comme l'orientation de toutes les interventions vers la personne-ressource, la demande explicite ou déguisée de permissions ou encore l'hésitation à apporter un point de vue autre que celui qui vient d'en avant. Si l'on veut donc initier à la dimension fraternelle de l'Église, c'est plutôt un aménagement en forme de cercle qui serait indiqué. Le cercle évoque en effet une réalité intégrée et complète, où tous ont une part comparable et un poids égal. Le fait d'être placés en face de tous les autres invite chacun au dialogue, à la relation entre tous. La présence de la personne-ressource dans le groupe la fait apparaître comme faisant partie du groupe et mettant à son service sa compétence ou sa fonction propre. Car dans un cercle, personne n'est devant, et personne n'est derrière.

On pourrait multiplier les exemples d'ajustements pédagogiques appropriés à l'objet de la formation, ou incohérents avec cet objet. On pourrait facilement imaginer un cours sur l'importance

des objectifs en pastorale, cours conçu et donné sans objectifs clairs. Qu'est-ce qui est dit, sinon que malgré le discours verbal, les objectifs ne sont pas vraiment importants. On pourrait imaginer une session destinée à initier à la prière chrétienne où on ne ferait que parler de la prière, lire des textes, faire discuter, mais sans jamais prier. Qu'est-ce qui est dit? Que ce qui compte, c'est de savoir des choses sur la prière. Ou peut-être que la prière est une activité strictement personnelle qui se déroule dans le secret du cœur et dans l'intimité de l'individu. On pourrait encore facilement se représenter une série de soirées sur la foi où on veut sensibiliser à l'importance de prendre la parole et de s'impliquer dans sa parole quand on dit «Je crois», alors qu'au cours de ces soirées, on ne pourrait à peu près jamais prendre la parole de façon véritablement personnelle. Qu'est-ce qui est dit: que le formateur n'y croit pas vraiment, ou qu'on ne peut prendre cette parole que lorsqu'on nous le permet.

Ainsi donc, en plus d'être un moyen au service du contenu explicite, la pédagogie est elle-même un contenu, et ce contenu implicite ou latent a le pouvoir de renforcer le contenu explicite comme il a le pouvoir de le contredire. Aussi comprend-on que les praticiens de la formation en Église soient conscients que les résultats de l'entreprise tiennent autant à la façon dont les choses sont faites qu'à ce qui est dit. Comme l'écrivait récemment J. Joncheray, «On ne peut évaluer les effets prévisibles d'une formation sans observer la pédagogie qui y est mise en œuvre»⁶.

2. Telle pédagogie, telle foi

Cette deuxième partie de la réflexion commencera par un regard sommaire sur des pratiques d'éducation de la foi des années 30 qui, structurées de façons différentes, semblent avoir donné naissance à différents types de croyants. Il s'agira des mouvements de piété et des mouvements d'action catholique.

À cette époque, des mouvements religieux regroupent leurs membres autour de certaines dimensions de la doctrine chrétienne. La Ligue du Sacré-Cœur, par exemple, ou les Enfants de Marie. Ce qui est au cœur de la formation des membres, c'est la méditation, la réflexion autour de l'amour du Christ ou autour de Marie. Le

6. *Formation et devenir ecclésial*, Cathéchèse 107 (1987) 36.

type de croyant que l'on forme c'est celui qui connaît, qui aime, qui imite. La formation consiste à développer la piété par un programme quotidien, hebdomadaire, mensuel et annuel d'exercices spirituels. On vise à cultiver un certain nombre d'attitudes religieuses correspondant à cette dévotion: la mystique de la réparation, par exemple, dans le cas des Liges du Sacré Cœur⁷.

Les mêmes années 30 marquent la naissance et peut-être l'âge d'or de l'Action catholique. Son succès vient moins des accents particuliers accordés à telle ou telle dimension de la doctrine chrétienne que de la cohérence entre sa visée de formation et sa pédagogie. On voulait former des militants, des témoins dans le milieu, des agents d'évangélisation dans un milieu. On a donc pratiqué une pédagogie de l'action et un mouvement «spécialisé» (action catholique en milieu ouvrier, en milieu rural, en milieu étudiant, etc.). Le cœur de l'Action catholique n'était pas un aspect de la doctrine chrétienne, c'était un processus. C'est plus par la pédagogie du «voir, juger, agir» que par des cours ou des lectures que ces chrétiens ont appris qu'on est chrétiens ensemble et que la foi se vit au creux des défis sociaux. C'est grâce aux façons de faire plus qu'aux contenus conceptuels qu'ils ont appris à unifier leur existence autour d'un souci d'évangélisation qui prend en compte à la fois les exigences de l'action et les particularités des milieux.

Deux pédagogies: deux types de croyants. Le dévôt ou le pieux, et le militant, le chrétien engagé.

Plus près de nous, l'équipe de travail sur l'andragogie religieuse que j'ai animée à l'Office de catéchèse du Québec a proposé les relations suivantes. Une pédagogie de l'éducation de la foi dont le point de départ et l'élément principal sont le contenu, — qu'il soit scripturaire, dogmatique, moral ou autre, — va former principalement des croyants dont la foi est éclairée, c'est-à-dire des croyants qui connaissent l'essentiel de la foi chrétienne, qui le connaissent correctement, qui savent distinguer l'essentiel de l'accessoire, qui savent mettre en relation les principales données de la foi plutôt que de simplement les juxtaposer. Cela n'est pas sans mérite, mais c'est un type de croyants⁸.

7. Voir par exemple le *Guide des zélateurs et zélatrices du Cœur de Jésus*, Montréal, Bureau du Sacré Cœur au Gesù, 1895, pp. 63-71.

8. OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUÉBEC, *Andragogie et maturité dans la foi*, Dossier d'andragogie religieuse no 5, Hull, Novalis, 1983, p. 23.

Une pédagogie dont le point de départ est la mission et dont le point d'arrivée est l'action va former principalement des croyants dont la foi est incarnée dans le quotidien. Des personnes dont la vie reçoit son unité de la cohérence qu'elles découvrent progressivement entre les exigences de l'action, la transformation du regard qui vient de l'analyse sociale, le rejet des complicités avec le mal structurel de la société. Ce sont des croyants dont la culture théologique est peut-être moins vaste que chez les premiers, mais dont le style de vie a plus de chances d'être unifié et qui risquent moins de parler d'un fossé entre la foi et la vie⁹.

Enfin, nous avons suggéré qu'une pédagogie dont le point de départ est constitué des besoins et des intérêts des personnes, besoins jaillissant de leur vécu, en particulier des rôles et responsabilités et/ou des étapes de la vie, devait former des croyants dont la foi est plus personnelle, qui se sentent davantage responsables de leur vie et de la façon dont ils l'orienteront dans la logique de leur foi. Parlant de ce type de pédagogie, où l'on structure la formation pour que l'expérience de vie et les questions qui s'y enracinent soient un matériau important dans la formation, nous avons suggéré qu'elle donnait des croyants plus capables d'avancer dans l'ambiguïté, voire l'obscurité, et pour qui le sens de l'existence est plus directement éclairé par la foi¹⁰.

Qu'il s'agisse de l'observation sur les différents types de croyants façonnés par différentes pédagogies dans les années 30 ou d'intuitions formulées récemment, nous devons chercher maintenant à formuler de façon explicative la nature du rapport entre la pédagogie et la foi. Je propose que ce rapport s'articule autour de deux concepts: le concept d'attitude et le concept de structure.

La pédagogie utilisée dans la formation influence la foi par le biais de cette dimension de l'acte de croire qu'est l'attitude. En psychologie, l'*attitude* est une disposition acquise et relativement permanente qui pousse à agir de telle façon dans une situation donnée¹¹. On est tout proche de ce que la théologie classique appelait *habitus*. Or manifestement, être chrétien implique une série d'attitudes, et d'attitudes qui s'apprennent. Comment ces attitudes

9. *Ibid.*, p. 27.

10. *Ibid.*, pp. 36-37.

11. Voir par exemple A. B. KNOX, *Adult Development and Learning*, San Francisco, Jossey-Bass, 1981, p. 365.

s'apprennent-elles et se développent-elles? Sans doute peut-on en parler et espérer susciter ainsi un éveil à certaines réalités ou un désir d'en vivre. Mais c'est moins en en parlant qu'on en favorise le développement qu'en fournissant l'occasion d'en vivre quelque chose. Dans des activités de formation, c'est l'aménagement pédagogique, la structuration de la formation, qui peut ainsi mettre en contact de façon expérientielle¹² avec les réalités que l'on veut cultiver, qu'il s'agisse de la dévotion, du sens de la responsabilité ou du sens de l'autre, du désir et de la recherche de Dieu.

La pédagogie influence encore le type de croyant parce qu'elle touche à la façon dont celui-ci se relie à ce qu'il croit. De même qu'une science est un corpus de connaissances, mais tout autant l'organisation de cette connaissance, la foi est, chez une personne, un système de croyances constitué de données objectives et d'attitudes reliées entre elles. Or ce système n'est pas structuré de la même façon chez toutes les personnes. Il peut être ouvert ou fermé, comme l'a brillamment montré Rokeach il y a déjà vingt-cinq ans dans son étude classique sur le dogmatisme¹³. Il peut évoluer et prendre des formes typiques successives, comme les recherches de Fowler tendent maintenant à l'établir¹⁴.

La pédagogie, qui est *la structure* de la formation, influence, en tant que contenu, *la structure* de l'univers du croyant. La façon d'entrer en relation avec le monde de la foi qui est proposée dans une activité d'éducation de la foi détermine, au moins partiellement, la façon dont la personne va configurer son univers intérieur. Si, dans la formation, on ne lui permet jamais de questionner, de douter, de chercher à vérifier le bien-fondé de ce qui est proposé, si l'activité est structurée pour amener à s'en remettre aux formateurs ou aux autorités qui définissent ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire, alors on a de grandes chances de former un type de

12. Il y a un étroit rapport entre ce qui est ici proposé et ce que Lewin a depuis longtemps établi, à savoir que le comportement est fonction de l'interaction entre la personne et son environnement. Ainsi donc la façon de structurer l'activité de formation influence, au moins à la longue, les attitudes des personnes et, par conséquent, leurs comportements. Les études de Lewin ont directement influencé les expériences mentionnées à la note 16. Voir K. LEWIN, *Field Theory in Social Science*, New York, Harper & Row, 1951.

13. M. ROKEACH, *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality*. New York, Basic Books, 1961.

14. J. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, Harper & Row, 1981.

croquant dépendant qui organisera sa vie autour d'un concept central comme l'obéissance et la soumission, par exemple. Mais il se peut que ce croquant ait de la peine à intégrer les expériences du doute ou de la contestation, de la diversité, de la dissidence, et donc de la tolérance. Dans la même veine, on peut signaler la situation évoquée par U. Hemel pour qui les aspects libérateurs de la foi chrétienne peuvent être obscurcis par une pédagogie extrêmement directive qui impose les contenus et les façons de travailler. Une telle façon de structurer l'activité éducative est de nature à générer une représentation erronée de la foi chrétienne comme religion autoritaire¹⁵.

Mais si la formation habitue la personne en formation à réfléchir sur sa présence à un milieu donné, sur la cohérence de son action avec ses convictions, à interroger la tradition à partir des exigences de la mission, alors on aura un type de croquant qui organisera sa vie autour d'une continuelle remise en question, à partir de quelques grandes convictions fondamentales. Mais il se peut qu'il intègre plus difficilement les exigences de l'appartenance à une Église universelle, ou le sens de la transcendance, par exemple. Et si on soumet la personne en formation surtout à des activités fraternelles et fusionnelles intenses propices aux réactions émotionnelles, alors on aura un croquant qui organisera sa vie autour de l'expérience sensible et des médiations chaleureuses des réalités invisibles. Mais il se peut que ce croquant ait de la difficulté à intégrer l'expérience de la solitude, du discernement personnel et du silence de Dieu.

Conclusions

J'ai cherché à démontrer ici que loin d'être un ensemble assez secondaire de trucs et de stratégies, la pédagogie, c'est-à-dire la façon dont on structure la formation, est un contenu qui a une influence directe sur le type de croquant que l'on forme. Il faut donc accorder une importance primordiale à la façon dont on structure le rapport des personnes en formation avec les diverses dimensions de l'objet de formation. Je tirerai deux brèves conclusions de ces réflexions.

La première, c'est qu'en éducation de la foi, il faut accorder à la pédagogie au moins autant d'importance que celle qu'on accorde

15. U. HEMEL, *Theorie der Religionspädagogik*, München, Kaffke, 1984, p. 205.

habituellement au contenu. Elle a en effet le pouvoir de soutenir et de confirmer celui-ci, mais aussi le pouvoir de le contredire, de le discréditer, de le neutraliser complètement.

La seconde, c'est l'importance, en éducation de la foi ou en formation, d'utiliser un vaste éventail de stratégies pédagogiques. Croire n'est pas une expérience unidimensionnelle. Mais si l'on veut que les croyants structurent leur univers intérieur en intégrant les différentes dimensions de l'acte de croire, alors il faut non seulement leur faire étudier différentes dimensions de l'expérience chrétienne, mais encore les mettre en situation de structurer de façon riche et diversifiée leur univers religieux.

Pour aller plus loin

Les lignes qui précèdent constituent une hypothèse susceptible de faciliter une compréhension de certains phénomènes et d'orienter la pratique éducative. Cette hypothèse repose tant sur l'observation de la réalité que sur la littérature éducative, catéchétique ou non.

Il faudrait maintenant en faire la démonstration empirique, c'est-à-dire la valider par l'expérience. Il faudrait étudier comment, par exemple, pour des contenus identiques, deux groupes comparables auraient, à la fin de la formation, des caractéristiques différentes pour avoir été formés selon des processus différents. Par exemple, on pourrait comparer la physionomie de croyants ayant reçu une formation théologique traditionnelle à celle de croyants ayant vu le même curriculum, mais par la méthode des cas. Pareille recherche devrait surmonter des difficultés méthodologiques assez considérables, car pour que l'expérience soit significative, la formation devrait se poursuivre sur une assez longue durée¹⁶ au cours

16. En réalité, une recherche bien conçue pourrait sans doute être réalisée dans un temps assez bref. R. Kidd rapporte un certain nombre de recherches cherchant à valider une hypothèse analogue à la nôtre, quoique dans un autre domaine. «Il s'agit de projets visant à enseigner des faits sur l'alimentation, en soulignant l'importance de servir certains aliments et de réduire la consommation d'autres aliments. Ce contenu fut présenté de deux façons. Dans la première, des femmes réunies en grand groupe ont reçu l'enseignement d'excellents professeurs qui se servirent de graphiques, de films et de démonstrations. L'autre groupe de femmes fut exposé au même contenu mais sous la conduite d'animateurs de discussion. Dans chaque cas, on fit tous les efforts possibles pour donner le meilleur contenu dans la même durée de temps. À la fin du cours, les femmes passèrent un test pour déterminer quels faits elles avaient appris. Les résultats furent à peu près identiques

de laquelle le nombre de variables indépendantes susceptibles d'influencer les résultats serait sans doute très important. Nous croyons cependant qu'il faudrait tenter sérieusement de donner suite à ce projet.

dans les deux cas. Toutes avaient appris beaucoup. En ce qui concerne les faits à apprendre, il ne semblait pas faire de différence de les avoir appris en grand ou en petit groupe.

Après un intervalle de plusieurs semaines ou mois, les femmes furent de nouveau soumises à un test. Cette fois, on ne leur demandait pas de se rappeler des faits, mais d'indiquer des changements dans leur pratique. Servaient-elles maintenant moins de féculents et plus de vitamines, ou le cours n'avait-il produit que peu ou pas de changement dans leur comportement? Les tests montrèrent que les femmes qui avaient, en petits groupes, étudié les mêmes contenus et appris les mêmes faits, avaient changé leur pratique beaucoup plus que celles qui avaient appris en grand groupe.»

How Adults Learn, New York, Association Press 1973, pp. 117-118

L'autorité de la foi sur les normes de l'éducation de la foi

Gilles Raymond

L'autorité de la foi sur les formes de l'éducation de la foi, allant de l'évangélisation à la théologie en passant par les différentes formes de catéchèse, a toujours été un référent fondamental pour la mission de l'Église. Déjà saint Paul dans son conflit avec les judéo-chrétiens s'y réfère en écrivant: «Mais si quelqu'un, même nous ou un ange du ciel vous annonçait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème.» (*Galates* 1, 8) Cette autorité de la foi ne se limite pas à arbitrer les conflits. Elle informe toute pratique d'éducation de la foi. Paul, dans sa propre pratique reçoit cette autorité de la foi sur son ministère apostolique en se désignant comme «serviteur de l'Évangile», c'est-à-dire de la Parole et comme serviteur de l'édification de la foi de la communauté.

Me limitant dans cette communication à l'analyse des pratiques catéchétiques, je puis affirmer que le mouvement catéchétique a voulu reconnaître cette autorité de la foi sur ses pratiques en se donnant comme norme une double fidélité: la fidélité à Dieu qui parle et la fidélité aux sujets croyants. Cette formulation accréditée par Joseph Colomb dans son œuvre magistrale de catéchétique, *Au service de l'Évangile*, a été largement reprise par le Concile et le *Directoire international de la catéchèse*.

L'hypothèse de cette communication consiste en ceci: le déplacement actuel des sciences herméneutiques exige peut-être aujourd'hui de compléter cette double fidélité par une troisième: la fidélité aux modes de la communication de foi elle-même. L'émergence de cette troisième norme traduirait une reconnaissance plus

pertinente de l'autorité de la foi sur l'ensemble des modes de communication de la foi.

Pour établir la pertinence de cette hypothèse, je dégagerai les contextes herméneutiques de la formulation des deux premières normes. En faisant valoir les déplacements des quinze dernières années avec les déconstructions et les reconstructions que l'herméneutique a opérées, j'espère indiquer que la reconnaissance de l'autorité de la foi aujourd'hui exige la formulation d'une nouvelle norme qui complète les normes antérieures. Une deuxième partie indiquera quelques orientations de la recherche actuelle en catéchétique qui laissent entrevoir la nécessité, pour les pratiques de communication de la foi, d'opérer des réajustements importants.

DE L'HERMÉNEUTIQUE DE DILTHEY A L'HERMÉNEUTIQUE DU TEXTE ET DE L'ACTION

A) La fidélité à Dieu qui parle et l'herméneutique de Dilthey

Lorsque Joseph Colomb proposa de reconnaître l'autorité de la foi sur la catéchèse en se donnant comme norme la fidélité à Dieu qui parle, il formulait sa proposition dans un contexte herméneutique très marqué par les travaux de W. Dilthey.

Dilthey pose la communication en terme d'opposition sujet-objet dans la suite du succès de l'herméneutique des sciences naturelles. Mais pour fonder les sciences humaines, il met en jeu la relation entre deux sujets historiques qui peuvent comprendre leurs intentions réciproques grâce aux détours par les signes. Par les textes, on peut se transporter dans l'autre et connaître ses intentions grâce aux connexions internes des langages et de leurs enchaînements par lesquels autrui, dans ses expressions vitales, se laisse discerner et identifier.

Ainsi, pour Colomb, la fidélité à Dieu qui parle a-t-elle signifié pour la communication de la foi, *la priorité de l'Écriture comme source de l'annonce de l'Évangile sur le langage dogmatique et théologique*. Ces deux langages aident à recevoir l'Écriture dans sa vérité et sa pertinence culturelle mais ne peuvent remplacer l'Évangile qui fonde la foi. Pour Colomb, les catéchisés doivent

donc avoir accès à la Parole de Dieu dans l'Écriture, mais dans le respect du texte, du genre littéraire et de l'intention de l'auteur inspiré.

La fidélité à Dieu qui parle a donc conduit à une réforme de la catéchèse pour la mettre sous l'obéissance de l'Évangile. Une collaboration nouvelle s'est tissée entre les biblistes et les catéchètes. Désormais, le rapport Bible et catéchèse demeurera un rapport vivant et continu même si sa formulation devra être profondément reprise.

B) La fidélité aux sujets croyants et le premier Heiddeger

L'attention aux sujets a d'abord été perçue par le mouvement catéchétique actuel comme une *exigence pédagogique et non comme une exigence de la foi*. L'approche de l'action catéchétique par le biais des méthodes actives et de l'école active a d'abord monopolisé l'attention sur les sujets à rendre actifs, dans tous les aspects de leur être.

La redécouverte de la fidélité à la participation active des sujets croyants comme norme de fidélité à l'autorité de la foi est due au mouvement de catéchèse kérygmatique qui mit en valeur la spécificité de la communication catéchétique comme éveil et maturation de la foi.

La thématization de cette fidélité aux sujets croyants se trouve alors formalisée par F.X. Arnold dans son livre célèbre *Serviteurs de la Foi*¹, par les travaux de catéchétique de M. Van Caster *Dieu nous parle*², ainsi que la déclaration de l'épiscopat français, inspirée par la position de J. Colomb sur «les activités de catéchèse»³. La fidélité du catéchète au Service du Dieu qui parle ne pouvait plus se séparer du service de «l'activité de foi des catéchisés». Mais ce lien indissoluble entre les fidélités n'avait pas encore trouvé son véritable fondement que formulera plus tard Claude Geffré lorsqu'il affirmera que «la réception croyante fait partie intégrante de la Révélation»⁴.

1. F.X. ARNOLD, *Serviteur de la foi*, Desclée, 1957, 182 p.

2. M. VAN CASTER, *Dieu nous parle*, Desclée de Brouwer, 1964, 355 p.

3. J. COLOMB, *Le Service de l'Évangile*, Tome I, Desclée, p. 171.

4. C. GEFFRÉ, «Esquisses d'une théologie de la Révélation», dans *La Révélation*, Bruxelles, 1977, p. 171-207.

L'arrière-fond herméneutique de la formulation de cette deuxième norme d'obéissance à l'autorité de la foi se retrouve dans *Sein und Zeit* de Heidegger tel que lu par un bibliste comme R. Bultmann ou un théologien tel que K. Rahner. L'attention alors porte moins sur les conséquences de la dépsychologisation de l'œuvre de Dilthey par Heidegger que sur l'aspect existentiel de la décision de «l'être au monde» de l'être humain.

La catéchétique thématise la Révélation comme un message de Dieu qui s'adresse à quelqu'un pour l'interpeller à la conversion de foi. L'activité du catéchisé sera largement abordé sous l'angle de la conversation de foi et de la maturation de la foi (Liégé)⁵.

Le contexte existentialiste et personnaliste de l'après-guerre tiendra très peu compte de la dépsychologisation herméneutique opérée par Heidegger. Au contraire, la liaison entre l'existentialisme et le personnalisme ainsi que le courant de psychologie humaniste représenté par Carl Rogers garderont la catéchèse dans l'ambiance de l'herméneutique de Dilthey.

Pendant l'herméneutique de Heidegger commença à faire sentir son influence. Le choc du changement culturel, très visible après la guerre est assumé par le Concile dans sa volonté de mise à jour, ouvrit la porte, dans la ligne de Bultmann, à une démythologisation des langages de la foi pour en dégager l'interpellation existentielle de la foi.

Ainsi, la catéchèse des années soixante, sans perdre son noyau kérygmaticque, fit-elle place à la décision de foi «du croyant situé dans le monde» en s'ouvrant à la «catéchèse anthropologique». Cette mutation aidée par l'apport de la phénoménologie (A. Brien⁶ et E. Barbotin⁷) et des sciences humaines (Jean Le Du⁸) fit-elle place à la vérité «du sujet croyant dans son être dans le monde» pour le confronter à sa vraie décision de foi.

Pendant, ce travail de reformulation de la fidélité aux sujets croyants par la démythologisation et l'inculturation de la foi ne pouvait se séparer d'un travail similaire sur la Parole de Dieu

-
5. P.A. LIÉGÉ, «La foi» dans *Initiation théologique*, t. 3, Cerf, 1955, p. 470-521.
 6. A. BRIEN, *Le cheminement de la foi*, Seuil, 1964, 239 p.
 7. E. BARBOTIN, *L'humanité de Dieu*, Aubier, 1969, 350 p. *L'humanité de l'homme*, Aubier, 1970, 321 p.
 8. J. LE DU, *Catéchèse et dynamique de groupe*, Fayard Mame, 1969, 105 p.

elle-même pour qu'elle sorte du scandale du déphasage culturel et produise le vrai scandale de la foi.

Devant ce défi immense, la catéchèse découvrit qu'elle ne pouvait qu'être «catéchèse herméneutique» et que la foi consistait dans une activité interprétante des croyants. L'herméneutique ne pouvait plus demeurer une science au service des biblistes et des théologiens, mais devenait une dimension intrinsèque et constitutive de la foi.

Paul Ricœur ouvrit le chemin de cette découverte dans sa préface à l'édition française du *Jésus* de R. Bultmann⁹. Ricœur précisera les services de Bultmann à l'annonce de la Parole de Dieu tout en mettant en valeur les limites de son apport. Il montre que R. Bultmann n'avait pas été sensible à la dimension langagière du deuxième Heidegger en enfermant la foi dans des dimensions trop personnalistes et coupées de leur pertinence sociale, historique et cosmique.

La modernité nous met devant une tâche nouvelle qui n'était pas apparue aux premières générations de chrétiens: «Le Nouveau Testament lui-même recèle pour le croyant le rapport à déchiffrer entre ce qui peut être compris et reçu comme parole de Dieu et ce qui est compris comme parole humaine»¹⁰.

Au Québec, dès les années 70, Pierre Lucier a formulé cette constitution interprétante de la foi et son nouveau rapport à l'Évangile¹¹. L'activité de l'interprétation croyante devant l'altérité du texte devra le critiquer pour ne pas sacraliser une vision anthropologique historique et faire place, comme signe de Dieu, à sa propre culture. Cependant elle aura à produire une parole neuve venant de ses nouvelles possibilités culturelles, mais questionnée et instruite par l'horizon de sens du monde du texte.

Cette nouvelle compréhension des exigences de l'autorité de la foi pour respecter l'activité croyante comme interprétante posa des défis énormes à la catéchèse. Elle se tourna d'abord vers les biblistes pour retenir leur aide. Un congrès conjoint des catéchètes

9. P. RICŒUR, «Préface à Bultmann», dans *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 373-394.

10. *Ibid.*, p. 379.

11. P. LUCIER, «Le statut de l'interprétation théologique», dans *Cahier d'Études Pastorales*, no 5, Fides, 1985, p. 11 à 29.

et des biblistes explora le problème¹². L'exégèse historico-critique alors dominante prit conscience de l'herméneutique historique qu'elle développait pour rendre au texte son sens dans son contexte de production, mais s'avoua peu au clair sur sa tâche herméneutique pour aujourd'hui. Peu à peu émergea, pour le bibliste, la double tâche de l'exégèse pour découvrir l'altérité du sens du texte dans son milieu de production et celle de l'herméneute qui en interprète le sens pour aujourd'hui¹³.

Mais en se tournant vers l'herméneutique de l'Écriture les biblistes se virent confrontés avec les sciences actuelles du langage et avec les nouvelles méthodes de lecture biblique: structuraliste, psychanalytique, matérialiste, esthétique, etc.¹⁴. Déjà la catéchèse scolaire, poussée par les exigences de la modernité et le sérieux de l'apprentissage critique et créatif, ouvrait à cette tâche de la lecture pluraliste, interprétante et créatrice de l'Écriture¹⁵.

Pour le Québec, les textes de Pierre Lucier jalonnaient un développement plus fondé et articulé de la catéchèse du secondaire dans sa ligne anthropologique et herméneutique¹⁶. Mais «l'opération évaluation» de la catéchèse provoquée par les courants intégristes et décidée par la C.E.C.C. a coupé le mouvement catéchétique de la recherche que commandaient ses avancées. La réforme actuelle des programmes de catéchèse, loin de faire progresser la fidélité à l'activité du sujet croyant dans son acte d'interprétation, a plutôt remis en valeur une catéchèse d'assimilation dogmatique mieux structurée au niveau de la démarche éducative par des objectifs cognitifs et affectifs. L'actuel congrès de théologie pourrait justement être une reprise de dialogue entre les questions énormes qui se posent dans les différentes formes d'éducation de la foi et la recherche théologique.

12. H. CAZELLE et ALII, *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Cerf, 1972, 226 p.

13. X. LÉON-DUFOUR, «L'exégèse trente ans après», dans *Études*, janv. 1974, p. 279-294.

14. *Ibid.*, *Exégèse et herméneutique*, Seuil, 1971, 362 p.

15. A. FOSSION, *Lire les Écritures*, Lumen Vitae, 1980, 182 p.

16. P. LUCIER, «Foi, catéchèse et interprétation», *Le Souffle*, 50, 1975, p. 72-95.

C) Vers une fidélité aux formes de langages de la Révélation, l'herméneutique de Gadamer, Ricœur, Ladrière et Geffré

Le plafonnement herméneutique dans la ligne de Bultmann, qui a fait sentir son effet sur les formes d'éducation de la foi entre les années 1970 et 1975 a trouvé un nouveau débouché grâce à la percée du second Heidegger qui porte une attention renouvelée aux rôles du langage et grâce aux travaux de H.G. Gadamer surtout dans *Vérité et méthode*¹⁷.

Au niveau biblique, la percée a été sensible chez les disciples même de Bultmann dans leurs nouvelles problématiques pour penser les relations entre le «Christ de la foi» et le «Jésus de l'histoire». La nouvelle herméneutique attache une grande importance au rôle révélateur de l'être par le langage et retrouve les rôles spécifiques des différentes formes du langage de foi par delà l'enfermement premier dans la presque exclusivité du langage du kérygme chez Bultmann. Un des signes du fruit de ce changement herméneutique se retrouve dans la nouvelle valorisation du «récit» en éducation de la foi dans la ligne de J.B. Metz¹⁸, et de Paul Ricœur¹⁹ comme du langage symbolique surtout du langage parabolique tant chez les théologiens allemands comme E. Jüngel²⁰ que chez les Américains autour de la revue *Semeia*²¹ ou des auteurs comme J. Shea²².

Au niveau des formes d'éducation de la foi, la nouvelle herméneutique qui donne de comprendre autrement «l'obéissance de l'autorité de la foi» sur «les modes d'éducation de la foi» pourrait se traduire selon deux visées: 1. l'attention au jeu du langage et 2. la fidélité aux rôles spécifiques des différents langages de la Révélation.

17. H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Seuil, 1976, 346 p.

18. J. B. METZ, «Le récit», dans *La foi dans l'histoire et la société*, Cerf, 1979, p. 230 à 256.

19. P. RICŒUR, *Temps et récit* I, II, III, Seuil, 1985.

20. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, Cerf, t. I, 1983, 351 p. et t. II, 316 p.

21. SEMEIA, 1-2, 1974.

22. J. SHEA, *Stories of Faith*, The Thomas More Press, Chicago, 1980, 228 p.

Fidélité au jeu du langage: Énonciation/Énoncé

Le passage de la fidélité à l'autorité de la foi par l'attention au jeu du langage est aujourd'hui reçu comme loi des formes d'éducation de la foi, grâce au dernier synode sur la catéchèse dans le monde d'aujourd'hui.

Pour ce synode, toute forme d'éducation de la foi *s'enracine dans l'acte de confession de foi et dans le symbole de la foi*. En effet le synode affirme: «La catéchèse part de la profession de foi et mène à la profession de foi... Aussi le modèle de toute catéchèse est le catéchuménat.»²³

Derrière cette affirmation synodale pointe, au niveau de la communion épiscopale, la reprise du fruit de la recherche intense des quinze dernières années sur le langage et son rôle herméneutique.

En effet, en distinguant «foi confessante» et «foi confessée» (credo), les Pères synodaux reprennent les découvertes modernes sur le jeu de l'énonciation et de l'énoncé, de sorte que l'énoncé n'a pas de sens en lui-même coupé de son rapport au langage énonciatif qui le produit. Ainsi, tout énoncé de foi comme par exemple «Jésus est le Christ» n'a de sens que prononcé par quelqu'un qui dit «je crois» dans un langage performatif qui engage le tout de la personne qui l'atteste et qui est reconnue dans une communauté confessante. Pour respecter la vérité de l'obéissance de la foi, le synode a donc rappelé 1) que le lieu de toute forme d'éducation de la foi, c'est la communauté chrétienne; 2) que la visée de toute forme d'éducation de la foi se trouve dans l'élaboration d'un langage confessant ou si l'on veut d'une foi confessante qui seule donne sens à l'énoncé affirmé (la foi confessée).

Ainsi, la catéchétique peut-elle maintenant s'appuyer sur les travaux de Jacques Audinet sur le rôle fondateur de la confession de foi pour toutes les formes d'éducation de la foi²⁴. Elle voit aussi l'apport majeur des recherches de Georges Duperray qui avait désamorcé, par sa valorisation du langage confessant, les faux problèmes en éducation de la foi, entre démarche et contenu²⁵.

23. Synode 1977, «Message au peuple de Dieu», dans *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde*, Centurion, p. 177.

24. J. AUDINET, «Action, Confession, Raison», *R.S.R.* (1977), p. 567-578.

25. G. DUPERRAY, «Le contenu de la catéchèse: vrai ou faux problème?» dans *Catéchèse*, no 49, 1972, p. 485-498.

Enfin, au niveau de l'articulation de l'énonciation de la foi et de l'énoncé de la foi, elle peut profiter des travaux comme ceux de Jean Ladrière qui rendent compte, en dialogue avec la nouvelle herméneutique, des jeux entre l'énonciation et l'énoncé dans les différents usages catéchétique, liturgique, mystique et théologique de la Révélation²⁶.

Pour les différentes formes d'éducation de la foi au Québec, il me semble que le respect de l'autorité de la foi par le respect du jeu du langage dans sa dynamique énonciation/énoncé pose les défis suivants:

1. Le langage performatif de la confession de foi pose la question de l'accès par les chrétiens à ce langage symbolique différent du «langage descriptif» des choses de la foi ou du «langage principal» des définitions de la foi, comme l'a bien mis en évidence Odile Dubuisson²⁷. La confession de foi ne peut arriver que par un langage existentiel où le sujet, dans une communauté de foi, s'engage face au Dieu de Jésus Christ, guidé par l'apport de ces deux premiers langages. J'ai déjà largement développé ce point dans une communication au Congrès des conseillers en éducation chrétienne et des conseillers en enseignement moral et religieux²⁸.
2. Dans l'évaluation des formes actuelles de la communication de la foi, Jacques Audinet et Abel Pasquier ont décrit les formes principales du transmettre autour de trois modèles principaux: *l'initiation, l'apprentissage et la transmission du savoir*. Pour chacun de ces modèles du transmettre, ces auteurs mettent en valeur les modes de langage utilisés et leur fonctionnement au niveau du jeu de l'énonciation et de l'énoncé²⁹.

Si nous regardons l'histoire récente de l'éducation de la foi au Québec, nous pouvons constater que le renouveau catéchétique des années 60 était axé sur «l'initiation» à travers sa présentation de la catéchèse «comme rencontre avec Dieu». Le renouveau éducatif des années 70 a plutôt privilégié l'inculturation de la foi par

26. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, I, II, Cerf, 1984.

27. O. DUBUISSON, *L'Acte catéchétique*, Centurion, 1982, 180 p.

28. G. RAYMOND, «Une pratique catéchétique à élaborer», dans *Communauté chrétienne*, Vol. 24, no 139, p. 54-74.

29. J. AUDINET, Abel PASQUIER, *Essais de Théologie pratique*, Coll. Le Point Théologique, no 49, Beauchesne, 1988, 210 p.

l'approche de l'«apprentissage». Le tournant des années 80 avec sa volonté de rigueur et de contrôle, peut-être aussi de conservatisme, a surtout mis de l'avant «la transmission du savoir dogmatique».

Le défi actuel consiste, à mon avis, à revoir ces pratiques pour les évaluer et peut-être pour les réajuster en fonction du jeu de l'élaboration de la foi confessante et de la foi confessée. Les parcours peuvent avoir des accents plus prononcés sur «l'initiation», «l'apprentissage» ou «le savoir» selon les groupes, les lieux, les âges, les objectifs, etc. Toutefois, le jeu des trois niveaux de langage doit demeurer présent si ces démarches veulent servir l'autorité de la foi, tant dans sa dynamique énonciante que dans sa dynamique énonciatrice. La tentation actuelle va vers la transmission d'énoncés sans risquer le processus énonçant. Nous viserions à transmettre le Credo sans bâtir l'Église confessante.

Toutefois, l'expérience éducative des années 70 avec son attention au s'éduquant et à ses modes d'apprentissage a pu être moins sensible à l'altérité des moments de la foi et de son questionnement original face aux présupposés de la culture. Ainsi l'apprentissage a pu avoir tendance à s'attarder, dans les Sources de la foi, à ce qui confirmait les avancées de la culture en bémolisant la nouveauté et la critique de la culture par l'Évangile. Ajoutons aussi que les découvertes qui résultaient de l'apprentissage polarisaient tellement l'attention que la tâche d'articulation de ses découvertes avec l'ensemble du Credo a été moins assumée.

Normalement, les années 80 auraient dû permettre une meilleure articulation entre l'«initiation», l'«apprentissage» et «le savoir». La focalisation actuelle sur «le savoir dogmatique» redit ce besoin. Cependant, en se coupant de l'élaboration de la foi confessante, la mise à jour de la catéchèse risque de manquer les signes des temps et les questions inédites que le monde et la culture posent tant aux Sources de la foi qu'aux formulations antérieures de la foi. Dans le monde d'aujourd'hui, la foi confessante et signifiante passe par la confrontation critique pour rendre compte de son espérance.

Fidélité aux formes des langages de la Révélation

À la suite du synode, la catéchétique s'est préoccupée de son lien essentiel au Credo et à la foi confessante. Je crois cependant qu'elle demeure plus embarrassée devant la compréhension du synode qui propose que l'éducation de la foi «unisse indissoluble-

ment la connaissance de la Parole de Dieu, la célébration de la foi dans les sacrements et la confession de la foi dans la vie quotidienne»³⁰. Ce que vise le synode, c'est l'éducation de la foi par la totalité des modes de communication par lesquels Dieu se révèle. Tentons de reprendre la visée synodale à l'aide de la recherche actuelle.

Comme chacun le sait, la révélation de Dieu en Jésus Christ se présente sous différentes formes de discours. Paul Ricœur, dans un exposé remarquable, les a typologisées autour de cinq grands genres: les discours narratifs, prophétiques, prescriptifs, sapientiaux et hymniques³¹.

Ce que Ricœur a aussi démontré c'est que «la confession de foi qui s'exprime dans les documents bibliques est *inséparable* des formes de discours employés»³².

Cette découverte a des conséquences énormes pour l'obéissance de la foi à travers toutes les formes de l'éducation de la foi.

1. «Selon la forme de discours, Dieu apparaît à chaque fois différemment: tantôt comme le Héros de la Geste de salut, Celui de la Colère et de la Compassion, Celui auquel on s'adresse dans un type de relation du type Je - Tu, Celui qu'on rencontre seulement dans un ordre cosmique qui s'ignore»³³.
2. Chaque forme de discours va chercher un aspect particulier de l'expérience humaine et lui permet justement de confesser Dieu sur cet aspect de la vie. Autrement dit, l'élaboration de la foi confessante a besoin de ces langages pour se dire. Comme le résume Ricœur, par ces langages diversifiés, l'homme est atteint dans ses multiples dimensions qui sont cosmologiques, historico-mondiales autant qu'anthropologiques, éthiques et personalistes³⁴.

30. Synode 1977, *Idem*, p. 180.

31. P. RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans *La Révélation*, Bruxelles, 1977, p. 15-55.

32. *Ibid.*, «Les formes du discours biblique», dans *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p. 120.

33. *Ibid.*, p. 122-123.

34. *Ibid.*, p. 127.

3. Grâce au Canon, dans la confession de foi de l'Église, toutes ces formes de discours sont mises en interaction et en confrontation pour nous relier au Dieu qui peut être pointé par un discours mais qui le dépasse toujours et ne peut y être enfermé, Lui le Tout Autre.
4. Ainsi la fidélité à l'intégrité de la manifestation de Dieu, c'est-à-dire à l'Évangile, comme au service de l'élaboration saine de la confession de foi exige l'usage de la polyphonie des langages de la foi pour qu'ensemble les différentes formes de l'éducation de la foi constituent une communication fidèle de l'Évangile et un ministère actif de l'édification de la communauté de foi, signe de salut pour le monde.

D) Des lignes d'orientation

Ces appels du synode et de la recherche herméneutique actuelle pour mieux développer, dans les différentes formes d'éducation de la foi, une obéissance signifiante à «l'autorité de la foi» ouvrent un nouveau chantier pour la transmission de la foi et posent déjà des voies d'espérance pour l'avenir. Comme l'action de l'Esprit travaille l'ensemble du peuple de Dieu, tant sur les terrains que chez les instances officielles, j'aimerais reprendre les exigences de la nouvelle fidélité et en dégager des lignes d'orientation à partir d'acquis du mouvement catéchétique québécois.

1. Place à l'Église évangélisatrice et à l'Église en état d'éducation permanente de la foi.

La nouvelle herméneutique nous fait passer «du texte à l'action» et nous plonge dans l'activité de l'Église confessante qui, par des formes variées, évangélise le monde. Comme l'indique le synode sur la catéchèse, le lieu de la catéchèse demeure l'Église confessante à travers ses différentes pratiques d'évangélisation. Mais cette pratique évangélisante ne peut être authentique si elle est coupée de l'activité constante de réception de l'Évangile par toute l'Église, grâce à laquelle celle-ci est évangélisée et mise en dynamique de conversion permanente.

2. Place à l'Église élaborante, sous l'action de l'Esprit Saint, d'une foi confessante signifiante pour le monde d'aujourd'hui.

Au Québec, le service de l'élaboration d'une foi confessante a déjà commencé grâce aux orientations de l'éducation de la foi promues par les documents *Voies et Impasses*.

Dans cette perspective, l'éducation de la foi ne peut séparer cinq aspects de l'édification de la foi: 1. l'expérience de la manifestation du Dieu de Jésus Christ; 2. l'élaboration d'une relation signifiante à cette manifestation; 3. l'émergence d'une identité chrétienne construite sur ce rapport; 4. la créativité éthique qui répond à l'être nouveau inscrit en nous par l'Évangile; 5. la dynamique ecclésiogénétique d'un Évangile qui veut nous créer comme peuple de Dieu, sacrement du monde.

Le respect de ces cinq dimensions de la foi va faciliter l'usage des multiples langages de la foi et retrouver leurs «pourquoi» dans la Révélation. Déjà, par exemple, l'éducation à la créativité éthique de la foi prend des allures très différentes selon que la démarche éducative donne accès au langage prescription de la loi, au langage prophétique du Sermon sur la montagne, ou au langage sapientiel des paraboles ou des béatitudes, etc.

3. Place aux Sources de la foi et au travail de leur lecture croyante.

Dans le recentrement actuel de l'éducation de la foi, se manifeste le désir de sortir des formes d'éducation de la foi qui s'enlisaient dans l'exploration des questions du monde d'aujourd'hui et dans le questionnement des catéchisés sur eux-mêmes sans mettre ces questions en lien et en confrontation avec les Sources de la foi. La catéchétique actuelle est beaucoup plus préoccupée par la place faite dans les démarches, aux documents de la foi: Écriture, vie liturgique, Magistère, histoire de l'Église, témoignages contemporains, réflexions théologiques renouvelées, etc. La recherche actuelle interpelle les élaborateurs de démarches d'éducation de la foi à vérifier si les documents de la foi qu'ils emploient respectent la polyphonie des formes de la Révélation en fonction de la dimension de la foi qu'ils veulent promouvoir.

Cependant, le gros des efforts catéchétiques devrait viser le développement des modes de lecture et des techniques de lecture pour les croyants. Par ce travail des fidèles sur les sources de la foi, les langages même de la foi pourront jouer leurs rôles de manifestation propre des visages de Dieu qui s'y révèlent et de facilitation de l'émergence d'une facette de

l'expérience des personnes qui entrent en lien avec Dieu par ce langage. Au lieu de se donner bonne conscience en citant l'Évangile de Jésus Christ, les démarches actuelles de la foi oseraient favoriser «le travail des documents» sur leurs lecteurs et celui d'une «lecture critique et créative» pour élaborer une foi signifiante.

4. Place aux services diversifiés des ministères de la Parole pour servir la dynamique interprétante de la foi du peuple de Dieu.

Les questions du monde actuel à la foi et la perception du déphasage culturel de beaucoup de discours de la foi nous renvoient tous à honorer la dimension interprétante de la foi des fidèles eux-mêmes. Seul le respect de cette caractéristique de leur foi pourra leur permettre de prendre une distance critique et constructive face aux formes déjà élaborées, mais désuètes, de la foi, pour oser confesser leur parole originale de foi inculturée dans le monde d'aujourd'hui. Jusqu'à tout récemment, ce rôle interprétant des fidèles était occulté pour être rapatrié dans le rôle du Magistère «seul interprète authentique». La nouvelle catéchétique ne nie pas ce rôle authenticateur du Magistère, mais elle reconnaît aussi son jeu tant dans la promotion des autres niveaux de charismes et de ministères d'interprétation que dans leur régulation au service de l'Évangile et du Bien commun de l'Église comme de l'Espérance du monde.

La catéchétique actuelle travaille donc ses démarches et ses processus pour favoriser une communication de la foi constructive, critique et créative. Mais ce travail sera d'autant facilité si les exégètes, en lien avec les sciences actuelles du langage, bâtissent leur prise de parole sur les différents fonctionnements de la foi et s'ils complètent leur exégèse des textes par un travail herméneutique sur le sens de ces textes pour aujourd'hui. D'autre part, les catéchètes doivent attendre beaucoup des théologiens pour une reprise herméneutique de la Révélation confrontée aux nouveaux enjeux de la culture d'aujourd'hui. Ainsi par exemple, comment présenter la confession de foi en la création pour qu'elle prenne sens dans un monde où les hypothèses scientifiques sur l'origine du monde se modifient rapidement, etc.

Notre époque nous place donc devant des nouveaux défis que suscite l'autorité de la foi sur les différentes formes d'éducation de la foi. L'effort pour dégager des modèles cohérents qui rendent compte de cette autorité me semble, la plupart du temps, précédé par des articulations authentiques et intuitives dans les pratiques.

Ainsi, durant la préparation de cette communication, j'ai reçu un manuel de catéchèse pour Secondaire I, *Appelés à la liberté*³⁵. Déjà, j'y retrouve une présence plus grande des documents de la foi présentés à travers de multiples langages tant picturaux que textuels. Cette présentation d'une grande beauté met aussi de l'avant des modes de lecture inculturée pour des jeunes d'aujourd'hui.

Si l'autorité de la foi nous précède ainsi dans la créativité de nos pratiques, c'est qu'il faut bien reconnaître que son autre nom consiste dans «l'écoute de l'Esprit Saint» qui nous remémore la pratique de Jésus et nous donne de témoigner devant le tribunal du monde qui demande à l'Église de rendre compte de son espérance.

35. N. LUTZY-DURAND, J. TOPOUZIAN, *Appelés à la liberté*, C.E.C., 1988, 240 p.

Thèses sur l'éducation de la foi: de la foi fondamentale à la croyance religieuse

Jean Richard

1. On a longtemps identifié la foi et la croyance. L'éducation de la foi s'identifie alors avec l'éducation de la croyance. D'où l'importance d'un bon catéchisme pour l'éducation de la foi. Quant aux critères du bon catéchisme, on peut dans cette perspective, les ramener à deux principaux: *l'orthodoxie* d'abord, puisque la rectitude de la foi n'est rien d'autre que la rectitude de la croyance; *l'universalité* ensuite, puisque l'unité de la foi dans l'Église s'identifie avec l'unité de la croyance.

2. Mais on fait maintenant de plus en plus la distinction entre les deux, et cette distinction s'accomplit toujours au profit de la foi, au détriment de la croyance. Du côté catholique, on donne volontiers la préséance à l'orthopraxie, à l'action droite et juste, à l'engagement pour la justice. Du côté protestant, on sera beaucoup moins porté à donner ainsi la préséance aux œuvres. Mais la croyance n'en sort pas indemne pour autant. Car c'est alors la foi subjective (*fides qua creditur*) qui prend le pas sur la foi objective (*fides quae creditur*) qu'est la croyance.

3. Si l'on cherche la raison profonde de ce déplacement, de ce recul de la croyance par rapport à la foi, il semble bien qu'on doive indiquer le pluralisme des croyances religieuses. Non seulement différentes croyances se retrouvent-elles maintenant côte à côte dans le même univers culturel, ne s'affrontant même plus, mais l'incroyance cohabite elle-même avec la croyance. Et ce qu'on dit ici de la croyance religieuse vaut aussi bien de la religion en général et du pluralisme religieux. Or c'est précisément ce pluralisme qui fait prendre conscience de la valeur relative de la

croyance. Car ce qui est ultimement important, absolument nécessaire, ne peut être simplement la particularité d'un groupe déterminé. Ce doit être une caractéristique absolument universelle du genre humain, à tout le moins au sens d'une question absolument fondamentale, qui doit absolument intéresser tout le monde. C'est ce que Tillich veut signifier par son concept d'«*ultimate concern*» (*was uns unbedingt angeht*: ce qui nous concerne inconditionnellement), qui sert à désigner en même temps la foi comme réalité humaine fondamentale et Dieu lui-même comme réalité ultime¹.

4. Mais l'«*ultimate concern*» n'est encore qu'un critère formel, comme l'avoue Tillich lui-même. On a donc tenté, de différentes façons, de mettre un peu de chair sur ce squelette, de donner un contenu à cette forme. L'essai le mieux réussi en ce sens me semble être encore celui de H. Küng avec son concept de «*Grundvertrauen*» qu'on peut traduire: *confiance originnaire*, *confiance radicale* ou *confiance fondamentale*. On peut aussi l'exprimer de façon plus existentielle comme *confiance en la vie*, de façon plus cosmologique comme *confiance au monde*, ou de façon plus ontologique comme *confiance à l'être*². Il s'agit en tout cas d'une attitude fondamentale et radicale qui se situe au niveau le plus fondamental de la personnalité, à la racine même de l'être³.

5. Le grand problème théologique est alors de savoir comment cette confiance originnaire se trouve reliée à la foi religieuse en Dieu et à la foi chrétienne au Dieu de Jésus Christ: c'est toute la question du rapport entre naturel et surnaturel, entre révélation cosmique et révélation historique, entre le registre ontologique et

-
1. Paul TILlich, *Dynamique de la foi*, trad. F. Chapey, Casterman, 1968, pp. 19-22.
 2. Dès qu'on indique ainsi son objet ou son contenu, en parlant de confiance en la vie, au monde ou à l'être, la foi devient «croyance»: croyance à la vie, au monde, à l'être. Je préfère cependant parler, avec H. Küng, de «confiance fondamentale» plutôt que de «croyance fondamentale», pour éviter la connotation fondamentaliste que pourrait aisément prendre cette dernière expression (au sens de «*Fundamentals*»), pour faire voir surtout qu'il s'agit d'une attitude existentielle, située au-delà de toute formulation explicite.
 3. Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, trad. J.-L. Schlegel et J. Walther, Paris, Seuil, 1981, pp. 493-553. — Voir J. RICHARD, «Confiance originnaire et foi en Dieu d'après Hans Küng», dans *Questions actuelles sur la foi*, sous la direction de Th. R. Potvin et J. Richard (coll. «Héritage et projet», 27), Montréal, Fides, 1984, pp. 51-75.

le registre personnaliste du langage de la foi. Du point de vue de l'éducation de la foi maintenant, le grand problème dans ce contexte est de savoir comment se fait le passage de la confiance originaire à la foi religieuse et chrétienne. On peut partir ici des données de la psychologie génétique, qui traite précisément de l'évolution de cette confiance fondamentale (*basic trust*) chez le petit enfant⁴. Et l'on rejoint par là le fameux argument de Peter Berger à partir du besoin d'ordre. Quand la mère apaise l'angoisse de son enfant la nuit, quand elle le rassure en lui disant d'une façon ou d'une autre: «N'aie pas peur, tout est en ordre, tout va bien», elle joue alors le rôle de grande prêtresse d'un ordre protecteur⁵. Elle confirme la confiance naturelle de son enfant en la bonté du monde, en l'ordre de la réalité, alors que cette confiance avait été un moment ébranlée à la suite d'un cauchemar⁶. Et tel est bien le tout premier geste de l'éducation de la foi: la confiance que les parents inspirent à l'enfant qui fait ses premiers pas dans la vie.

6. Toute la suite de l'éducation de l'enfant, tout spécialement l'éducation scolaire, pourrait être considérée dans la même perspective, comme une confirmation et une objectivation de la confiance originaire, par l'explication graduelle de l'ordre du monde, de la société et de la culture où vit le jeune enfant. C'est ainsi, par exemple, que pourrait être abordée l'étude des sciences et des langues. L'éducation de la foi devient alors coextensive à l'éducation en général, pour autant que chaque enseignement s'appuie sur le fondement de la confiance originaire, tout en le confirmant. Quant à l'enseignement religieux proprement dit, il a pour objectif spécifique de mettre en lumière et de nommer explicitement ce fondement implicite de toute l'éducation qu'est la confiance originaire. Tel

4. *Ibid.*, pp. 526-535. — Sur Erik Erikson plus particulièrement, voir Jean-Claude BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre M. Légaut et Erik H. Erikson*, (coll. «Recherches: nouvelle série», 13), Montréal/Paris, Bellarmin/Du Cerf, 1987, pp. 216-227.

5. Cet exemple bien simple laisse déjà voir assez bien un double aspect dans la confiance originaire, comme dans toute foi. Il y a d'abord l'aspect de gratuité, pour autant que la confiance originaire est donnée avec la vie. Mais elle est aussi objet de décision radicale et de risque, précisément dans ces moments d'ébranlement où elle se trouve remise en cause. L'ébranlement, qui est rupture de l'attitude naturelle, devient alors le lieu d'une irruption révélatrice, où le fondement abyssal apparaît d'une certaine façon pour redonner confiance en dépit de tout.

6. Peter BERGER, *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, trad. J. Feisthauer, Paris, Le Centurion, 1972, pp. 87-93.

devrait être, il me semble, le schéma théorique de tout projet scolaire d'éducation chrétienne.

7. De la nature et de la culture, passons maintenant à l'ordre historique proprement dit⁷. Dans l'éducation en général et dans l'éducation de la foi plus particulièrement, une place spéciale doit être faite à l'histoire, qui est beaucoup plus qu'une manière d'enseignement parmi d'autres. C'est par les événements de l'histoire que nous touche et nous frappe l'ordre cosmique, qui se trouve alors confirmé ou remis en cause par ces événements. De même, c'est par la médiation des personnes, comme les parents, que l'ordre et la bonté du monde se manifestent à nous. On ne fait vraiment confiance qu'à des personnes. Avoir confiance en sa famille, en son pays, au monde en général, c'est donc faire, au moins implicitement, un bilan positif de leur histoire. Toute histoire, familiale, nationale ou mondiale, est ainsi matière d'une histoire de salut, c'est-à-dire une histoire de défaites et de victoires, une histoire de souffrances et de joies; elle deviendra formellement histoire de salut quand l'action de Dieu y sera explicitement reconnue. D'où l'importance capitale de l'histoire dans l'éducation de la foi.

8. On s'explique par là que les premières confessions de foi bibliques prennent spontanément la forme d'un récit de famille: «Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est en petit nombre qu'il vint s'y réfugier, avant d'y devenir une nation grande, puissante et nombreuse...» (*Dt* 26,5) Le propre de la foi religieuse consiste alors précisément à reconnaître Dieu lui-même comme «actant ultime», au-delà de tous les agents humains de l'histoire⁸. Ainsi en est-il de l'histoire de Jésus, qui constitue le centre du témoignage des Évangiles et du Credo chrétien. Dans l'éducation de la foi, le récit de cette histoire est évidemment d'une importance capitale. Elle ne doit pas être présentée comme une

7. Notons bien le sens des différents passages dont on parle ici. Ils sont parfois d'ordre chronologique, parfois d'ordre simplement logique, en tant que passages d'une dimension de la foi à une autre. J'insiste surtout dans ces thèses sur le deuxième sens, pour faire voir les différents aspects de l'éducation de la foi correspondant aux différentes dimensions de la foi. Mais on pourrait aussi — et on l'a souvent fait — analyser les différentes tâches de l'éducation de la foi aux différents âges et dans les différentes situations de la vie.

8. Paul RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans *La Révélation* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 19-22.

histoire à côté des autres ou au-dessus des autres. C'est bien plutôt le sommet ou la pointe de l'histoire, qui donne son vrai sens à toute l'histoire, en assurant, au nom de Dieu, que toute cette histoire qui est la nôtre est vraiment une histoire de salut, qu'elle se dirige vraiment en direction d'un salut final.

9. Nous en arrivons ainsi à la croyance religieuse, qui est l'expression doctrinale et dogmatique de la foi chrétienne. Puisque la foi est fondamentalement une affaire de confiance, et puisqu'il s'agit fondamentalement de confiance au sens du monde et de l'histoire, il va de soi que la foi cherche et trouve une expression rationnelle dans les formules doctrinales de la croyance religieuse. La foi devient alors à proprement parler matière d'enseignement et de communication rationnelle. Il importe cependant, tout au long de cet enseignement, de ne pas perdre de vue les deux principes suivants:

d'abord les vérités de foi sont des vérités de salut, qui répondent à nos questions les plus existentielles sur le sens du monde et de l'histoire;

ensuite le langage, même le plus doctrinal, de la foi demeure toujours un langage symbolique, qui ne doit jamais être interprété à la lettre, comme s'il s'agissait des éléments constitutifs de notre monde et de notre histoire.

À condition de respecter ces deux principes l'enseignement de la doctrine chrétienne (*Glaubenslehre*) constitue lui-même un aspect important de l'éducation de la foi.

10. Nous venons de décrire la foi sous son aspect théorique, comme croyance religieuse. Il nous reste maintenant à la considérer sous son aspect actif et pratique, en tant qu'engagement. Car la foi n'est pas seulement la reconnaissance de l'action de Dieu dans notre monde et notre histoire; c'est aussi notre réponse active et concrète à cette initiative divine, par une action de notre part dans le sens de la création et du salut du monde. Ce qui caractérise cette action en tant qu'engagement de foi, c'est son exigence inconditionnelle et sa promesse d'accomplissement ultime⁹. Voilà pourquoi on en parle habituellement en termes de «vocation» et de «mission». Et s'il y a des vocations et missions spécifiquement religieuses, au service de l'Église, toute la vie du croyant, même la plus profane,

9. Paul TILLICH, *op. cit.*, pp. 19-21.

devient elle-même vocation et mission, pour autant qu'elle est inspirée par la vision et le dynamisme de la foi. Encore là donc, un vaste champ pour l'éducation de la foi qui implique alors toute une gamme de fonctions, à partir de l'accompagnement spirituel jusqu'à la théologie de la libération¹⁰.

10. Un tel exposé schématique de la vie de la foi et de l'éducation de la foi laisse prise à un grave malentendu, en donnant l'impression qu'il s'agit d'un développement linéaire sous forme de croissance organique de la foi, à partir d'un germe qui serait donné avec la vie. Il faut se rappeler ici les remarques déjà faites sur l'aspect logique plutôt que chronologique de l'analyse proposée, ainsi que sur les moments d'ébranlement et de décision risquée qui ponctuent tout ce développement. En ce sens, on doit donc reconnaître des ruptures dans la vie de la foi. Par ailleurs, j'accentue la continuité plutôt que la discontinuité dans la question du rapport naturel-surnaturel, pour autant que j'insiste sur l'enracinement humain de la foi théologique.

Pré-évangélisation versus évangélisation

Les incidences des modèles théologiques de révélation dans ce débat

Laval Létourneau

Dans le vocabulaire ecclésial — et même théologique — le terme *évangélisation* est devenu un mot à la mode et inéluctablement, passe-partout. Son usage, en tant que substantif, n'apparaît qu'au 20^e siècle, d'abord dans les milieux missionnaires protestants. Mais il envahit rapidement la scène théologique et pastorale catholique. Limité à l'origine au sens de l'annonce verbale de Jésus Christ aux païens, le mot en vient à désigner toute intervention pastorale ou chrétienne. Pour dissiper la confusion, certains théologiens tenteront de poser des balises au-delà desquelles il ne sera plus possible, selon eux, de parler d'évangélisation. L'accès des laïcs à des tâches réservées traditionnellement aux prêtres pose aussi le problème: les laïcs peuvent-ils évangéliser? Faut-il prendre théologiquement au sérieux l'interdit formulé par le Concile de Lima: «*Laïci saeculares neque praedicent neque omnimo doceant?*»¹

Plusieurs catégories théologiques sous-tendent les débats autour des définitions et des pratiques d'évangélisation, entre autres celles de foi, du rapport foi-salut, de révélation. Je retiendrai ici la catégorie de *révélation* et tenterai de montrer son rôle déterminant dans le débat où s'affrontent les notions de *pré-évangélisation* et d'*évangélisation*.

1. Cité par DHAVAMONY, éd., *Évangélisation*, (Documenta Missionalia, 9), Roma, Univ. Greg., 1975.

I - PRÉ-ÉVANGÉLISATION OU ÉVANGÉLISATION?

A) La «pré-évangélisation» comme préalable à l'évangélisation (Liégé)

À partir des années 50, particulièrement dans la théologie française, on recourt fréquemment au terme de pré-évangélisation. Dans l'article bien connu de P.A. Liégé sur l'évangélisation, paru en 1956 dans *Catholicisme*², cette notion de pré-évangélisation est clairement définie, en contrepoint avec celle d'évangélisation. La pré-évangélisation y est présentée comme visant à «établir les conditions favorables à l'évangélisation, à travailler les milieux humains pour les ouvrir à l'annonce évangélique»³. Liégé distingue la pré-évangélisation *immédiate*, qui est «un effort pour instaurer un climat de vérité, de loyauté, de fidélité à la conscience» et la pré-évangélisation *éloignée* qu'il associe au «combat collectif pour la transformation des structures sociales».

Entrent donc dans la catégorie de pré-évangélisation à la fois les efforts de transformation des conditions socio-économiques qui rendent «des groupes humains nombreux [...] impénétrables, de fait, à l'évangélisation, à cause de l'inhumanité de leur existence quotidienne»⁴ et les efforts d'humanisation des individus. De fait, dans les années 60 — et beaucoup plus tard encore —, il était courant d'entendre les missionnaires affirmer qu'ils se consacraient à des tâches d'humanisation, passant par «l'alphabétisation», la «conscientisation», «l'accès à la dignité», «le passage du non-être à l'être», pour décrire leur travail. Spontanément, ils affirmaient que l'évangélisation n'est pas possible aussi longtemps qu'un certain stade d'humanité n'est pas atteint. S'ils n'employaient pas toujours le mot «pré-évangélisation» pour désigner leur travail, ils parlaient volontiers de «préparations évangéliques»⁵. Parce que, dans le

2. P.A. LIÉGÉ, «Évangélisation», dans *Catholicisme*, t. IV, Paris, 1956, cc. 755-764.

3. LIÉGÉ, loc. cit., c. 761.

4. LIÉGÉ, loc. cit., c. 761.

5. Reprenant, sans doute sans le savoir, l'expression d'Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, I: PG, 21, 26-28. Cette expression est aussi reprise dans *Lumen Gentium*, n. 16: AAS, 57 (1965), p. 20.

vocabulaire théologique de l'époque, toutes ces activités étaient considérées comme profanes. Elles n'accédaient d'ailleurs à la catégorie de pré-évangélisation que par l'objectif du missionnaire, de créer des conditions favorables à l'accueil du Message au moment de l'évangélisation. Il est symptomatique de lire, dans l'article de Liégé, que l'Action catholique a bien compris la nécessité de la «pré-évangélisation» (au sens de la transformation des structures sociales)⁶. On est à l'époque où l'ecclésiologie ne va pas encore jusqu'à parler d'une mission d'évangélisation pour les laïcs. Leur travail — même pour les membres de l'A.C. — se situe au niveau du profane. La Parole, et surtout la Parole constituée en Message, relève du sacré. Sa proclamation appartient à ceux qui, par leur ordination, ont accès au sacré⁷. L'intervention chrétienne des laïcs, même membres de l'A.C., ne peut donc être que «préparation du terrain», ou «pré-évangélisation».

La notion de pré-évangélisation implique donc une notion de l'évangélisation, sur laquelle nous aurons à revenir plus loin. Auparavant, il nous faut constater le phénomène étonnant à plusieurs égards, d'une intégration de la pré-évangélisation dans l'évangélisation.

B) La pré-évangélisation intégrée à l'évangélisation (Paul VI)

Une vingtaine d'années après la publication de l'article de Liégé, la notion de pré-évangélisation semble non seulement devenue caduque, mais les activités que l'on classifiait sous cette catégorie sont explicitement déclarées activités d'évangélisation. C'est notamment le cas dans l'encyclique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI⁸.

Un an après le Synode de 1974 sur l'évangélisation, Paul VI fait le point sur ce sujet dans son exhortation apostolique. On y trouve une vision assez classique de l'évangélisation, intégrant

6. LIÉGÉ, loc. cit., c. 761.

7. Voir les nombreuses affirmations magistérielles dans ce sens: DENZINGER-SCHÖNMETZER, nn. 760, 796, 809, 1163, 1217, 1277, 1777.

8. PAUL VI, *L'Évangélisation dans le monde moderne* (Exhortation apostolique «Evangelii Nuntiandi», 8 décembre 1975), Coll. L'Église aux quatre vents, Montréal, Fides, 1976.

certaines éléments de l'ecclésiologie de Vatican II, en reconnaissant, par exemple, les laïcs comme investis de la mission d'évangéliser⁹ et aussi l'élargissement du concept d'évangélisation aux populations déchristianisées, déjà courant en France depuis 1945¹⁰.

Cette première annonce de J.C., elle [l'Église] la réalise par une activité complexe et diversifiée, *que l'on désigne quelquefois sous le nom de «pré-évangélisation», mais qui est déjà à vrai dire l'évangélisation, quoique, à son stade initial et bien incomplet*¹¹. Une gamme presque infinie de moyens, la prédication explicite, certes, mais aussi l'art, l'approche scientifique, le recours légitime aux sentiments du cœur de l'homme peuvent être mis en œuvre dans ce but¹².

À ma connaissance, c'est la première fois que, dans un texte officiel de l'Église, des activités considérées comme profanes sont soustraites de la catégorie «pré-évangélisation» pour être intégrées dans celle «d'évangélisation». Il fallait s'y attendre, un tel revirement est assorti des précautions d'usages. Ces activités profanes sont «déjà à vrai dire [de] l'évangélisation, *quoique à son stade initial et bien incomplet*». Cette réserve se comprend lorsqu'on la juxtapose à ce que l'encyclique considère comme «l'évangélisation vraie».

Il n'y a pas d'évangélisation vraie si le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth, Fils de Dieu ne sont pas annoncés¹³.

Pourtant l'affirmation du n° 51 demeure ferme: les activités, naguère qualifiées de «pré-évangélisation», «[sont] *déjà à vrai dire l'évangélisation*». La justification de ce concept, nouveau dans le langage de l'Église officielle, me paraît se trouver au n° 31 qui affirme: «*Entre évangélisation et promotion humaine — développement et libération — il y a en effet des liens profonds*»¹⁴. Pour Paul VI, ces liens sont de trois ordres: 1) d'ordre *anthropologique*: «l'homme à évangéliser est sujet aux questions sociales et économiques»; 2) d'ordre *théologique*: le plan de la création et celui de la rédemption ne peuvent être dissociés; 3) d'ordre *évangélique*;

9. PAUL VI, loc. cit., #70, p. 76.

10. PAUL VI, loc. cit., #52, p. 50.

11. C'est nous qui soulignons.

12. PAUL VI, loc. cit., #51, p. 50.

13. PAUL VI, loc. cit., #22, p. 22.

14. PAUL VI, loc. cit., #31, p. 30.

le commandement de l'amour ne peut être proclamé sans la promotion de la «justice et de la paix véritable et de l'authentique croissance de l'homme».

Ces liens entre évangélisation et promotion humaine paraissent donc être à la source de l'insertion de la «pré-évangélisation» dans l'évangélisation. Il ne faut cependant pas exagérer la portée de ce changement de cap. Les sourdines énoncées au n° 51, qui considèrent ces activités profanes comme de l'évangélisation, mais «à son stade initial et bien incomplet», prennent un relief beaucoup plus marqué dans le chapitre consacré aux «ouvriers de l'évangélisation»¹⁵. Après avoir affirmé que toute l'Église est évangélatrice, Paul VI établit une liste très hiérarchique des tâches de l'évangélisation: celles du Pape, des évêques et des prêtres, des religieux et enfin des laïcs. Ce paragraphe consacré à l'évangélisation par les laïcs affirme au départ que ceux-ci sont chargés d'une «forme singulière d'évangélisation»¹⁶. La forme d'évangélisation confiée aux laïcs n'est donc pas la même que celle appartenant aux clercs. La description qui suit est révélatrice:

Leur [des laïcs] tâche première et immédiate *n'est pas* l'institution et le développement de la communauté ecclésiale — c'est là le rôle spécifique des Pasteurs —, mais *c'est* la mise en œuvre de toutes les possibilités chrétiennes et évangéliques cachées, mais déjà présentes et actives dans les choses du monde¹⁷.

Il paraît bien clair ici que l'évangélisation par les laïcs n'est pas la proclamation de la Parole. Cette lecture est confirmée par le n° 21 consacré à «l'importance primordiale du témoignage de vie»¹⁸. L'affirmation de départ a une portée générale. «L'Évangile doit être proclamé d'abord par un témoignage». Curieusement, le paragraphe ne fait aucune référence au témoignage des clercs, pourtant reconnus ailleurs comme premiers et uniques (semble-t-il) responsables de la proclamation de la Parole. Ici, il n'est question du témoignage que pour les laïcs. Or ce témoignage des laïcs est qualifié de «geste initial d'évangélisation», expression très proche du «stade *initial*» d'évangélisation, du n° 51 où l'on affirmait que les activités dites de pré-évangélisation sont «déjà à vrai dire l'évan-

15. PAUL VI, loc. cit., #59-73, pp. 63-80.

16. PAUL VI, loc. cit., #70, p. 76.

17. PAUL VI, loc. cit., #70, p. 76.

18. PAUL VI, loc. cit., #21, pp. 21-22.

gélisation». De plus, toujours au même n° 21, ce témoignage des laïcs est qualifié de «proclamation *silencieuse* mais très forte et efficace de la Bonne Nouvelle».

Autant d'indices qui manifestent que la proclamation verbale de la Bonne Nouvelle ne semble pas être considérée par l'encyclique comme la mission des laïcs. Pourtant, — et c'est ce que je retiens ici pour mon propos — les activités profanes sont déjà le stade initial de l'évangélisation et non plus une simple préparation à l'évangélisation, une «pré-évangélisation». Il y a donc une évangélisation, à l'intérieur même de l'activité dite profane du fait qu'il y a des «possibilités chrétiennes et évangéliques cachées, mais déjà présentes et actives dans les choses de ce monde»¹⁹. Cette position porte en elle-même les normes d'une re-définition de l'évangélisation.

C) Rejet de la catégorie pré-évangélisation (Grand'Maison)

Deux ans avant l'encyclique de Paul VI, Jacques Grand'Maison publiait les trois tomes d'une œuvre intitulée *La Seconde évangélisation*²⁰. Pourtant profondément marqué dans sa formation antérieure par la théologie française, il ne se réfère qu'une seule fois à la notion de «pré-évangélisation», pour la rejeter sans appel:

Ce serait une erreur grave que d'interpréter l'implication chrétienne ou pastorale dans la vie profane, uniquement comme une sorte de pré-évangélisation ou de préparation évangélique au Royaume, même si certaines théologies invitent à une telle réduction ou aliénation de la création²¹.

Sans le développer explicitement dans ce passage — il le fera tout au long de ses trois tomes —, J. Grand'Maison s'appuie donc, pour rejeter la catégorie de pré-évangélisation, sur un argument que l'on retrouvera dans l'encyclique de Paul VI: le lien étroit entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. Il préfigure déjà le début du n° 31 de l'encyclique, quand il écrit:

19. PAUL VI, loc. cit., #70, p. 76.

20. GRAND'MAISON, J, *La seconde évangélisation*, t. I et II, 1-2, (Héritage et Projet, 1-2), Montréal, Fides, 1973.

21. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 126.

Quand donc certains spirituels non orthodoxes avoueront-ils que l'évangélisation la plus authentique passe par ce lieu obligé de l'humanisation exprimée concrètement?²²

ou encore:

La démarche fondamentale de l'évangélisation s'inscrit dans les premières formes d'humanisation²³.

Mais, chez Grand'Maison, il ne s'agit pas seulement d'un «lien étroit» entre création et rédemption. Il s'agit d'une vision de l'homme où, comme chez saint Paul, le salut — ou l'achèvement de l'homme — commence avec le Premier Adam pour atteindre sa plénitude dans le Second. L'évangélisation ne vient pas ajouter une superstructure à l'humain; elle jaillit des «terreaux les plus humbles de la vie»²⁴. Voilà pourquoi il ne sent pas la nécessité d'étayer longuement son rejet de la catégorie «pré-évangélisation»²⁵.

L'usage ou le rejet de la catégorie pré-évangélisation sont donc liés à des définitions de l'évangélisation qu'il faut considérer maintenant.

II - LES DÉFINITIONS DE L'ÉVANGÉLISATION SOUS-JACENTES AU DÉBAT

A) l'évangélisation selon Liégé

La notion de pré-évangélisation est liée à une définition précise de l'évangélisation. Ainsi, Liégé situe l'évangélisation comme «la première étape de la catéchèse, en vue de la conversion. Une étape distincte et fondamentale, de soi antérieure à toute pratique sacramentelle»²⁶. Mais en quoi consiste précisément l'évangélisation? Empruntant une distinction courante, selon lui, dans les premières communautés chrétiennes, il présente l'évangélisation comme le «kérygme» en contrepartie de la «didaché». Cette «évangélisation-

22. GRAND'MAISON, loc. cit., T.II, I, p. 119.

23. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, pp. 234-235.

24. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 234.

25. Cette thèse de J. Grand'Maison s'enracine dans sa toute première œuvre, *Le sacré dans la consécration du monde*, Montréal, Université de Montréal, 1965.

26. LIÉGÉ, loc. cit., c. 756.

kérygme» est définie comme *l'annonce globale de l'Évangile* et met en œuvre surtout les attributs dynamiques de la Parole de Dieu: parole de jugement et de mise en démarche, parole de puissance et de fécondité. *La doctrine* vient ensuite [...] La doctrine sort du kérygme et, à l'inverse, le kérygme appelle son développement en catéchèses doctrinales»²⁷. Précisant le contenu de cette annonce globale, Liégé parle de

l'annonce d'un fait, d'un événement, vécus dans l'histoire par J.C. et l'affirmation de transcendance qui attribue à Dieu lui-même ce fait de J.C., le transformant en mystère de salut²⁸.

L'évangélisation est donc clairement définie ici comme la proclamation verbale²⁹ du message portant sur l'événement Jésus-Christ, en vue de provoquer une adhésion de foi au contenu de ce message (la conversion première). Même si, plus loin, Liégé affirmera que l'évangélisation doit aussi rejoindre «une [...] situation qui se rapproche de celle des pays de mission»³⁰, il est assez clair que sa définition de l'évangélisation comprend cette activité comme s'exerçant surtout dans les pays dits païens, là où la «première conversion» est à faire.

B) L'évangélisation selon Paul VI

L'encyclique de Paul VI s'en tient généralement à la définition de l'évangélisation comme «proclamation du Message»³¹. Cela est très clair dans le texte déjà cité sur «l'évangélisation vraie»:

Il n'y a pas d'évangélisation vraie si le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth, Fils de Dieu ne sont pas annoncés³².

Comment, avec une telle définition, est-il possible de dire que «ce que l'on désigne quelquefois sous le nom de «pré-évangélisation [...] est déjà, à vrai dire, l'évangélisation»? Comment des activités

27. LIÉGÉ, loc. cit., c. 758.

28. LIÉGÉ, loc. cit., c. 758.

29. «L'évangélisation suppose la parole parlée.» LIÉGÉ, loc. cit., c. 759.

30. LIÉGÉ, loc. cit., c. 763.

31. Voir, par exemple, PAUL VI, loc. cit., #18, pp. 18-19.

32. PAUL VI, loc. cit., #22, p. 22.

reconnues comme profanes où le nom de J.C. n'est même pas évoqué, peuvent-elles être considérées comme de l'évangélisation, sans contredire la définition précédente? On peut toujours arguer que cette définition parle de l'évangélisation «vraie». Mais alors, ces activités dites évangélistes ne seraient pas de «l'évangélisation vraie»? Cette ambiguïté se résorberait peut-être dans ce qui apparaît implicitement dans l'encyclique comme des «niveaux» d'évangélisation. En effet, dans le paragraphe qui précède celui sur «l'évangélisation vraie», on parle du témoignage comme d'une «proclamation silencieuse [...] de la Bonne Nouvelle» et d'un «geste initial d'évangélisation», rejoignant ainsi l'expression du n° 51, qui affirme que ce que certains appellent «pré-évangélisation» est déjà à vrai dire de l'évangélisation «quoique à son stade initial et bien incomplet»³³.

On peut donc conclure que, même si elles ne sont qu'une étape initiale, certaines activités où le nom de J.C. — le Message — n'est pas annoncé explicitement, verbalement, sont déjà de l'évangélisation. Ce qui élargit considérablement la définition, par rapport à celle de Liégé.

C) L'évangélisation selon Jacques Grand'Maison

Jacques Grand'Maison va cependant beaucoup plus loin. Certaines phrases lapidaires laissent clairement entendre que, pour lui, l'évangélisation n'est pas d'abord la proclamation verbale d'un message:

On n'a pas encore évangélisé quand on a répété et expliqué l'Écriture³⁴.

[La foi]... se dit et se communique d'abord sous forme de témoignage. Toutes les autres médiations, même *la prédication*, sont *secondes*³⁵.

Le témoignage le plus compréhensible et engageant passe souvent par les canaux ordinaires de la communication spontanée, au cœur d'une situation partagée, d'un même problème affronté, d'une relation gratuite³⁶.

33. PAUL VI, loc. cit., #51, p. 50.

34. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 183.

35. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 15.

36. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 232.

Si l'évangélisation n'est pas d'abord la répétition du message évangélique, si la prédication est seconde par rapport au témoignage, qu'est-ce donc que l'évangélisation?

L'évangélisation commence là où les hommes essaient de surmonter leurs esclavages³⁷.

L'évangélisateur [...] discerne, dévoile, révèle que le Christ a déjà semé dans les terreaux les plus humbles de la vie³⁸.

Pour Jacques Grand'Maison, il n'y a donc pas de «geste initial d'évangélisation». Pour lui, la vie quotidienne des chrétiens est évangélisation en tant qu'elle est discernement et dévoilement de la libération inscrite dans la profondeur de chaque humain. Non seulement il n'y a plus de distinction entre le «témoignage silencieux» et la prédication verbale de la Bonne Nouvelle, il n'y a plus non plus de pré-évangélisation, mais «l'évangélisation vraie» n'existe pas, si elle n'est pas d'abord dévoilement de la profondeur du quotidien. Une vision de l'évangélisation qui, malgré certains liens de parenté avec celle de Paul VI, s'avère finalement être à l'inverse de celle-ci.

III - LES MODÈLES DE «RÉVÉLATION» QUI SOUS-TENDENT CES DÉFINITIONS DE L'ÉVANGÉLISATION

Si la catégorie de «pré-évangélisation» ou son refus impliquent des définitions de l'évangélisation, celles-ci, à leur tour, sont liées à plusieurs catégories théologiques, auxquelles les définitions ne se réfèrent pourtant pas toujours explicitement. Pour insérer la «pré-évangélisation» dans l'évangélisation, Paul VI semble s'appuyer surtout sur la coïncidence entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. Pour rejeter la «pré-évangélisation», Jacques Grand'Maison recourt au même argument. Mais il me paraît y avoir d'autres catégories théologiques qui jouent un rôle implicite mais déterminant dans l'élaboration de ces définitions de l'évangélisation: la révélation, la foi, la nécessité de la foi à la révélation judéo-chrétienne pour la participation au salut. Ces catégories théologiques sont étroitement interreliées. À cause de l'espace restreint alloué à cette communication, je n'analyserai ici que le rôle joué par la catégorie révélation.

37. GRAND'MAISON, loc. cit., T.II, I, p. 12.

38. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 234.

A) Évangélisation et «révélation-doctrine»

Pendant des siècles, l'objectif assigné à l'évangélisation a été l'adhésion de foi à une doctrine. L'évangélisation apparaissait donc comme la proposition de quelques vérités doctrinales de base. Ainsi, au 16^e siècle, pendant la colonisation de l'Amérique latine, la grande discussion chez les missionnaires et les théologiens était-elle de préciser le contenu minimal de foi qui permettait d'accéder au baptême. Pour les uns, l'évangélisation devait viser à faire adhérer aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité; pour d'autres, la foi en un Dieu rémunérateur était jugée suffisante³⁹; les plus pratiques optaient pour la connaissance du Notre Père. Le modèle de révélation sous-jacent est celui que A. Dulles appelle «la révélation-doctrine»⁴⁰. L'évangélisation est donc vue comme l'enseignement des mystères surnaturels (en particulier l'Incarnation et la Trinité), dont la connaissance est nécessaire au salut, et qui ne peuvent être connus sans la révélation surnaturelle dont l'Église — et en particulier l'Église catholique — a le dépôt. C'est l'autorité de Dieu et de l'Église qui donne crédibilité à cet enseignement. Cette autorité peut s'appuyer, en particulier dans les pays de missions, sur l'accomplissement de miracles.

B) Évangélisation et «révélation-histoire du salut»

Pour un tenant de la pré-évangélisation, comme Liégé, la notion d'évangélisation n'apparaît pourtant plus comme la transmission d'une doctrine. Pour lui, l'étape de l'enseignement doctrinal est celle de la catéchèse⁴¹. L'évangélisation proprement dite est la proclamation «globale de l'Évangile». Cela signifie pour lui qu'évangéliser, c'est annoncer que:

c'est dans *l'événement* de la vie, de la mort et de la résurrection de J.C. que Dieu s'est manifesté, a parlé et a agi de façon définitive, pour la joie et l'espérance totale des hommes. En J.C., Dieu nous a dit et a réalisé la destinée de gloire qu'il rêvait pour l'humanité; en J.C., il nous a laissé entrevoir le mystère de sa propre gloire

39. M., DAGRAS, *Théologie de l'évangélisation*, Paris, Desclée, 1976, p. 119.

40. A., DULLES, *Models of Revelation*, Garden City N.Y., Doubleday, 1983.

41. LIÉGÉ, loc. cit., c. 736.

divine; en J.C., il poursuit l'œuvre créatrice de sa Parole qui est aussi l'achèvement du Corps du Christ; en J.C., enfin, il jugera le monde et clora l'histoire entière: J.C. ne sera pas dépassé⁴².

De façon plus résumée, il donne ainsi le contenu du message évangélique:

l'annonce d'un fait, d'un événement, vécus dans l'histoire par J.C. et l'affirmation de transcendance qui attribue à Dieu lui-même ce fait de J.C., le transformant en mystère de salut⁴³.

Il paraît assez évident que Liégé est proche du modèle «révélation-histoire du salut», mis de l'avant dans les années 50 en particulier par O. Cullmann⁴⁴. De façon extrêmement rapide et simplifiée, on peut dire que, selon ce modèle, la Bible est révélation parce qu'elle raconte et interprète l'action de Dieu dans l'histoire, dont les sommets sont la mort et la résurrection de Jésus. Évangéliser, c'est donc proclamer ces événements, en vue de susciter la confiance inébranlable et l'espérance dans le Dieu qui a manifesté sa puissance, sa bonté et sa fidélité aux promesses. L'Église est le héraut (Kêrux) de ces événements. D'où, chez Liégé, l'identification de l'évangélisation avec le Kérygme⁴⁵. Même si l'accent, dans l'évangélisation, passe des «vérités sur Dieu», aux «actions de Dieu dans l'histoire», et si le contenu devient moins théologique et plus biblique, la question de l'autorité de cette Parole est résolue de façon assez semblable à celle que l'on retrouve dans le modèle «révélation-doctrine»: la parole qui raconte les actions de Dieu dans l'histoire est crédible parce qu'elle est inspirée par Dieu. Selon Liégé, le Kérygme est crédible et efficace parce qu'il «met en œuvre surtout les attributs dynamiques de la Parole de Dieu: parole de jugement et de mise en demeure, parole de puissance et de fécondité»⁴⁶. Dans la Bible, le signe par excellence qui rend

42. LIÉGÉ, loc. cit., c. 757-758.

43. LIÉGÉ, loc. cit., c. 758.

44. CULLMANN, O., *Christ et le temps*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1947. Voir aussi J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, rééd., Paris, Cerf, 1982.

45. C'est d'ailleurs l'époque de la «théologie biblique», qui va transformer profondément la prédication, qui utilisera abondamment, par exemple, le livre de S. de DIETRICH, *Le grand dessein de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961. Voir aussi P. HITZ, *L'annonce missionnaire de l'évangile*, Paris, Cerf, 1954.

46. LIÉGÉ, loc. cit., c. 756.

plausible la Parole, c'est la résurrection du Christ. Mais, selon Liégé toujours, «il faut des signes actuels qui prolongent ce miracle de la résurrection»⁴⁷. Ce sont, dans les pays païens, «les missionnaires [qui] ont eu souvent le pouvoir d'accompagner leur prédication de miracles physiques»⁴⁸. Dans les pays chrétiens, «ces miracles peuvent devenir rares... [ils sont remplacés par] le signe de la fécondité de l'Évangile dans les communautés chrétiennes»⁴⁹.

Le modèle de «révélation-histoire du salut» est donc étroitement lié à l'évangélisation vue comme proclamation de la Parole. Dans une telle perspective, on comprend que les activités profanes des laïcs, et même leur témoignage de vie soient qualifiés de «pré-évangélisation». Liégé est explicite là-dessus: «cette œuvre de pré-évangélisation [...] est assurément la tâche des chrétiens d'Action catholique, tâche de présence et de témoignage engagé au milieu des non-chrétiens»⁵⁰. Parce que proclamation de l'histoire du salut, l'évangélisation est parole *dite*, et, semble-t-il ici, seulement par ceux qui ont un pouvoir officiel sur cette Parole.

Assez curieusement, l'encyclique *Evangelii Nuntiandi* paraît elle aussi marquée par le même modèle de «révélation-histoire du salut». Aucun passage ne pourrait être taxé de se référer au modèle de la «révélation-doctrine». Par contre, le vocabulaire du n° 22 qui définit «l'évangélisation vraie» et très proche de celui que l'on retrouve dans la «théologie biblique». La troisième partie de l'encyclique est de la même veine, quand elle affirme:

L'évangélisation contiendra aussi toujours — base, centre et sommet à la fois de dynamisme — une claire proclamation que, en Jésus Christ, le Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité, le salut est offert à tout homme⁵¹.

Malgré des hésitations de vocabulaire, qui peuvent avoir des relents de la «révélation-doctrine», on est assez proche de l'annonce de l'événement du salut en J.C. et donc de la «révélation-histoire du salut».

47. LIÉGÉ, loc. cit., c. 760.

48. LIÉGÉ, loc. cit., c. 761.

49. LIÉGÉ, loc. cit., c. 761.

50. LIÉGÉ, loc. cit., c. 761.

51. PAUL VI, loc. cit., #27, p. 27.

Cependant, il n'est plus possible d'ancrer dans ce concept de révélation ce que l'encyclique considère comme le «stade initial» de l'évangélisation et que «l'on désigne quelquefois sous le nom de pré-évangélisation» (n° 51). Comment, en effet, des activités comme «l'approche scientifique, la recherche philosophique» (n° 51) peuvent-elles être perçues comme des proclamations de «l'histoire du salut»? Comment, par exemple, les progrès de la génétique — qui ont conduit à la fécondation «in vitro» — pourraient-ils être considérés par le Pape comme une «action de Dieu dans l'histoire du salut» et dès lors comme un «stade initial» d'évangélisation? Manifestement, le n° 51 de l'encyclique ne peut être compris sans avoir recours à un autre modèle théologique de révélation. J'en traiterai en parlant du lien entre évangélisation et révélation dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison.

C) Évangélisation et «révélation-expérience» ou «révélation-nouvelle conscience»

Dans *La Seconde évangélisation* de J. Grand'Maison, il n'y a aucun développement théologique systématique sur la notion de révélation. Elle y joue pourtant un rôle déterminant. J'ai pu répertorier au moins 35 passages qui, d'une manière ou d'une autre, laissent filtrer un modèle précis de révélation. La bibliographie⁵² compte trois titres sur la révélation: R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, DDB, 1966; J. Moltmann, *Discussions sur la théologie et la révélation*, Mame, 1966; K. Rahner, *Révélation et tradition*, DDB, 1972. Mais à aucun endroit J. Grand'Maison ne s'y réfère explicitement. Laissons-le plutôt parler, à travers quelques textes caractéristiques, pour qu'émergent les grandes lignes de son modèle de révélation.

Le modèle de la «révélation-doctrine» n'a aucune place dans sa pensée. D'autre part, il rejette assez explicitement celui de la «révélation-histoire du salut»:

[Les fausses spiritualités]... affirment en gros l'intervention historique de Dieu, mais elles la dénie[n]t dans les cheminements individuels et collectifs de l'instance profane⁵³.

52. GRAND'MAISON, loc. cit., T.II, 2, pp. 315-324.

53. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 53.

Les surgissements gratuits de Dieu dans l'histoire du salut déborde sans cesse les systématisations doctrinales [...]. Trop de clercs se servent de celles-ci pour limiter ou circonscrire faussement ce que nous appelons les risques évangéliques dans l'événement séculier surtout d'ordre social et politique⁵⁴.

Sa notion de révélation est concrète et se situe au niveau de l'expérience qui s'interprète:

En passant d'un piquet de grève à l'autre, X me dit timidement: «Il y a quelqu'un là-dedans»⁵⁵.

Les signes bibliques ont toujours une carte d'identité. Une nouvelle n'est pas un système ou une doctrine. C'est un événement, un avènement⁵⁶.

Les témoins de la Bible ont les mains sales. Ils sortent l'âne du puits avant de célébrer le sabbat. C'est par la vie en instance de libération, de promotion qu'ils vont à la rencontre du Dieu créateur et sauveur⁵⁷.

Dieu saint, tout autre, se fait l'inconnu dans la maison pour nous révéler à nous-mêmes, pour se montrer dans les traces du voisin à libérer, pour se signifier dans cet homme qui est à son image et à sa ressemblance⁵⁸.

Le Dieu judéo-chrétien [...] opère comme une semence cachée, parfois bien loin des lieux sacrés des professionnels de la religion. Il choisit ses témoins dans la profanité et la sécularité⁵⁹.

Que ce soit pour la révélation biblique ou la révélation qui se continue, la révélation n'est donc jamais vue comme un message déjà constitué qui se transmet. Elle est définie davantage du côté du sujet et de son expérience, de celui que la théologie traditionnelle désignait comme le «récepteur» de la révélation. Mais ici, il n'est plus un récepteur — encore moins un réceptacle —; il est partie prenante d'événements quotidiens, au ras du sol, dont il discerne et dévoile peu à peu la profondeur et le sens. Ce qui transforme sa vie et, par le partage, celle des autres. Grand'Maison est ainsi

54. GRAND'MAISON, loc. cit., T.II, I, p. 112.

55. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 88.

56. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 37.

57. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 183.

58. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 48.

59. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 48.

très proche du modèle théologique de révélation que Guy Côté définit comme «une expérience qui [fait] apparaître la profondeur du vécu réel» ou encore comme «l'auto-manifestation de Dieu au cœur d'événements et d'expériences interprétés dans la foi»⁶⁰. Ou encore de la définition de K. Rahner, qui voit la révélation comme «l'auto-communication de Dieu dans la grâce divinisante, en tant que cette grâce modifie notre manière de voir le monde». Mais, il me paraît encore plus proche du modèle de révélation que A. Dulles caractérise dans l'expression «*nouvelle conscience*» («*new awareness*») et qu'il définit comme «*a transcendant fulfillment of the inner drive of the human spirit toward fuller consciousness*», ou encore, en précisant davantage:

[Revelation] is a breakthrough into a more advanced stage of human consciousness, such that the self is experienced as constituted by the divine presence. Revelation mediates itself through paradigmatic events which, when recalled, stimulate the imagination to restructure experience⁶¹.

Un tel modèle de révélation ne laisse pas d'espace pour la distinction entre le sacré et le profane, entre le message déjà constitué et le message qui se constitue à travers les événements et leur interprétation, entre les détenteurs officiels du message à proclamer et les témoins silencieux, entre ceux qui ont le privilège du «savoir» et ceux qui sont exclus par leur ignorance.

Seul un tel modèle de révélation permet d'affirmer que «l'évangélisation commence là où les hommes essaient de surmonter leurs esclavages»⁶². Seul il permet de définir l'évangélisation comme le dévoilement de la profondeur du quotidien, de «ce que le Christ a déjà semé dans les terreaux les plus humbles de la vie»⁶³.

Seul aussi ce modèle permet de fonder l'affirmation de Paul VI, que la pré-évangélisation est déjà l'évangélisation. Les modèles de «révélation-doctrine» et de «révélation-histoire du salut» impliquent nécessairement la distinction entre pré-évangélisation et évan-

60. G., CÔTÉ, «Sécularisation et intervention pastorale familiale», dans *L'Église Canadienne*, oct. 1984, p. 82.

61. DULLES, loc. cit., p. 109.

62. GRAND'MAISON, loc. cit., T.II, I, p. 12.

63. GRAND'MAISON, loc. cit., T.I, p. 234.

gélisation, laquelle ne peut être, strictement, que proclamation verbale d'un message déjà constitué, qu'il soit doctrine ou histoire du salut.

Conclusion

M. Dagrás intitule le quatrième chapitre de sa *Théologie de l'évangélisation*⁶⁴: «Au cœur du problème: les rapports entre foi et salut». Il n'a pas tort de considérer le rapport foi-salut comme déterminant pour les notions que l'on se fait de l'évangélisation. Mais il me paraît que ce binôme est fondé à son tour sur des définitions qui ne font pas l'unanimité. En particulier, la définition de la foi, qui est intimement liée à celle de la révélation. Définir la foi, comme le fait, par exemple, le serment antimoderniste:

un véritable assentiment de l'intelligence à la Vérité reçue du dehors, «de la prédication»...⁶⁵

suppose nécessairement le modèle de la «révélation-doctrine». Au cœur des débats sur la notion d'évangélisation, il y a donc nécessairement les modèles théologiques de révélation.

Le coup de sonde donné ici à partir de la catégorie «pré-évangélisation» montre clairement que celle-ci est liée à une définition de l'évangélisation vue comme proclamation verbale d'un message déjà constitué. Or, dire «proclamation du Message», c'est se référer à un modèle de révélation: doctrine ou histoire du salut.

Par contre rejeter comme non-pertinente la catégorie pré-évangélisation, ou dire que cette dernière est déjà évangélisation, ne peut avoir de sens que si l'on se réfère au modèle de «révélation-expérience» ou «révélation-nouvelle conscience».

Cette option pour tel ou tel modèle théologique de révélation n'a pas que des répercussions théoriques. Elle est à la source de deux démarches inverses d'évangélisation. Les modèles «révélation-doctrine» et «révélation-histoire du salut» conduisent à l'évangélisation descendante; les modèles de «révélation-expérience» et «révélation-nouvelle conscience» à l'évangélisation ascendante⁶⁶.

64. Loc. cit., p. 117.

65. S., DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1961, n. 130, p. 31.

66. Ces démarches seront développées dans des publications ultérieures.

Ces modèles de révélation ont aussi des affinités très étroites avec des modèles ecclésiologiques bien précis, dans lesquels la responsabilité de l'évangélisation va des mandatés officiels aux baptisés.

La notion et les pratiques d'évangélisation sont au carrefour de catégories théologiques fondamentales, qui ne sont pas toujours clarifiées et qui déterminent pourtant l'activité première de l'Église.

La régulation de la foi: une fonction sacramentelle

René-Michel Roberge

Le but de cet exposé est de proposer une brève analyse du fonctionnement de la régulation de la foi chrétienne. L'importance que nous donnerons à la tradition et à sa dimension ecclésiale nous autorise à nous réclamer d'une fidélité particulière à la conscience catholique en matière de régulation de la foi. Par contre, nous prétendons aller bien au-delà de la théologie catholique officielle à laquelle nous reprocherions de gaspiller une de ses intuitions les plus riches. Il s'agit en quelque sorte de montrer comment on peut dépasser par l'intérieur l'insistance équivoque du catholicisme sur la valeur normative de la tradition à l'égard de l'expérience chrétienne.

Nous parlerons des rôles spécifiques de l'Écriture, de la théologie et du magistère comme aménagements particuliers de la fonction régulatrice de la tradition chrétienne. Nous insisterons sur leur modalité sacramentelle de fonctionnement. La thèse que nous développerons pourrait être étendue à tous les autres mécanismes particuliers de régulation de la foi, à la liturgie par exemple.

Nous présupposons au départ que le lieu fondamental de la révélation chrétienne est toute l'histoire humaine pour autant qu'elle est lue en dialogue avec Dieu; autrement dit, que toute l'expérience humaine est requise à l'intégrité de la Parole de Dieu. Même si Dieu se rencontre toujours dans le particulier d'une expérience humaine, aucune forme particulière d'expression de la révélation ne peut prétendre monopoliser l'Évangile, pas même l'Écriture.

1. La tradition, mécanisme fondamental de régulation de la foi

Une des marques distinctives du catholicisme par rapport au protestantisme est son insistance sur la valeur normative de la tradition. Cette insistance, qui aurait dû être théoriquement une de ses principales forces, est plutôt devenue une de ses principales faiblesses en raison de l'appauvrissement progressif de sa compréhension de la tradition. En réaction au protestantisme, la théologie catholique en est venue à réduire la tradition à une forme particulière de transmission de la Parole de Dieu parallèle à l'Écriture. Cette réduction a trouvé ses expressions extrêmes dans les théories «des deux sources de la foi» et de la «tradition constitutive» que fort heureusement Vatican II refusa de consacrer. Mais en dépit de quelques ouvertures, d'ailleurs équivoques dans leur contexte¹, le dernier concile n'a pas vraiment libéré le catholicisme de sa conception chétive de la tradition. La tradition y est toujours proposée comme un dépôt à conserver², comme un trop simple corpus doctrinal³, et surtout comme une instance à considérer sur le même plan que l'Écriture et le magistère⁴.

L'histoire du christianisme nous apprend pourtant que la tradition est davantage norme de foi comme processus de transmission de la foi que comme simple dépôt à conserver. Est authentique une foi reçue par mode de tradition et non d'abord une foi simplement répétitive de traditions. C'était là une évidence pour ces premiers artisans du concept chrétien de tradition que furent Irénée de Lyon, Tertullien et Origène. Sous un angle qui risque moins de prêter à l'équivoque⁵, on pourrait dire que la tradition est cette conscience

-
1. À la suite de BARTH, le théologien André NAUD rappelait récemment une des causes majeures de cette ambiguïté: à savoir l'assimilation du concept de tradition chrétienne avec le concept plus spécifique de Tradition apostolique, au chapitre II de *Dei Verbum*. André NAUD, *Le Magistère incertain*. Montréal, Fides, 1987, pp. 11-21.
 2. «La Tradition sacrée et la Sainte Écriture constituent l'unique dépôt sacré de la Parole de Dieu...» *Dei Verbum*, g. 10.
 3. Même si le progrès par rapport à Vatican I est sensible sur ce point, il reste encore beaucoup de chemin à parcourir.
 4. *Dei Verbum*, g. 9 en particulier.
 5. Entre autres, celle de l'assimilation de la tradition à l'enseignement du magistère.

historique qui assure l'identité chrétienne. Par-delà ses formes d'expression particulières, elle est ce processus naturel par lequel le chrétien assume son historicité croyante. C'est seulement à ce titre, pensons-nous, que la tradition peut être considérée comme le mécanisme fondamental de régulation de la foi chrétienne, c'est-à-dire comme le premier critère d'authenticité chrétienne. La tentation est toujours de réduire la tradition à ses formes d'expression et/ou aux autorités qui garantissent l'authenticité de ses différentes expressions, des traditions. Cette tentation constante dans l'histoire du christianisme nous semble bien illustrée par le traditionalisme de la fin de la période patristique où la vertu chrétienne par excellence était devenue celle de la répétition littérale des autorités anciennes. Une fois sur cette pente, il était facile de réduire la tradition à son expression doctrinale comme on l'a fait depuis le moyen âge, pour aboutir finalement à sa mise en parallèle, ou pire en concurrence, avec l'Écriture comme dans la théologie de la contre-réforme. Dans les faits cependant, par-delà ce triple rétrécissement du concept théologique de tradition, l'identité chrétienne a toujours vécu d'un phénomène beaucoup plus ample qui est de l'ordre de l'expérience spirituelle collective. La tradition en cause, c'est d'abord un dynamisme, voire un Esprit. Elle ne peut être confondue avec le corpus doctrinal qui en témoigne.

Toutes les religions sont à divers degrés des phénomènes de tradition. Héritier en cela du judaïsme, le christianisme se réclame de la tradition à un titre particulier puisqu'il tient sa foi d'une expérience historique du salut, d'une histoire du salut. À la différence du judaïsme, le christianisme sait que Dieu est présent dans toute l'histoire humaine. Le chrétien sait que Dieu ne peut être intégralement rencontré que dans une expérience collective s'étendant des origines à la fin du monde et large comme toute l'expérience humaine. L'histoire du salut des chrétiens est en effet cœxensive à l'histoire universelle. Or, une telle expérience historique n'est possible que par voie de tradition. Aucune technique d'apprentissage ne peut en effet remplacer la tradition comme processus naturel par lequel l'être humain assume son historicité. L'élaboration scientifique de l'histoire n'est elle-même, en quelque sorte, que sous-produit imitatif de la tradition⁶. Dans la transmission de la foi comme dans la transmission de toutes les valeurs humaines, la

6. L'histoire-science n'est qu'un aménagement second de la conscience historique.

tradition est indissociablement un instrument d'héritage et de renouvellement de l'expérience. Pour le chrétien, elle est ce processus naturel par lequel l'Évangile se communique de génération en génération comme elle est ce par quoi l'Évangile s'adapte à toutes les cultures et à tous les besoins. La tradition, c'est l'Évangile vivant, reçu en partage de ses ancêtres dans la foi et sans cesse redécouvert (relu) dans sa nouveauté essentielle. Parce que vécu sous forme de tradition, le christianisme est indissociablement continuité et changement: il est continuité d'une expérience grâce à l'adaptation continue de son expression; il est renouvellement de cette expérience parce que mise en œuvre de ce qui la constitue comme héritage. Parce que vécue par mode de tradition, la foi chrétienne est aussi partage; elle est expérience collective avant d'être expérience individuelle.

Cette tradition, norme première d'authenticité chrétienne, s'exprime fondamentalement dans toute pratique chrétienne. Il reste cependant qu'avec les siècles, les chrétiens ont appris à privilégier certaines de ses formes d'expression à titre d'instruments de régulation de la foi. Ce sont l'Écriture, le *sensus communis fidelium*, la liturgie, l'enseignement officiel des Églises et la théologie. Ces formes régulatrices d'expression de la tradition ne sont pas elles-mêmes toutes à mettre sur le même plan. Nous suggérons de distinguer l'Écriture et le *sensus communis fidelium* ou *consensus fidelium* comme formes primaires et privilégiées d'expression de la tradition. Quant aux autres formes particulières d'expression de la tradition, elles ne seraient que des formes secondes en tant qu'aménagements particuliers du *sensus fidelium*, c'est-à-dire de l'expression commune de la foi chrétienne dans l'espace et le temps.

Le rôle plus fondamental de l'Écriture dans la régulation de la foi chrétienne est universellement accepté par toutes les Églises chrétiennes. Celui du *sensus fidelium* est moins évident, surtout dans le catholicisme où on a tendance à le ramener de façon illusoire à une seule de ses formes d'expression, soit le magistère ecclésiastique. C'est pourtant, comme le suggère *Lumen gentium* (n°12), sur le *sensus fidei* du peuple de Dieu que repose l'indéfectibilité et l'infailibilité de l'Église. Par-delà les références, magistérielles, théologiques, liturgiques, etc., c'est au *sensus fidelium* que se mesure l'aptitude de chacun des chrétiens à exercer la responsabilité évangélique qui le définit comme disciple du Christ. Par *sensus fidelium*, nous désignons l'autorité privilégiée de l'expression croyante de partout et de toujours, qui est la source immédiate de toute autorité

particulière dans l'Église. À la différence du magistère ecclésiastique, le *sensus fidelium* n'agit pas à titre de fonction particulière dans l'Église. Il ne s'épuise pas dans les ministères particuliers plus explicitement reconnus à telle époque et dans telle Église. Il précède la répartition des tâches dans l'Église. Nous le qualifions, comme l'Écriture, de forme primaire d'expression de la tradition précisément pour le distinguer des autres formes de régulation de la foi qui agissent de façon plus immédiate et fonctionnelle.

Comme la tradition elle-même, chacun de ces aménagements particuliers de la tradition (primaires et secondaires) agit davantage à titre de modalité d'expression de la foi qu'à simple titre documentaire. Autrement dit, ce qui est norme de foi, c'est moins une Écriture de la tradition qu'un modèle de lecture de l'existence humaine comme Parole de Dieu. Ce qui est norme de foi, c'est moins telle Écriture que les activités scripturaires elles-mêmes. De même, ce qui est règle de foi, c'est moins tel objet de consensus de foi, telle liturgie, tel enseignement magistériel ou telle théologie que l'activité confessante, liturgique, magistérielle ou théologique elles-mêmes. Plus précisément, nous pensons que la valeur régulatrice de toute expression de la tradition, privilégiée par telle époque ou telle Église, tient d'abord à sa valeur sacramentelle, exemplaire, par rapport au vécu quotidien de la tradition. Chacune de ces expressions particulières est normative à titre de sacrement d'une dimension essentielle de la tradition authentique.

Arrêtons-nous plus particulièrement au fonctionnement de l'Écriture, du magistère et de la théologie.

2. L'Écriture, tradition-test pour la tradition vivante

L'Écriture, avons-nous dit, n'est pas une norme de foi comparable à la tradition. Elle n'est qu'expression de la tradition, une expression cependant privilégiée par la conscience chrétienne de partout et de toujours. L'Écriture n'est qu'une mise par écrit du cœur de la grande tradition, destinée à lui servir de test d'authenticité. La Bible est une tradition-test de la vérité de la tradition chrétienne.

Aucun théologien sérieux ne contesterait aujourd'hui que la Bible soit née de la tradition. Elle est écriture des traditions fondatrices du christianisme. L'Ancien Testament est la mise par écrit de l'essentiel de la tradition vivante qui avait progressivement

rassemblé nos ancêtres les Juifs dans une même communauté de foi. Jamais, pour nos ancêtres les Juifs, l'Écriture n'a prétendu remplacer la tradition multiforme: au contraire, chaque nouvelle mise par écrit de la tradition était vécue comme une relance de la grande tradition, un souffle nouveau pour la tradition vivante. Il en est de même pour le Nouveau Testament: jamais il ne se propose comme substitut de l'Évangile vivant. Bien au contraire! L'Écriture est née de la tradition non seulement en ce qu'elle est sa mise par écrit, mais en ce sens également qu'elle est née du choix de plusieurs siècles de tradition chrétienne. Il a fallu au départ un siècle de christianisme avant que les chrétiens acceptent les écrits hérités des premières générations chrétiennes comme des Écritures de même autorité que les Écritures juives. Le choix plus définitif et plus universel de la liste des Nouvelles Écritures ne s'est pas imposé avant la fin de la période patristique, après des siècles d'expérimentation (catéchétique et liturgique en particulier). Encore à la Renaissance, les chrétiens se sont disputés là-dessus et ce n'est pas encore tout à fait fini. Bref, c'est la tradition vivante de l'Église qui a fait le choix des écrits à considérer comme inspirés.

Mais si l'Écriture est ainsi née de la tradition, c'est pour se mettre à son service à titre d'expression privilégiée. Si les traditions fondatrices de notre foi ont été mises par écrit et si elles ont été conservées, c'est qu'elles s'imposaient comme canon, c'est-à-dire comme règle de vérité pour la grande tradition. Mais comment l'Écriture est-elle règle de vérité pour la tradition vivante? En empruntant une distinction de la théologie actuelle, nous pourrions dire que la Bible agit comme critère de tradition authentique en ce qu'elle est écriture de l'histoire particulière du salut, l'histoire particulière du salut étant essentiellement au service de l'histoire universelle du salut à titre de guide de lecture. Autrement dit, l'Écriture est d'abord un guide de lecture de l'histoire universelle comme Parole de Dieu. C'est à ce modèle que les chrétiens doivent retourner s'ils n'arrivent plus à trouver Dieu sur la route de la vie de tous les jours. C'est au modèle scripturaire que les chrétiens devront retourner collectivement s'ils n'arrivent plus à s'entendre sur la lecture, à même l'histoire, des urgences de l'Évangile.

Il importe ici de souligner que la Bible, comme la tradition qu'elle dessert, n'est pas d'abord un bien individuel; elle est essentiellement un bien collectif. Elle exerce d'abord une fonction sociale. C'est à mon avis le sens premier de la fixation définitive et universelle du canon biblique. La Bible a d'abord été voulue comme

un gabarit commun aux chrétiens de partout et de toujours, un instrument universel de reconnaissance de la tradition qui fait l'identité chrétienne. Sans Écriture, l'Église ne pourrait exister; la tradition chrétienne ne serait qu'une nouvelle tour de Babel. Sans cette référence commune, la tradition chrétienne éclaterait en mille miettes en se déployant sur le terrain de l'histoire universelle. Cet instrument commun ne commande pas pour autant l'uniformité chrétienne. En reprenant un enseignement appris d'Irénée de Lyon, nous dirions qu'il faut les quatre évangiles pour nous rappeler que la tradition chrétienne s'étend aux quatre coins de l'horizon et que pour autant aucun individu, aucune Église particulière, ne peut prétendre la posséder. L'hérétique, disait Irénée, c'est celui qui se cantonne dans un seul évangile au mépris des autres⁷. C'est également ce qu'avaient compris certaines communautés judéo-chrétiennes du deuxième siècle quand elles se sont finalement ouvertes au paulinisme.

De ce qui précède, on peut conclure que la Bible exerce une fonction sacramentelle dans l'expérience chrétienne de la rencontre de Dieu dans l'histoire. Son rôle, ce n'est pas de remplacer la lecture de l'histoire humaine comme Parole de Dieu; c'est au contraire de guider cette lecture: de guider, à titre de compte rendu d'une expérience exemplaire, l'interprétation de tout le vécu humain comme Parole de Dieu. L'expérience de la résurrection dont témoigne l'Écriture, c'est en effet celle de la présence universelle de Dieu. Le Christ-ressuscité, c'est celui qui est avec nous jusqu'à la consommation des siècles⁸. Le premier rôle de l'Écriture, c'est d'en témoigner sacramentellement, c'est-à-dire d'être signe efficace de la valeur d'Évangile de toute expérience humaine. C'est pourquoi on aurait tort d'y chercher une Parole de Dieu toute donnée à l'avance: un simple message à transmettre. On ne se méfiera jamais trop de toute assimilation de l'Écriture à la Parole de Dieu. Certes, à titre de lecture exemplaire d'une page de l'histoire humaine comme Parole de Dieu, l'Écriture a valeur de Parole de Dieu; mais elle n'est pas toute la Parole de Dieu, ni sa quintessence, ni sa forme la plus immédiate. La rencontre chrétienne de Dieu a besoin de toute l'histoire humaine pour s'accomplir puisque le Verbe de Dieu a assumé toute l'histoire humaine en Jésus Christ. Le Dieu de la tradition judéo-chrétienne interpelle chacun dans

7. *Adversus haereses* II,2,7. Cf Tertullien.

8. *Mt* 18,20; 20,28; etc.

l'«aujourd'hui»⁹ de sa vie. La compétence de lire la Parole de Dieu dans l'événement n'est donc pas le privilège exclusif des premières générations de croyants; elle appartient en propre à toutes les générations de croyants. L'Écriture n'est qu'une règle *commune* et *universelle* de lecture de toute l'histoire comme Parole de Dieu. Bref, si la Bible est Parole de Dieu pour nous aujourd'hui, c'est d'abord à titre de sacrement de la Parole quotidienne de Dieu.

La pluralité des lectures bibliques de l'histoire nous met précisément en garde contre une réduction de la Parole de Dieu à la lettre du témoignage biblique¹⁰. Comme nous l'enseigne d'ailleurs le Nouveau Testament dans sa façon de référer à l'Ancien Testament, ce qui se donne à interpréter, c'est d'abord le vécu humain et non d'abord la Bible elle-même. Cette dernière ne se veut qu'un témoin privilégié de la tradition d'interprétation à laquelle on se réfère. Il s'agit de mettre en relation deux expériences révélatrices, et non pas la Révélation et l'expérience humaine. Contrairement à ce qu'on dit souvent, il ne s'agit pas d'interpréter la Bible à la lumière de notre expérience, mais d'interpréter notre expérience sur le modèle de l'expérience fondatrice dont témoigne la Bible¹¹. À la limite, on pourrait dire que l'effort d'interprétation du texte biblique n'a de sens que comme méditation sur un gabarit de lecture de l'Évangile: méditation cependant essentielle à l'entretien de la foi en la présence de Dieu dans toute l'histoire.

9. *Dr* 1,10.

10. Dans une problématique voisine de la nôtre, L.-M. CHAUVET pouvait dire que la lettre biblique «n'est Parole au présent que comme lettre tendue entre le passé qu'elle raconte et l'avenir qu'elle annonce. Elle résiste par là même à toute appropriation gnostique d'une présence pleine. Comme l'icône, elle préserve ainsi la radicale altérité de la Parole divine qu'elle donne pourtant à entendre. C'est bien le présent de Dieu qu'elle atteste: don au présent et en présent. Mais, comme dans le sacrement, ce présent n'advient que dans le mémorial eschatologique». L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, pp. 224-225.

11. En conclusion d'une étude sur l'événement révélateur dans le Pentateuque, Jean DUHAIME disait: «La «canonisation» du Pentateuque .. suggère aussi que ces événements ont été significatifs non seulement pour ceux qui les ont vécus mais aussi pour ceux qui les ont ré-interprétés et qu'ils peuvent, de la même façon, continuer de l'être pour les générations à venir, dans la même confrontation dynamique avec leur réalité propre. Dans cette perspective, la canonisation est moins la fixation définitive de la Parole de Dieu qu'une invitation à la reconnaître et à l'accueillir aujourd'hui». L'auteur cite

3. La théologie, comme service d'inculturation de l'Évangile

Aux yeux du spécialiste de la période patristique, on ne peut parler d'Écriture sans parler de théologie. L'accréditation des écritures chrétiennes et la naissance de la théologie chrétienne sont contemporaines. Ce n'est pas sans raison. Nous dirions même que sans Écriture, il n'y aurait pas eu de théologie chrétienne et que sans théologie, l'Écriture aurait fait avorter le projet chrétien. Quand nous disons que sans Écriture il n'y aurait pas eu de théologie, nous ne voulons évidemment pas simplement dire que sans Écriture la théologie aurait manqué d'objet de réflexion. Rien n'est d'ailleurs moins certain! Nous voulons insister sur le fait que, pour la conscience chrétienne de l'époque, l'Écriture et la théologie entretenaient entre elles un rapport dialectique essentiel en tant qu'instruments de gestion de la tradition. La tradition, avons-nous dit, est indissociablement un instrument de continuité et de changement. La période patristique a dû vivre avec une acuité particulière la dialectique de la fidélité au passé et de la nécessité du changement. L'implantation du christianisme dans le monde gréco-romain exigeait en effet que la tradition joue au maximum sa vocation de mécanisme d'adaptation, de force de renouvellement. Ce fut la naissance de la théologie. Pour garder son équilibre, la conscience chrétienne devait se donner les moyens de rester fidèle à son héritage. L'Écriture a pu servir de contrepoids requis. De même que la période patristique a créé la théologie pour relancer l'Évangile au rythme des cultures, de même elle s'est donné des écritures chrétiennes comme garantie de fidélité à l'Esprit de ses origines.

Tandis que l'Écriture, en tant que témoin de l'expérience fondatrice du christianisme, a pour fonction de conserver l'héritage

une remarque de James Barr en ce qui concerne l'application de ses vues au Nouveau Testament: «Le fait que Jésus soit considéré comme la fin de la révélation ne signifierait pas alors que «la révélation est maintenant close» mais que les traditions le concernant, dans leur forme classique et reçue, deviennent maintenant le cadre dans lequel les événements à venir peuvent être perçus et compris». Jean DUHAIME, «L'expérience d'Israël et son interprétation. À propos du Pentateuque» dans *L'expérience comme lieu théologique*. Montréal, Fides, 1983, pp. 152-153.

— en particulier le sens de la rencontre de Dieu dans l'événement —, la théologie a pour fonction complémentaire de cultiver la permanente actualité de l'Évangile. Par le chemin de l'intelligence de la foi, la théologie travaille à l'ajustement de l'expression de la foi à toutes les époques, à toutes les cultures et à tous les besoins afin que personne ne manque de mots pour dire sa foi. La théologie existe pour aider le croyant à croire en toute cohérence intérieure et jusqu'au fond de lui-même. La théologie permet à chacun d'exprimer sa foi à travers son expérience propre. Elle existe pour que l'Évangile puisse retentir encore aujourd'hui comme une Bonne Nouvelle et rejoindre tout le vécu humain. Comme instrument particulier de régulation de la foi, elle est donc au service de l'infinie richesse de l'Évangile.

Comme l'Écriture n'exerce sa fonction qu'à titre exemplaire, de même la théologie. Sa vocation première est d'ordre sacramentel. Le théologien n'est pas le seul, ni même le premier responsable de l'intelligence et, par là, de l'inculturation de la foi. Le croyant qui s'interroge sur sa foi est déjà théologien. La mission théologique incombe d'abord à chacun des chrétiens puisque tout baptisé est responsable de l'expression de la nouveauté de l'Évangile. C'est dont à titre de sacrement d'une tâche commune que la théologie travaille à ce que chaque situation humaine et chaque culture puissent se nommer chrétiennement. Le théologien de métier est au service de la théologie de tous les croyants. Il est même au service de la théologie de tous au sens le plus large du terme, c'est-à-dire de la valeur théologique de toute quête de sens et de toute expression humaine. La théologie est en effet sacrement de cette aptitude de toute parole humaine à dire le mystère de Dieu. Elle travaille à révéler la valeur d'Évangile de toute parole humaine, devenue Parole de Dieu en Jésus Christ. Ainsi, dans ce monde scientifique que le théologien de métier côtoie de plus en plus, nous dirions que la théologie est révélatrice de l'aptitude de toute science à dire le mystère de Dieu. L'herméneutique théologique n'est qu'exemplaire de l'activité interprétante déjà à l'œuvre dans toute pratique chrétienne. Nul ne peut revendiquer de compétence exclusive dans la lecture chrétienne de l'histoire comme Parole de Dieu. Le théologien de métier ne doit jamais oublier qu'il n'a pas le monopole de l'intelligence et de l'expression de la foi. Certaines théologies contemporaines comme la théologie de la libération sont particulièrement sensibles à cet aspect des choses.

4. Le magistère, comme service de communion dans la foi

Dans le protestantisme, la théologie travaille plus directement que dans le catholicisme à une autre activité régulatrice indispensable: l'enseignement officiel de l'Église. Le modèle catholique de régulation de la foi, issu en cela de la théologie médiévale, préfère distinguer plus nettement le *magisterium cathedrae pastoralis* du *magisterium cathedrae magistralis*¹². De là, entre autres, l'affirmation toujours plus nette d'un mécanisme particulier de régulation de la foi, le magistère ecclésiastique.

La fonction spécifique du magistère ecclésiastique est de type pastoral. Comme tel, le magistère est une mise en œuvre particulière du ministère de convocation et d'animation de la communauté chrétienne, et par là de tout être humain de bonne volonté. Le magistère ecclésiastique est d'abord un service de communion. Comme rassembleur, il doit veiller à l'unité des chrétiens dans le respect de la diversité de leurs charismes et de leurs options évangéliques. Il doit ici résister à la tentation du raccourci de l'uniformisation. Comme animateur, il doit présider au partage intégral de la foi entre les communautés chrétiennes et les aider à refaire sans cesse le point sur leur identité commune. Il doit ici se garder de la tentation de prendre la parole à la place de l'Église ou pire encore de s'emparer de la responsabilité évangélique première de chacun des chrétiens. Puisqu'il s'agit aussi d'assurer la communion entre les chrétiens d'hier et d'aujourd'hui, il est normal que le magistère ait un profond souci de la mémoire chrétienne. La prise de conscience de l'appartenance aux mêmes racines est d'ailleurs indispensable à l'affirmation et au maintien du projet d'unité d'une Église vraiment ouverte à la diversité des fidélités au même Évangile.

Comme toutes les autres formes particulières d'expression de la tradition et comme tout ministère particulier dans l'Église, le magistère doit d'abord être vécu comme sacrement d'une responsabilité qui incombe à chaque chrétien dans son milieu. La responsabilité magistérielle à l'égard de la convocation de l'Église et de l'annonce de l'Évangile est avant tout d'ordre sacramentel. La responsabilité de faire l'unité et la vérité appartient à toute l'Église en chacun de ses membres. Chaque disciple doit être le premier

12. THOMAS D'AQUIN, *Quodl.* III, 9, ad 3.

rassembleur et animateur de sa propre maison; plus encore, chacun est responsable de la cohésion de la grande communauté. De même tout baptisé est responsable, voire le premier responsable, de l'annonce de l'Évangile; c'est cette mission qui définit fondamentalement le chrétien. Le ministère doctrinal plus particulier de certains est au service de l'autorité doctrinale de chacun. Un magistère qui monopoliserait la responsabilité ecclésiale au point de faire oublier la vocation de chacun irait à l'encontre de l'essentiel de sa mission. L'autorité magistérielle n'épuise pas toute autorité dans l'Église: bien au contraire, sa tâche première est de sacramentaliser l'autorité de tous. Le magistère ecclésiastique est ordonné au magistère plus fondamental de tous les fidèles¹³. Ainsi, l'infailibilité magistérielle n'a de sens que comme sacrement de la permanence de l'Église dans l'unité et la vérité.

À ce moment-ci de l'histoire, la conscience catholique expérimente une fois de plus la nécessaire tension entre magistère et théologie. Tandis que le magistère a pour fonction de cultiver l'unité de la foi chrétienne, la théologie a pour fonction complémentaire de travailler à l'expression de l'inépuisable diversité, c'est-à-dire de l'infinie richesse de l'unique Évangile. La confrontation entre magistère et théologie ne peut cependant rester féconde que si chacune de ces deux fonctions accepte de reconnaître la compétence propre de l'autre: le magistère devant être jugé à son aptitude à rassembler et à mobiliser les croyants; la théologie à son aptitude à inculturer la foi et à libérer l'inédit de l'Évangile.

Pour conclure

Dans ce bref exposé sur l'autorité propre des principaux mécanismes de régulation de la foi chrétienne, nous avons d'abord voulu souligner le rôle fondamental de la tradition dans la régulation de la foi chrétienne. La tradition exerce dynamiquement sa fonction régulatrice en tant que processus de transmission de l'héritage chrétien et de renouvellement de l'expérience chrétienne. Nous avons ensuite cherché à distinguer les rôles respectifs et complémentaires de l'Écriture, de la théologie et du magistère comme expressions particulières de cette fonction régulatrice. Comme la tradition elle-même, chacun de ces aménagements particuliers de la

13. Sur le magistère des fidèles, voir le no 200 (1985) de la revue *Concilium*.

conscience historique de la foi agit plutôt dynamiquement que passivement. Nous avons plus précisément insisté sur leur modalité sacramentelle de fonctionnement à l'égard du vécu quotidien de la tradition: chacun de ces mécanismes particuliers de régulation de la foi agissant à titre exemplaire à l'égard d'une fonction universelle. Ils ont d'abord une fonction pédagogique en tant que sacrements de dimensions majeures du fonctionnement de la tradition. C'est en tant que modèle de lecture du quotidien comme Parole de Dieu que l'Écriture est normative; c'est en tant que sacrement d'une tâche commune que le magistère travaille à rassembler les chrétiens; c'est au service de la théologie de tous que le théologien de métier œuvre à l'intelligence et à l'inculturation de la foi.

Notre perspective essaie de rendre compte de l'historicité de la foi chrétienne par le recours au concept de tradition, entendu au sens de conscience historique. Nous avons cherché à montrer comment l'aujourd'hui de la rencontre avec Dieu dans le Christ peut être privilégié sans que la révélation cesse d'être conçue comme héritage et projet. En soi, il n'y a rien de nouveau dans la volonté de privilégier le présent de l'expérience de Dieu. C'est ce que font les chrétiens, non sans certaines exagérations parfois, dans les cultes eucharistique et biblique; c'est la dimension de la révélation cultivée par les groupes de prières; c'est ce qui s'exprime plus gauchement chez d'autres par le recours au théophanique; etc. La question est de savoir si la théologie fondamentale se contentera de regarder de haut ces diverses expressions de l'actualité de l'expérience de Dieu ou si, de façon plus constructive, elle saura proposer sur son propre terrain un langage cohérent pour exprimer cette conviction de toujours. Il ne s'agit pas d'évacuer la fonction régulatrice des événements fondateurs de la foi chrétienne. Il s'agit simplement de voir comment s'exerce aujourd'hui la fonction régulatrice de ces événements à travers la chaîne des médiations régulatrices plus particulières que les chrétiens se sont données pour prolonger dans leur vie l'expérience de Dieu faite par leurs pères dans la foi et sacramentalisée en plénitude dans le mystère du Christ. Une telle vision de la régulation de la foi nous semble un chemin quasi incontournable pour rendre au baptisé sa responsabilité première à l'égard de l'Évangile.

L'éducation de la foi: bonne foi ou vraie foi?

Jacques Goulet

Introduction

Dans le conte bien connu *Alice au pays des merveilles* de Lewis Carroll, on voit Alice demander au Chat de Cheshire: «Pouvez-vous me dire, s'il-vous-plaît, quel chemin je dois prendre pour sortir d'ici?» Le Chat, avec un sourire énigmatique, répond: «Ça dépend pour beaucoup où tu veux aller.» J'ajouterais: «et comment tu veux y aller».

Nous sommes tous des «Alice au pays des merveilles». Nous sommes tous un peu perdus dans ce monde plein de mystères, de beauté, d'horreur, de vie, de mort, de joie, de souffrances, d'héroïsme, de persécutions. Quel chemin devons-nous prendre pour trouver la bonne réponse, la bonne porte de sortie? «Ça dépend pour beaucoup où tu veux aller, et comment tu veux y aller».

Je maintiens que, pour trouver la bonne porte de sortie, c'est-à-dire la vraie foi, nous devons emprunter le chemin de la bonne foi. Ici-bas, seule la bonne foi nous permet de toucher la vraie foi. L'éducation de la foi doit donc se concentrer et se limiter à développer la bonne foi des gens.

Une telle allégation affirme le caractère indiscernable de la vraie foi et, ce faisant, semble recommander le subjectivisme, paraît nier tout critère de vérité en dehors du sujet, pour propager une radicale subjectivité, si familière à la tradition post-kantienne développée par Hegel. Cette assertion semble aussi rejeter tout critère d'évaluation établissant la supériorité de toute foi particulière, et paraît vouloir éliminer pour ainsi dire entièrement l'actualité de la tradition chrétienne, qui se veut en particulier l'unique vérité,

absolument nécessaire, ainsi que son histoire de définitions dogmatiques et d'anathèmes.

Dans la tradition chrétienne du dernier millénaire, la foi est le plus souvent définie comme une capitulation de l'esprit, comme une soumission de notre intelligence, mue par l'amour, à la vérité révélée par Dieu. La foi perçue comme une obéissante acceptation de l'enseignement de l'Église. Dans cette perspective, pour trop de chrétiens, l'éducation de la foi consiste à enseigner verbalement (ou à se laisser enseigner) de nouvelles vérités qui sont en quelque sorte ajoutées à notre intelligence (concernant la Trinité par exemple), vérités que la raison humaine ne peut atteindre par elle-même, révélées par Dieu et transmises par son Église, vérités qui n'auront de sens que dans l'autre monde.

1. La bonne foi

Aujourd'hui la foi, pour des chrétiens de plus en plus nombreux, en arrive à signifier une certaine manière de se mettre totalement à la disposition d'un Transcendant qu'on appellera Dieu. Mains croyants ne sont plus satisfaits d'accepter des mystères dont la révélation offre peu de sens pour eux en ce monde, mais ces croyants veulent demeurer ouverts à la transcendance, dans l'espoir, aussi, qu'elle éclairera de quelque manière leur vie humaine. Dans ce sens, la foi, dès lors, n'est pas simplement un élan de soumission, mais aussi l'appel intérieur continu pour aller au-delà de soi, à la quête du vraiment humain.

Raimundo Panikkar, théologien catholique indien, perçoit la foi comme une ouverture à l'au-delà, au transcendant, personnel ou non. Il comprend la foi comme une capacité illimitée de croissance, comme un élément constitutif dynamique de l'être humain qui, continuellement, désire, cherche, questionne¹.

Dans cette perspective, la foi n'est pas essentiellement une doctrine ou une morale, mais bien un élément essentiel de l'être humain, fondant sa capacité illimitée de croissance. Par la foi, l'être humain peut découvrir ses limites, sa contingence, son indigence, et aussi son désir «naturel» de la perfection, sa capacité illimitée de connaître, d'aimer, de vivre, sa soif inextinguible de vérité, de

1. Raimundo PANIKKAR, *L'homme qui devient Dieu. La Foi, dimension constitutive de l'homme*. Paris, Aubier, 1969.

bonté. La possibilité de cette découverte constitue la foi comme un noyau tenseur; une tension entre deux pôles: mon «moi» qui se veut autonome, en sécurité dans ses limites, et le Transcendant, intérieur à moi-même, m'interpellant. Mon être doit d'abord se perdre, en reconnaissant un second pôle, pour ensuite aller jusqu'à reconnaître que l'au-delà est le vrai pôle de mon être. Romano Guardini décrit ainsi le processus de la foi chrétienne:

Le progrès de la foi, c'est le conflit de ces deux pôles. Il y a affrontements réciproques, tentatives d'approche et reculs; alternance de tension et de détente jusqu'à ce que peu à peu les deux axes se recouvrent pour former ce que nous appelons l'existence chrétienne, caractérisée par le mot de saint Paul: «Je vis, ce n'est pas moi qui vis, mais le Christ vit en moi»².

Mais comme Panikkar l'explique, la foi, s'enracinant dans l'Absolu, ne peut être liée dans un mode final d'expression, parce que cette foi doit toujours exprimer le Transcendant. Puisque l'homme est «viateur», la foi doit être une foi de pèlerin³. Dès lors la nature de la fidélité apparaît comme un processus dont l'expression est radicalement secondaire au dynamisme central de sa présence indéfinie⁴. De plus, cette dépendance invétérée de l'expression, ou du credo, à l'égard de la foi, révèle le fondement de l'opinion populaire concernant la bonne foi.

Quelqu'un qui est, réfléchit et agit selon sa conviction intérieure consciente est de bonne foi. La personne de bonne foi est quelqu'un dont l'engagement conscient correspond à la réalité telle qu'il en a l'expérience, la comprend et la juge. Bonne foi, ici, s'identifie avec authenticité, honnêteté, intégrité personnelle. La personne de bonne foi agit selon sa conscience, conscience selon sa triple dimension ou rôle: en tant qu'élément ontique de la personnalité elle-même, comme juge formulant les normes générales de moralité, et comme auteur de la décision personnelle dans une situation donnée.

2. Romano GUARDINI, *La vie de la Foi*, Paris, Cerf, 1955, p. 21.

3. Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*

4. *L'appréciation* de cette distinction fut plus lente dans la théologie catholique que chez les protestants. Pour une expression catholique récente, voir Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Montréal, Fides, 1978, chap. 4.

La bonne foi est personnelle: ma foi! Il appartient à l'individu de développer une conviction intérieure qui doit inclure et intégrer aussi harmonieusement que possible tout ce qu'une personne est, toutes ses expériences — neurotiques, psychotiques, quelles qu'elles soient — et toutes leurs ramifications. De cette façon nous pouvons dire que «la volonté de la vérité» est «la vérité de la volonté», c'est-à-dire l'authenticité de la volonté.

Une telle foi personnelle ainsi articulée est ma manière limitée, relative, contingente, de comprendre, de vivre et de célébrer. Elle inclut croissance, doute, recherche, mon unicité, et ainsi donc le changement qui reconnaît ma graduelle transformation et celle des autres.

Pendant, la tentation est toujours présente de considérer comme Vérité et Volonté divines, universelles et absolues, des idées et valeurs spécifiquement liées et limitées à une culture temporaire locale. Trop souvent les grands-prêtres de ces différentes cultures accuseront leurs concurrents d'infidélité, de tromperie, d'hérésie, de superstition, d'athéisme.

Par contraste, la personne de mauvaise foi refuse de vivre selon ce qu'elle considère comme vrai. Une telle personne pourrait être appelée malhonnête, volontairement ignorante, infidèle, pécheuse, inauthentique.

2. La vraie foi

En opposition à la bonne foi qui est ouverte aux bizarreries de la subjectivité, la vraie foi est considérée comme étant celle du croyant ou de la croyante qui non seulement est engagé selon sa conscience, c'est-à-dire par conviction intérieure, mais dont l'expérience, l'intuition, la compréhension, le jugement, la décision et l'action correspondent de fait à la réalité.

Mais quel critère pouvons-nous employer pour démontrer une telle correspondance? Aucun qui pourrait définitivement établir une correspondance claire et évidente. Prétendre autrement serait placer dans la créature une perception de l'intelligibilité contraire aux limites historiques du sujet. Notre perception est nous-mêmes, dès lors tout effort pour l'objectiver ou objectiver ses critères est irrémédiablement insuffisant et limité à une perspective donnée⁵.

5. Voir Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Index, sous «perspective».

L'objectivation qui est notre affirmation, notre rituel, notre vie quotidienne, est infiniment éloignée de l'intelligibilité infinie extrinsèque où la foi nous conduit. Et c'est l'infinité même de cette distance qui, finalement, rend la foi indiscernable.

Or, même ce caractère indiscernable n'est pas évident. Tout comme la difficulté de l'existence apollinienne — «connais-toi toi-même» — se révèle à l'individu dans la mesure où cet individu peine assidûment pour cette connaissance de soi-même, ainsi la transcendance dans l'histoire ne se révèle que lentement, par bribes, confusément, au travers des peines et fatigues d'une vie en tension qui se veut religieuse, consciente, intégrée⁶. Ainsi à notre époque, il est particulièrement significatif qu'avec une meilleure perception de l'insuffisance de la compréhension humaine, apportée par les *Geisteswissenschaften*, se développe un renouveau de la théologie du mystère et de la théologie de l'espérance, une réaction devant les «réalités qu'on ne voit pas».

Cependant, l'assertion fondamentale du caractère finalement indiscernable de la foi n'est pas une nouveauté en théologie: c'est un principe de toute la tradition chrétienne, trop souvent oublié, cependant présent, au moins sous forme de propositions, même à travers les guerres religieuses nourries par son rejet. Revoyons ici quelques exemples de cette présence sous forme de propositions. Les propositions considérées sont des points de doctrine chrétienne anciens et vénérables, respectés de tous, concernant la primauté de la conscience, l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu, et le fait que des énoncés ne peuvent être sauveurs par eux-mêmes.

6. Songeons ici aux commentaires toujours pleins d'acuité de Montaigne: «C'estoit un commandement paradoxe que nous faisoit anciennement ce Dieu à Delphes: Regardez dans vous, reconnoissez-vous, tenez vous à vous; vostre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy; vous vous escoulez, vous vous respandez; appelez vous, soutenez vous; on vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous. Voy tu pas que ce monde tient toutes ses veues contraintes au dedeans et ses yeux ouverts à se contempler soy-mesme? C'est tousjours vanité pour toy, dedant et dehors, mais elle est moins vanité quand elle est moins estendue. Sauf toy, ô Homme, disoit ce Dieu, chaque chose s'estudie la première et a, selon son besoin, des limites à ses travaux et désirs. Il n'en est une seule si vuide et nécessaire que toy, qui embrasses l'univers: tu es le scrutateur sans connoissance, le magistrat sans jurisdiction et après tout le badin de la farce.» (*Les Essais de Michel de Montaigne*, livre III, chap. IX, p. 1001; édités par P. Villey, Presses Universitaires de France, 1924).

La primauté de la conscience, souvent affirmée par des mots, mais sans beaucoup de présence vécue au cours de l'histoire chrétienne, se retrouve déjà dans les écrits de l'apôtre Paul:

En effet, quand des païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces gens, sans posséder la loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience... (*Épître aux Romains*, 2:14-15).

Le second concile du Vatican confirmait cette primauté de la conscience dans sa *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*:

La conscience est le centre le plus secret de l'homme, [et de la femme] le sanctuaire où il [elle] est seul[e] avec Dieu et où sa voix se fait entendre.

et plus loin dans le même document:

Toutefois, il arrive souvent que la conscience s'égaré, par suite d'une ignorance invincible, sans perdre pour autant sa dignité⁷.

On trouve ici expliqué un aspect du caractère indiscernable de la foi, une déclaration débordant de vie à travers l'obscurcissement historique du rejet de la réalité ainsi affirmée.

En outre, nous connaissons la doctrine traditionnelle concernant l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu, «lui qui veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (*I Tim 2:4*). Mais le premier terme du principe a été activement contredit dans l'histoire humaine par le zèle intempestif avec lequel on exigeait l'arrivée à la connaissance. L'histoire est lente à nous enseigner que la vérité présente au cœur de notre compréhension est perçue seulement comme «dans un miroir, d'une manière confuse» (*I Cor 13:12*); *l'arrivée à la connaissance est le trébuchement d'un esprit faible, avant l'aube eschatologique*.

En troisième lieu, les écrits du Nouveau Testament donnent peu d'importance aux qualités salvatrices des énoncés proposés, tout en insistant sur l'aspect interpersonnel du salut. La voie, la vérité, la vie, ce n'est pas un simple énoncé, mais une Personne vivante (*Jean 14:6*). Thomas d'Aquin souligne ainsi le fait que des affirmations doctrinales ne peuvent être salvatrices par elles-mêmes:

7. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, par. 16, Rome, 1966.

«L'acte du croyant ne se termine pas dans la proposition, mais dans la réalité»⁸.

Ici aussi, tout comme dans l'exemple des deux autres énoncés doctrinaux choisis, on voit l'histoire révéler lentement la qualité d'incarnation de la foi, le voile du Mystère personnel qui nous dissimule le sens de l'amour divin.

3. Vérité indiscernable?

Mais nous rencontrons des objections. Tout cela n'est-il pas un retour à un subjectivisme fondamental, à un relativisme outré? Ne faisons-nous pas table rase ainsi d'un minimum nécessaire de certitude et de sécurité? N'éliminons-nous pas toute possibilité d'hérésie? Réfléchissons brièvement la-dessus.

Comme un théologien contemporain le remarquait, Dieu nous touche «de l'intérieur vers le dehors», non pas «de l'extérieur vers le dedans», c'est-à-dire du cœur même de la densité de notre existence, au point même où nous émanons de Sa main créatrice⁹.

Une théorie subjectiviste de la connaissance n'est évidemment pas proposée. Cela va sans dire, Dieu, le monde des choses existent en eux-mêmes, indépendamment de moi et de ma vie. Ce qui est présenté dans cette étude n'a rien à faire avec Hegel ou Kant (pour qui l'histoire n'est qu'une idée ou un idéal), mais a beaucoup en commun avec les réflexions concrètes de Blondel, avec la recherche de Husserl pour le fondement d'une subjectivité authentique, et avec la position de Lonergan affirmant que toute objectivité est en fait fondée dans une subjectivité authentique.

Le monde plein de signification dans lequel je me découvre, qui est perçu par moi et où je vis, qui donne un sens à mon existence, et auquel mon existence donne un sens — mon monde existentiel, en d'autres mots — n'existe pas sans moi; et il existe d'autant plus que je suis et vis plus intensément¹⁰.

8. *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 1, a. 2, obj. 2: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi per ea de eis rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.»

9. Piet FRANSEN, *The New Life of Grace*, New York, Desclée, 1969, pp. 130-131.

10. Romano GUARDINI, *La vie de la foi*, p. 48, note 1.

Mais, objectera-t-on, quels que soient les débats sur la subjectivité, le caractère indiscernable suggéré sous-tend certainement un relativisme de mauvais aloi: ainsi, par exemple, ne peut-on alors dire que toute foi est également salutaire?

Le problème fondamental ici est que «toute foi» est une désignation erronée. Il n'existe qu'une Foi dont le discernement est enveloppé dans le mystère. Jouit-elle d'une expression authentique qui ressortirait clairement de toutes les autres expressions comme le jour de la nuit? On doit distinguer l'expression limitée de l'expression finale. L'authenticité peut être présente dans une déclaration par ailleurs bornée, quelque déviée ou faible qu'elle soit. Et pourtant, oui, elle demeure une déclaration authentique, finale, ultime, inaccessible à la vue. Et dans l'histoire nous découvrons des bribes d'expressions qui convergent vers la révélation finale de la Vérité — mais qui peut discerner le point de convergence de ces bribes puisqu'elles ne font que traduire le vécu d'une vie authentique?

Dans ces conditions, qu'en est-il du minimum de certitude nécessaire à cette vie?

On peut s'inspirer ici de la distinction posée par Lonergan entre conversion religieuse et conversion morale ou intellectuelle, et rapprocher sa discussion sur la conversion religieuse de la pensée de Tillich concernant l'*ultimate concern* (le Souci de la Fin). Notre sécurité fondamentale, notre «paix, joie...», se situe à l'intérieur de la Foi indiscernable, cette Foi que j'attends dans mon «souci de la Fin»¹¹. En dehors de cette foi, chacun se retrouve ballotté sur les vagues hasardeuses d'une vie aux horizons limités par notre personne et notre culture.

Finalement, il y a la question d'hérésie. Ce que nous avons dit plus haut à propos des bribes d'expression authentique s'applique ici. Quentin Quesnell remarque avec encore plus de force, dans une étude là-dessus:

Mais quelle est la valeur objective réelle du maintien des critères objectifs dont se réclame chacun des partis mutuellement contradictoires, découvrant dans ces mêmes critères à la fois leur propre

11. Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, spécialement pp. 272-280.

orthodoxie et l'hérésie de leur adversaire?... Comment une telle analyse peut-elle promouvoir la cause de l'objectivité?¹²

Ce qui est une valeur objective, réelle, est cet œcuménisme ouvert qui écoute selon l'esprit et qui veut partager les bribes de vérité d'où qu'elles viennent et où qu'elles soient, pressentant que le «Souci de la Fin» engendre le salut selon des voies indiscernables. C'est pourquoi nous devons bien reconnaître que nous ne possédons pas la vérité dans la foi, mais que, dans la foi, la vérité nous possède. En effet notre Foi n'enveloppe pas le Dieu vivant qui demeure Transcendant. Dieu s'occupe de chacun de nous, touche chacun de nous, nous appelle par notre nom, avec un Appel Infini mais d'une manière humaine.

4. L'éducation de la foi

Si la bonne foi seule nous permet de toucher la vraie foi, alors le but de toute évangélisation, de toute catéchèse, est de développer la bonne foi de tous ceux qui sont engagés dans le dialogue, dans la rencontre. L'éducation de la foi est comprise comme un cheminement, comme un pèlerinage où les catéchisés et les catéchètes marchent ensemble, la main dans la main, s'entraînant mutuellement dans un dialogue respectueux. Tous sont à la recherche de la Vérité. Vatican II nous le rappela succinctement dans sa constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne (N° 16): «Fidèles à leur conscience, les chrétiens marchent ensemble avec le reste de l'humanité à la recherche de la Vérité».

Évangéliser, catéchiser, ne consiste pas nécessairement à convaincre ou à convertir quelqu'un à ma foi, à ma vérité, à ma religion, à mon Dieu. L'imposition de notre foi aux autres est plutôt affaire de vanité que de service.

Évangéliser, catéchiser, c'est dialoguer, c'est partager, c'est échanger avec respect et gratitude, c'est chercher ensemble une plus grande justice. Ici encore, Vatican II souligne bien dans quel esprit ce dialogue doit se dérouler:

La vérité doit être recherchée selon une manière propre à la dignité de la personne humaine en respectant sa nature sociale. La recherche doit être libre, encouragée par l'enseignement ou l'éducation, la

12. Quentin QUESNELL, *The Foundations of Heresy in: Lonergan Workshop*, II. F. Laurence. Ed. pp. 55-81.

communication et le dialogue. En faisant cela, les gens s'expliquent mutuellement la vérité qu'ils ont découverte, ou qu'ils croient avoir découverte, de façon à s'entraider dans leur poursuite de la vérité. De plus, à mesure que la vérité est découverte, c'est par un assentiment personnel que les gens doivent y adhérer¹³.

Évidemment cela exige beaucoup d'intégrité et d'authenticité, une perception et une vision larges, une élimination graduelle des préjugés, des rationalisations, des idéologies, des erreurs; une ouverture confiante aux gens et aux réalités tels qu'ils sont, et ce, autant pour les catéchètes que pour les catéchisés.

Évangéliser, c'est être présent, écouter, recevoir, aimer. «On vous reconnaîtra pour mes disciples par l'amour que vous avez les uns pour les autres», disait Jésus. L'incident du pain et des poissons raconté dans le même évangile (*Jean* 6:1-13) nous enseigne comment partager notre foi avec les autres: offrir le peu que nous possédons (y compris notre «nécessaire» et ce que nous sommes) et faire confiance à l'Esprit qui saura le multiplier pour nourrir tous et chacun; et recevoir le peu que les autres sont et ont, et cela aussi suffit pour nous nourrir, si nous demeurons sensibles aux mouvements de ce même Esprit en notre cœur. Dans l'*Évangile selon saint Matthieu* (25: 31-46), tout le jugement dernier porte uniquement sur les œuvres de miséricorde que nous aurons accomplies ou omises.

Le pluralisme est un fait, même à l'intérieur de chaque religion et de chaque individu, basé comme il l'est sur la diversité de l'expérience humaine à l'intérieur de l'histoire humaine. L'œcuménisme essaie de vaincre la division, l'aliénation, la mésentente, non le pluralisme. Pluralisme et œcuménisme respectent la foi personnelle et la nécessité de l'interaction.

Le pluralisme, aujourd'hui évident, des manifestations religieuses a tendance à favoriser le relativisme. Le relativisme atteint en Occident les gens qui ont beaucoup souffert de l'absolutisme triomphal des Églises chrétiennes et qui n'ont virtuellement plus de vie religieuse personnelle. Une attitude de tolérance facile se développe, où la question de vérité est tout simplement évincée.

Mais comment discerner la vérité de l'erreur dans les formes trop humaines où toutes les fois se manifestent? Souvent les deux sont mariées de telle manière qu'il est pratiquement impossible de

13. *Déclaration sur la liberté religieuse*, N° 3, Rome, 1966.

les séparer. Songeons à la parabole de l'ivraie et du blé (dans l'*Évangile selon saint Matthieu*, chap. 13, vv. 24-30), où Jésus recommande d'attendre la moisson avant de séparer l'un de l'autre. En fin de compte, on doit reconnaître l'indiscernabilité de la vraie foi, non pas pour tomber dans un relativisme désespérant, mais pour mieux insister sur la primauté de la bonne foi, de l'amour vécu qui est le cœur de toute religion, et de toute vraie prédication¹⁴.

Croire, c'est être en relation d'espérance et d'amour! Croire, c'est avoir confiance en quelqu'un. Croire, c'est devenir vulnérable, ouvert, transparent, réceptif, vierge, fécond. Aussi l'éducation de la foi, c'est-à-dire la formation de croyants, ne peut s'accomplir que dans des relations d'acceptation mutuelle, dans une relation personnelle «moi-toi» (et non «moi-lui, moi-elle, moi-eux»). Ici comme ailleurs, l'Incarnation demeure la voie par excellence. La révélation, l'attirance à Dieu par l'Esprit en nous n'est pas qu'un problème d'information, mais bien de relations mutuelles. Une expérience personnelle intérieure toute de confiance et de loyauté est la base et la source de la foi. Cette foi devient une foi réfléchie, une croyance, lorsque nous interprétons cette expérience pour en discerner la signification profonde. Dans ce contexte, il importe que chaque croyant et croyante fasse sien et sienne cette prière que le père de l'enfant malade adressa à Jésus: «Je crois! Viens en aide à mon peu de foi!» (*Marc*, 9: 24).

14. Ce n'est qu'au siècle dernier que l'on arrive, pour la première fois dans l'histoire humaine, à entreprendre une étude critique, systématique, objective de la religion. Voir mon étude, *Construire une science de la religion*, Montréal, Fides, 1987.

La famille chrétienne: lieu de formation des croyants

Jacques Gauthier

Introduction

Au Québec, on parle de plus en plus de la famille en prenant une intonation interrogative: «Quelle famille?». La famille québécoise n'est plus moulée dans un bloc monolithique. Le modèle traditionnel homme-femme-enfant/s ne fait plus l'unanimité aujourd'hui. Selon *Tendances sociales canadiennes* (hiver 1987), document diffusé par Statistique Canada, on compte 14% de familles monoparentales au Canada et 30% de familles dites reconstituées (divorcés/es, divorcés/es remariés/es). Une monographie du Bureau de la statistique du Québec, qui traite de la situation domestique et familiale des Québécois de 1951 à 1981¹, souligne que 49% des familles en 1981 n'ont qu'un ou deux enfants, comparativement à 39% en 1951, que les familles sans enfants forment 28% des familles en 1951 et 34% en 1981. En 1981, plus de la moitié de la population dans les familles (53%) sont des époux; en 1985, l'indice de la natalité au Québec n'est que de 1,4 enfants. On note aussi une évolution dans la nuptialité: cohabitation pré-nuptiale, 8% d'unions libres en 1981, nombre de ruptures par veuvage et par divorce plus grand que le nombre d'unions légales depuis 1982.

En ces temps de changement, on remarque donc une évolution rapide des mœurs conjugales et familiales, même si la vie de couple et de famille reste la situation domestique privilégiée. Les causes sont multiples: le nouveau rapport homme-femme, le contrôle des naissances, la poussée de la technologie, la mutation

1. L. DUCHESNE, *Les ménages et les familles du Québec*. Québec, Le bureau de la statistique du Québec, 1987.

médiatique, l'égalité des droits, la crise du sens de la vie et de la mort, l'influence des intérêts commerciaux et idéologiques sur la jeunesse, la valeur absolue du moi et de l'épanouissement personnel, la priorité accordée aux sentiments plus qu'au contrat social. Ces causes ne sont pas nécessairement négatives. Elles questionnent la famille, réalité de la vie en société. Elles expriment une transformation globale de la société et une nouvelle sensibilité éthique.

Comment présenter une vision chrétienne de la famille qui tienne compte de cette transformation de la société québécoise? Est-il possible de voir la famille, qui est multiple, comme un lieu de formation des croyants? La famille chrétienne doit-elle transmettre la foi ou former des croyants? Quelle foi transmettre? Comment la transmettre alors qu'il y a de moins en moins d'enfants dans une même famille, donc moins d'occasions, de temps privilégiés de transmission de l'héritage religieux (baptême, première communion, confirmation, mariage, funérailles)? La foi peut-elle se transmettre quand on sait qu'elle est un don de Dieu et un risque que chacun doit prendre librement? Quels sont les liens de la famille avec l'école, la paroisse, par rapport à l'initiation sacramentelle, entre autres? Quelles sont les conditions et les exigences de la formation des croyants en contexte familial? Nous posons les questions. De fait, le théologien est peut-être plus celui qui pose les bonnes questions que celui qui fournit les réponses.

Pour proposer adéquatement l'idéal évangélique aux familles, il faut tenir compte de la culture concrète dans laquelle ces familles sont plongées. Et pour bien comprendre les données de cette culture en relation constante avec les familles, il faut favoriser une démarche multidisciplinaire: anthropologie, démographie, droit, économie, histoire, médecine, politique, psychologie, sociologie, théologie. Les différentes approches de ces disciplines nous aident à mieux comprendre le monde réel et les images de la famille que ce monde véhicule².

Dans cet exposé, nous nous en tiendrons au modèle traditionnel homme-femme-enfant/s, tout en privilégiant une approche sociologique (Première partie) et théologique (Deuxième partie). La

2. Des études récentes témoignent de cette démarche multidisciplinaire qui vise à mieux cerner la culture de la famille québécoise. Cf EN COLLABORATION, *Couples et parents des années 80*, dir. Renée B. Dandurand, (Questions de culture), Québec, I.Q.R.C., 1987, 284 p.; COLLECTIF CŒUR-ATOUT, *Un amour de père*. Montréal, Ed. Saint-Martin, 1987, 238 p.

famille chrétienne, avant d'être un lieu théologique, est d'abord une réalité sociologique. Mais, parce qu'elle est un lieu théologique, elle est un des lieux privilégiés de la formation des croyants. C'est ce que nous essaierons de démontrer en réfléchissant, dans une Troisième partie, sur la famille chrétienne en tant que lieu d'évangélisation. Nous verrons que la famille chrétienne est un lieu de formation des croyants, en lien avec l'école et la paroisse. Elle peut être aussi source de foi et d'incroyance; tout dépend de quelle foi il s'agit.

I - LA FAMILLE: UNE RÉALITÉ SOCIOLOGIQUE

On a trop tendance en théologie à partir des principes et non pas du monde réel. Ce qui donne souvent un discours unitaire et uniforme que la pastorale doit s'efforcer d'appliquer à la vie. Certes, il est primordial de connaître le plan de Dieu sur la famille. C'est l'objectif à poursuivre. Mais il est tout aussi important de connaître le monde auquel on s'adresse. C'est là le point de départ de toute démarche pastorale. La Révélation chrétienne est dynamique; elle s'élabore en dialogue avec le monde.

A. Une communauté de croissance

Brièvement, on peut dire de la famille, chrétienne autant que non-chrétienne, qu'elle est une société d'échange, un système de relations plus ou moins durables qui influencent chacun des membres³. C'est une unité de personnes constamment en interaction. La famille ne se *réfère* donc pas uniquement à une institution, mais à un système de relations, à un «partenariat». Relation parents-enfant/s, partenaires d'une même aventure qui est de réaliser le pari de vivre ensemble dans le plus grand respect possible des différences.

La cellule familiale demeure le noyau de base de sociabilité. Elle donne à ses membres leur première expérience de socialisation.

3. Cette définition de la famille doit beaucoup aux livres suivants: J. LACROIX, *Force et faiblesses de la famille*. Paris, Seuil, 1957; M. O. METRAL, *La famille, les illusions de l'unité*. Paris, Éditions ouvrières, 1979; M. CHAMPAGNE-GILBERT, *La famille et l'homme à délivrer du pouvoir*. Montréal, Leméac, 1980; C. MICHAUD, *La famille à la recherche d'un nouveau souffle*. Montréal, Fides, 1985.

La famille s'insère dans des réseaux de solidarités (activités sociales, caritatives, sportives). Andrée Fortin et ses collaborateurs ont bien montré ce lien entre familles et réseaux, où se tissent des relations et des «échanges de biens, de services et de personnes»⁴. L'intimité est au cœur des relations de familles et de réseaux, surtout grâce aux femmes. Réseaux qui se modifient constamment selon les types de familles, d'habitations, de quartiers.

La famille n'est pas définie et fixée une fois pour toutes. Chaque famille a son style. On peut dire qu'il y a autant de modèles de familles qu'il y a de familles. Ce groupe de personnes, vivant généralement sous un même toit, est en croissance. Et qui dit croissance, dit apprentissage, expérience. La famille, lieu de croissance, vit des passages, des mutations. Ouverte sur un environnement communautaire, elle est une unité de base importante de la société. Ce qu'elle vit se reflète nécessairement sur la société. Et ce que vit la société influence aussi la famille.

Le cadre de cette recherche ne permet pas de tenir compte de toutes les nuances qui s'imposent quand on «pense famille/s». Par exemple: privilégier un type particulier de famille ne doit pas nous empêcher de réfléchir sur les questions que ce type pose à notre époque, surtout à la lumière des nouveaux rapports homme-femme. L'idéologie individualiste et matérialiste de notre société, qui découle du système capitaliste d'entreprise et de propriétés privées, fait en sorte que la famille se cantonne dans la sphère du privé, oubliant souvent les enjeux collectifs.

Plusieurs remettent en question le modèle traditionnel de la famille-institution, cristallisé surtout dans le modèle de la famille nucléaire bourgeoise. Ce modèle traditionnel homme-femme-enfant/s, pour ne prendre que celui-là, est un signe de contradiction pour les uns, une source d'espoir pour les autres. Chacun en parle selon son idéologie, selon qu'il se situe à «gauche» ou à «droite».

4. EN COLLABORATION, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*. Montréal, Ed. Saint-Martin, 1987, p. 7.

Le 9^e Congrès International de la Famille, organisé par l'association Provie de France, illustre bien notre propos⁵.

B. Une politique au service de la famille

La famille, étant une institution, n'est pas au-delà des idéologies. Elle possède des droits qui sont inhérents à elle-même, inaliénables, et des devoirs qu'aucun gouvernement n'a le droit de traiter de manière arbitraire et artificielle, comme l'éducation des enfants. L'État ne peut pas prendre en main toute l'éducation des enfants. Il peut cependant aider la famille à bien assumer ce droit, en élaborant une politique familiale appropriée.

Plusieurs sociologues disent que ce n'est pas la famille qui est en crise, mais qu'il y a plutôt crise d'une politique familiale. À notre avis, une vraie politique familiale doit promouvoir une politique nataliste⁶. Mais une question demeure: Comment favoriser l'épanouissement des couples, l'harmonie et l'autonomie des membres de la famille tout en respectant la vie privée des gens, tout en ne les contraignant pas à se conformer à des rôles, voire

5. EN COLLABORATION, 9^e Congrès International de la Famille. *La fécondité de l'amour*. Paris, Fayard, 1987, 485 p.

Ce congrès eut un immense succès auprès de la population, mais fut critiqué par quelques médias. Le quotidien *Libération* du 11 septembre 1986 rapportait que les associations familiales catholiques avaient des réticences, que les familles laïques étaient contre, que l'Institut de la famille n'avait pas été contacté. Le quotidien catholique *La Croix* se demandait pourquoi des évêques français n'étaient pas à ce congrès? Avaient-ils été invités? On peut se demander si on ne cherchait pas à faire un procès d'intention à l'association *Provie*. Pierre-Patrick Kaltenbach y fait allusion dans sa conférence: «On nous traite de puritains, on nous traite de rigoristes, on nous traite de moralisateurs, je veux bien... Mais dans cette critique, il y a une morale qui se cache». (p. 128).

6. Inspiré de France et d'Allemagne de l'Est, le budget de mai 1988, déposé par le ministre des Finances du Québec, pose concrètement les premiers jalons d'une politique familiale qui va dans le sens d'une politique nataliste: soutien financier accru aux familles, réduction du fardeau fiscal. (les allocations familiales ne sont plus imposables), aide au logement, frais de garde, boni de 500 \$, pour le premier et deuxième enfant, de 3 000 \$, pour chacun des suivants. L'accent est donc mis sur le troisième enfant.

à des stéréotypes (femme-servante, homme-pourvoyeur, enfants dociles, vieillards à l'écart)?⁷

La famille, étant un corps, une communauté, peut être le lieu où on accueille l'autre dans sa fragilité, dans sa faiblesse, le lieu de la libération intérieure, de la fête et du pardon⁸. L'idéal évangélique y invite fortement. Même si les enfants n'ont pas choisi d'être là, ils peuvent vivre heureux et autonomes, tout en faisant leurs propres apprentissages. Ils peuvent se développer dans toutes leurs potentialités, selon les talents et les charismes de chacun, enrichissant la société. Mais, compte tenu de la proximité des membres et de cette situation de non-choix, des épreuves personnelles des individus et des enjeux collectifs de la société, la famille peut être aussi le lieu de l'étouffement, de la violence, de la haine. À ce moment-là, Gide a raison de crier: «Familles, je vous hais!», et Sartre de proclamer: «L'enfer, c'est les autres». Il faut donc une volonté politique qui soit au service de la vie et de la famille.

Une politique familiale, au service de la vie et de la famille, doit tenir compte de l'urbanisation, de la montée du travail féminin, de la révolution démographique, de l'immigration, de la liberté familiale, des valeurs de vie et de l'acceptation de l'enfant. Elle doit développer trois grands axes: assurer une juste compensation financière des charges familiales (allocations familiales accrues); permettre une meilleure maîtrise du temps par l'aménagement d'horaires flexibles, afin de mieux concilier, surtout pour les femmes, tâches familiales et carrière professionnelle, sécurité d'emploi et nouvelle naissance (congés parentaux plus généreux); donner aux familles une qualité de vie, un espace individuel (logement) et collectif (garderies, jardins, aires de jeux).

7. Le Livre vert, *Pour les familles québécoises* (1984), document de consultation du Gouvernement du Québec sur la politique familiale, essaie de refléter l'enjeu majeur de notre société qui est une transformation en profondeur des rôles familiaux et sociaux des hommes et des femmes. Transformation qui entraîne une nouvelle façon de vivre pour la femme, une nouvelle conception de la paternité et de la masculinité, une nouvelle conception de l'éducation. «Permettre aux mères et aux pères de concilier le mieux possible leurs responsabilités parentales et leur présence sur le marché du travail est sans doute l'une des principales nécessités de la politique familiale» (p. 67).

8. Cf. Jean VANIER, *La communauté, lieu du pardon et de la fête*. Paris-Montréal, Fleurus-Bellarmin, 1979.

II - LA FAMILLE CHRÉTIENNE: UN LIEU THÉOLOGIQUE⁹

Le sociologue sait que telle culture ambiante crée son modèle familial. Le théologien sait qu'au-delà de l'alternance des modèles de famille, il y a la permanence d'une vocation unique à la sainteté, telle que proclamée par le Concile Vatican II¹⁰. Certes, la tentation de «sacraliser» des modèles sociologiques de la famille existe toujours. C'est l'une des tâches de la théologie d'assumer tous les modèles et de les juger.

A. Jésus Christ et la famille

Jésus a grandi dans une famille où il a appris, par Marie et par Joseph, à marcher comme les autres enfants, à parler la langue de son village, à travailler selon ses talents, à prier à la maison et à la synagogue. Pendant une trentaine d'années, il a vécu les choses simples qui tissent la trame des réalités familiales. Il a puisé dans

-
9. Gianna et Giorgio CAMPANINI emploient l'expression lieu théologique en référence au mariage. Cf. «Famille», *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Paris, Cerf, 1983, pp. 412-422. Marcel LEFEBVRE suit la même orientation dans *La famille. De la démission à l'espérance*. Paris-Montréal, Desclée-Novalis, 1988, 160 p. Nous trouvons que cette expression réduit la famille au mariage et ne tient pas compte des différents modèles de familles, aussi nous préférons définir la famille chrétienne comme un lieu théologique. Pourtant, G. et G. Campanini écrivent à la p. 413: «La vie conjugale, l'«ici et maintenant», fait que le conjoint, les enfants, la profession, la maison, le quartier, en un mot tout l'ensemble des réalités humaines qui forment la substance de la vie de famille, constitue le «lieu» théologique, bien plus que sociologique, dans lequel Dieu exprime son appel à la sainteté (GS 49)».
10. Dans le chap. V de *Lumen Gentium*: «La vocation universelle à la sainteté dans l'Église», on retrouve les chrétiens mariés (n° 41). Il y est dit que les baptisés sont tous appelés à la sainteté, que chacun peut et doit se sanctifier par et dans son état de vie, en vue de la gloire de Dieu et de la sanctification du peuple chrétien. Les chrétiens mariés doivent considérer le mariage comme une route de sainteté. La constitution pastorale *Gaudium et spes*, dans son chapitre sur la dignité du mariage et de la famille, reprend cette idée de sainteté: «Que les époux eux-mêmes, créés à l'image d'un Dieu vivant et établis dans un ordre authentique de personnes, soient unis dans une même affection, dans une même pensée et dans une mutuelle sainteté, en sorte que, à la suite du Christ, principe de vie, ils deviennent, à travers les joies et les sacrifices de leur vocation, par la fidélité de leur amour, les témoins de ce mystère de charité que le Seigneur a révélé au monde par sa mort et sa résurrection» (n° 52).

l'observation des réalités familiales les mots pour nous faire comprendre les réalités du Royaume. À partir des relations familiales, il nous a révélé un nouveau type de relations que nous sommes appelés à vivre avec Dieu, notre Père, et les humains, nos frères et nos sœurs. Mais en même temps, Jésus a relativisé la famille.

Comme tout bon adolescent, Jésus semble rabrouer ses parents inquiets qui le cherchent, «ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père» (*Lc 2, 49*), insistant sur la nécessité de préférer Dieu à sa parenté. Cette obéissance à son Père le mènera jusqu'à la mort sur la croix. Cette obéissance lui fera remettre en question les canalisations par lesquelles passait la foi juive: la famille, le temple, les traditions religieuses et sociales.

Jésus nous prévient que l'attachement à la famille peut être un obstacle à la fidélité pour le Royaume. Il annonce clairement qu'il faut le suivre au lieu d'aller enterrer son père (*Mt 8, 21-22*), qu'il divisera les familles (*Mt 10, 36*), que celui qui aime son père, sa mère, son fils ou sa fille plus que lui n'est pas digne de lui (*Mt 10, 37*), qu'il faut même être prêt à risquer sa vie pour le servir (*Mt 10, 39*). Sans rejeter ceux qui lui sont unis par le sang, Jésus montre que dans le Royaume fondé par lui, il y a un autre critère de parenté qui crée une communauté de vie supérieure.

Quand on avertit Jésus que sa mère et ses frères veulent lui parler, il répond: «Qui est ma mère et qui sont mes frères? Et, tendant sa main vers ses disciples, il dit: Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère» (*Mt 12, 48-50*). Jésus ne répudie pas sa famille, ni la famille en général, il montre ce qu'est sa véritable famille, celle qui passera dans l'éternité. Luc est encore plus explicite en brossant un portrait du vrai disciple de Jésus: «Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole et Dieu et la mettent en pratique» (*Lc 8, 21*). Voilà le vrai visage de la mère de Jésus, voilà le vrai portrait de la famille chrétienne, celle dont la finalité est de réunir tous les enfants du Père, frères et sœurs du Christ ressuscité, celle de la création nouvelle qui «aspire à la révélation des fils de Dieu», et qui «jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement» (*Rm 8, 19-22*).

Jésus n'esquisse aucun modèle idéal de la famille. Il ne la glorifie pas et ne prend pas sa défense. Son attitude nous montre que la famille n'est pas une fin en soi; elle est une étape et un moyen pour bâtir le Royaume, le lieu de passage de l'état d'enfants

de parents humains à celui d'enfants de la Trinité, le lieu de la naissance à l'amour de Dieu par le baptême dans la Mort-Résurrection du Christ¹¹.

La nouveauté du Christ ressuscité résiste à toutes les formes d'existences familiales. Le Christ a inauguré dans l'histoire un nouveau type de relation avec la personne humaine. Ce rapport radical avec la personne chrétienne fait en sorte que la famille est lieu de salut et de service. La famille n'est plus modèle de quelque chose mais image de quelqu'un, d'un Dieu-Père révélé en son Fils Jésus, un Dieu qui ressuscite les morts par la puissance de son Esprit (Ac 2, 32).

B. Mariage et famille

Le rapport radical avec l'être humain que le Christ est venu inaugurer par sa Mort-Résurrection se vit surtout par les sacrements qui réalisent, grâce à l'activité symbolisante, la communion de l'être humain avec lui-même, avec les autres, avec le cosmos et avec Dieu. Le mariage chrétien, qui découle de l'Église, sacrement du Christ, est le signe de l'Alliance nouvelle. Il représente pour l'humanité l'amour de Dieu dans le Christ. Le foyer chrétien est le lieu de la présence rédemptrice du Christ et de l'expérience trinitaire. C'est pourquoi saint Paul présente l'Église comme une famille, «la famille de Dieu» (Ep 2, 19).

Selon les textes du Magistère «incertain»¹², la famille chrétienne comporte un homme, une femme, un ou des enfants, unis dans le mariage-sacrement, qui, grandissant dans la foi, l'espérance et la charité, témoignent de l'amour du Christ au monde. Ce

11. Anne-Marie et Jacques GAUTHIER, «Nous avons fait baptiser». *L'Église Canadienne*, 1987, 20, n° 9, p. 281: «À sa naissance, nous avons accueilli Christian dans l'amour et la joie. Nous croyons et nous savons que par la nouvelle naissance qu'est le baptême, notre Père accueille son enfant dans l'amour et la joie; il le rend enfant de Dieu. Depuis sa naissance, Christian fait partie de notre famille. Nous croyons et nous savons que par le baptême, il entre dans la famille trinitaire, la famille du Dieu Père, Fils et Esprit; il entre aussi dans la famille de l'Église. Désormais, il a un Père des cieux, un grand frère, Jésus, un ami, l'Esprit Saint, une mère, Marie, et une multitude de frères et de sœurs, qui ont aussi reçu le baptême, donnant à l'Église un air de famille».

12. A. NAUD, *Le Magistère incertain*. Montréal, Fides, 1988, 272 p.

modèle de famille véhicule les grands symboles qui décrivent les relations de l'être humain avec Dieu. C'est à ce modèle de famille que vont spontanément les expressions suivantes: «Église domestique» «analogie et icône de la Trinité», «famille de Dieu», «symbole de l'amour du Christ pour l'Église»¹³. Signalons que les familles monoparentales et reconstituées peuvent aussi symboliser ces mêmes réalités à des degrés différents. Ces familles sont aussi des lieux de relations fécondes qui favorisent l'épanouissement de leurs membres¹⁴.

Par le sacrement de mariage, les époux chrétiens ne sont pas seulement témoins d'un amour humain, mais ils sont le signe, en y participant, du mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*Ep*, 5, 21-33), *Lumen Gentium* 11¹⁵. L'amour humain est assumé dans l'amour divin de telle façon que toute la vie du couple, et de la famille, est participation au mystère d'un Dieu Trinité. Parce que «homme et femme il les créa» (*Gn* 1, 27), la vie conjugale et familiale est orientée à une vie de sainteté, «à l'image et à la ressemblance de Dieu» (*Gn* 1, 26).

-
13. Quelques auteurs ont réfléchi sur la richesse théologique de ces expressions. P. EVDOKIMOV, «Ecclesia domestica». *L'Anneau d'or*. 1962, 107, 353-362; T. POTVIN, «La famille. Église domestique». *Prêtre et Pasteur*, 1980, 83, 311-332; A. PEELMAN, «La famille comme réalité ecclésiale». *Église et Théologie*, 1981, 12, 95-114; N. PROVENCHER, «Vers une théologie de la famille: l'Église domestique». *Église et théologie*, 1981, 12, 9-34; L. GENDRON, «Le foyer chrétien: une église véritable?». *Communio*, 1986, XI, 6, 65-83; A. SICARI, «Des symboles familiaux». *Communio*, 1986, XI, 6, 35-52.
14. Voir L. BARONI, «Des familles monoparentales assistées: vers une libération chrétienne effective». *Communauté chrétienne*, 1984, 138, 528-538. M. PROULX, «Une comparaison entre deux types de structure familiale comme milieu de socialisation». *Sciences pastorales*, 1986, 5, 5-18. A. BEAUCHAMP, *Mères célibataires au contact des Sœurs de Miséricorde*. Montréal, Bellarmin, 1988, 93 p.
15. André GUINDON analyse ce texte dans un article où il examine quatre catégories de fécondité sexuelle: la conjugale, la parentale, la filiale et la fraternelle. «Fécondité sexuelle dans les relations familiales». *Église et Théologie*, 1981, 12, pp. 147-148: «Décantée d'une spiritualité calquée sur une ascèse monacale de «fuite du monde sensible», la spiritualité conjugale peut enfin reconnaître que les relations sensuellement tendres forment le verbe de l'amour fécond entre les conjoints, que le coït est pour le couple l'expression privilégiée de la renaissance de leur moi intime et l'acte qui consomme leur aveu intégral et leur reconnaissance mutuelle tout au long d'un processus de guérison et de développement d'un nous familial».

Cette vie de sainteté ouvre la famille chrétienne à la vie dans toutes ses dimensions, soit physique, sociale, psychologique et spirituelle. La famille est le lieu par excellence de la transmission de la vie. Les conjoints sont ministres de la vie, c'est bien là leur ministère profond en tant que laïques. Cette vie de l'amour des conjoints est d'abord exprimée par le don de leurs personnes. Car, la première fécondité est d'épanouir l'autre, de le faire exister en plénitude, de vouloir son bonheur. Vie physique en étant des procréateurs et procréatrices, en participant à l'acte créateur de Dieu. Vie qui s'ouvre sur l'enfant et ses droits dès la conception. L'enfant est une personne. Il a une valeur en soi. Il est voulu pour lui-même. Vie spirituelle qui passe par l'éducation, l'accueil des autres, le service au monde, l'adoption. Ces fécondités permettent aux familles d'exister en plénitude. Elles leur ouvrent un avenir plein de promesses où l'amour donne du sens à la vie. Les différents types de familles chrétiennes sont, idéalement, les premières écoles de vie et d'amour.

L'amour humain qui se vit dans la famille prend sa source en «Dieu qui est Amour» (1 Jn 4, 8). Il part de la personne non pour y retourner, mais pour retrouver l'image de Dieu au cœur des expériences de croissance familiale. Rien n'est plus réel, rien n'est plus concret, rien n'est plus efficace que cet amour qui jaillit du mystère du Père, du Fils et de l'Esprit. Nous venons de la Trinité et nous y allons. Ici, la vision théologique dépasse la réalité sociologique et psychologique. C'est une vision de foi qui demande un second regard.

C. Église et famille

L'Église préconise toujours, dans son discours officiel, le modèle de la famille père-mère-enfant/s, ne dissociant pas mariage et famille. Ce discours, bien synthétisé par Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Familiaris consortio*¹⁶, est mis de l'avant par des groupes d'inspiration chrétienne exerçant leur action au

16. JEAN-PAUL II, *La famille*. (Vie chrétienne 18), Montréal. Paulines, 1982, 180 p.

Québec¹⁷. Il n'en demeure pas moins qu'un écart se creuse de plus en plus entre l'enseignement officiel de l'Église sur la famille et le vécu des chrétiens et chrétiennes eux-mêmes qui veulent de moins en moins qu'un certain type d'Église leur dise comment se comporter, dans la chambre à coucher, par exemple.

La famille, qui est chrétienne, incarne les valeurs évangéliques dans les réalités du monde réel. C'est là sa spécificité. À la lumière de l'Évangile de Jésus Christ, elle jette un regard de foi sur les événements du monde, essayant d'y discerner les «signes des temps», ces événements qui révèlent la présence et le plan de Dieu dans le monde, ainsi que de sa lutte contre les puissances du mal¹⁸. Savoir lire le sens profond des événements du monde, (désarmement nucléaire, terrorisme, écologie, féminisme, jeux olympiques, etc), y découvrir les aspirations humaines (aimé et être aimé, liberté, survie, solidarité, etc), et s'engager pour la libération du monde, à la suite de Jésus, c'est exercer la mission prophétique propre à

17. EN COLLABORATION, *La famille québécoise: une institution en mutation?* (Recherches et études sur la famille 1), Montréal, Fides, 1985, 222 p. Les auteures analysent les discours et les pratiques de quatre groupes intervenant auprès des couples et des familles: Renouement conjugal, Rendez-vous, le Service d'orientation des foyers, le mouvement Couple et famille. Anita Caron arrive à la conclusion suivante: «tout en participant au processus d'émergence d'un modèle de conjugalité axé sur le privé et la vie affective, les groupes dont nous avons analysé les discours et les pratiques contribuent en même temps à maintenir le modèle d'un couple chrétien fidèle à ses engagements assurant ainsi la survie, dans une société sécularisée et désacralisée, de valeurs évangéliques qui, selon la logique implicite et explicite de ces discours et de ces pratiques, ne sauraient être mises en question» (p. 198).

Il serait intéressant qu'une équipe analyse aussi les discours et les pratiques de groupes chrétiens intervenant auprès des familles monoparentales et reconstituées. Je pense aux groupes suivants: Solitude Myriam, Reflets et Lumière, les Équipes DI-RE.

18. Cf. *Gaudium et Spes* 4: «L'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter, à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique».

chaque baptisé et à chaque famille¹⁹. Mais la famille ne peut pas trouver dans l'Évangile et dans le Magistère des réponses et des recettes toutes faites à ses questions. Elle y trouve cependant un idéal, une inspiration, une Présence qui invitent à aller plus loin et qui peuvent influencer sa manière d'être au monde, tout en modifiant son style de vie.

La famille chrétienne est semblable aux autres familles en même temps qu'elle est différente. Elle va de foi en foi, c'est-à-dire de foi en soi et de foi en l'autre, sans négliger la foi en Dieu. Par sa vocation spécifique, la famille chrétienne «dans» le monde oriente celui-ci «vers» Dieu. Semblable à l'Église, elle est appelée à faire l'histoire autrement, en se tournant vers l'autre, vers l'Autre. Semblable au Christ, elle «est» pour les autres. Avec elle, par elle et en elle, le monde devient «nouvelle créature» dans le Christ (2 Co 5, 17).

La famille chrétienne, communauté-signe de libération pour le monde, est un élément constitutif d'une Église-communion plus qu'un objet de la tâche pastorale d'une Église-institution²⁰. Est-ce

-
19. Il est dommage que Jean-Paul II, dans *Familiaris consortio*, ne développe pas cette perspective de la famille qui lit prophétiquement les signes des temps quand il met en lumière la référence triple de la famille à Jésus Christ, Prophète, Prêtre et Roi (n^{os} 50 à 64). Il présente la famille chrétienne comme une communauté qui croit et qui évangélise (prophète), comme une communauté en dialogue avec Dieu (prêtre) et comme une communauté au service de l'homme (roi). Il souligne que la famille chrétienne édifie le Royaume dans l'histoire à travers les réalités quotidiennes par l'amour conjugal et familial. C'est dans cet amour «vécu dans sa richesse extraordinaire de valeurs et avec ses exigences de totalité, d'unicité, de fidélité et de fécondité — que s'exprime et se réalise la participation de la famille chrétienne à la mission prophétique, sacerdotale et royale de Jésus Christ et de son Église» (n^o50).
20. A. PEELMAN, «La famille comme réalité ecclésiale», pp. 102-103: «Le destin de l'Église semble à tel point déterminé par la famille que les transformations radicales subies par celle-ci conditionnent directement la survie et le développement du projet ecclésial de Jésus Christ dans notre société moderne. Ceci a été remarqué sans doute par ceux et celles qui sont directement impliqués dans l'éducation de la foi et qui doivent faire face à la question du rôle réciproque de la famille et des institutions ecclésiales (paroisse, école, etc.) dans ce secteur important de la vie chrétienne. Mais l'éducation de la foi ne forme qu'un aspect de l'Église. Si la famille est donc si importante pour sa survie, comment expliquer son absence dans les études proprement ecclésiologiques. Peut-on penser que l'évolution post-conciliaire de l'Église nous aidera à développer une meilleure perception de la place de la famille dans la formation et la croissance des communautés chrétiennes».

dans ce sens que l'entend Jean-Paul II lorsqu'il dit que «l'avenir de l'évangélisation dépend en grande partie de l'Église domestique», et que «l'avenir de l'humanité passe par la famille»? ²¹

III - LA FAMILLE CHRÉTIENNE: UN LIEU D'ÉVANGÉLISATION

La famille chrétienne n'est pas seulement une communauté de croissance, elle est aussi une communauté de foi, en lien avec l'école et la paroisse. À sa façon, elle manifeste dans le monde le mystère d'un Dieu qui est relation d'amour. La famille chrétienne, en tant qu'«Église domestique», est, selon Paul VI, dans son exhortation *Evangelii nuntiandi*, «un espace où l'Évangile est transmis et d'où l'Évangile rayonne» ²². Lieu théologique, la famille éduque à la foi, elle est un agent d'évangélisation pour elle-même et pour le monde. Mais comment la famille chrétienne du Québec forme-t-elle ses membres à la foi? Il est difficile de répondre à cette question tant chaque famille est différente, et tant est différente la façon de vivre et d'exprimer sa foi ²³.

A. Liens entre la famille, l'école et la paroisse

Fernand Porter a historiquement fixé l'influence de la famille chrétienne dans le maintien du catholicisme canadien ²⁴. Le foyer canadien était d'essence religieuse et sacrée. Il incombait aux parents de transmettre à leurs enfants le dépôt de la foi chrétienne. Dès 1950, Gonzalve Poulin remarque que «la famille comme institution religieuse est en déclin au Canada français. Le nombre des enfants qui reçoivent une instruction religieuse à la maison diminue rapidement si l'on en croit les révélations des instituteurs du cours

21. JEAN PAUL II, *La famille*. p. 101, 169.

22. PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*. (L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1977, p. 77.

23. Sur cette question, consulter les cinq dossiers sur *La parentalité responsable: croissance de la foi dans et par la famille*. Ottawa, C.E.C.C., 1983.

24. F. PORTER. *L'institution catéchistique au Canada; deux siècles de formation religieuse 1633-1833*, Montréal, Les Éditions Franciscaines, 1949, 332 p.

primaire²⁵. Comme quoi les problèmes d'aujourd'hui ne sont pas aussi récents qu'on le croirait.

Le concile Vatican II arriva alors qu'une Révolution tranquille travaillait le Québec. L'émergence d'une culture pluraliste et profane fit en sorte que l'Église du Québec ne fut plus qu'une voix parmi les autres. Peu de sociétés ont connu une telle sécularisation en un aussi court laps de temps. La famille et l'école, ces deux relais majeurs de la transmission de la foi au Québec, furent les institutions les plus touchées. Une nouvelle catéchèse remplaça le *Petit catéchisme*. La nouvelle formation de la foi à l'école reflétait les défis de l'Église du Québec: une approche existentielle de la foi en partant d'abord de l'expérience humaine, une intégration de la culture et de la foi, un passage d'une Église-modèle à une Église-témoin. Cette catéchèse dérouta plusieurs parents qui ne retrouvaient pas la foi de leurs pères et de leurs mères. Un malaise s'installa²⁶.

Progressivement, une plus grande collaboration s'élabore entre familles, écoles et paroisses. L'initiation aux sacrements d'eucharistie et de pénitence passent désormais par ces canaux de la foi que sont les familles et les paroisses. On tente de rejoindre la vie réelle des parents par le biais des enfants. Ce sont les chrétiens, pères et mères de famille, qui acceptent de faire des choix pour eux-mêmes et pour leurs enfants. C'est un défi et un risque pour eux. Mais n'est-ce pas cela l'aventure de la foi chrétienne? Et ce sont souvent les enfants de cette catéchèse qui interpellent leurs parents, leur communiquant un «Évangile profondément vécu» qu'ils ne connaissaient pas de cette manière.

25. G. POULIN, *Problèmes de la famille canadienne-française*. (Culture populaire 3), Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1952, p. 68.

26. P. TREMBLAY, «Le devenir de la Parole en ce pays», dans *Situation et avenir du catholicisme québécois. Entre le temple et l'exil*. (À hauteur d'homme), Montréal, Leméac, 1982, p. 52: «Dans la plupart des foyers, la foi est devenue silencieuse. «Nous n'en parlons jamais», reconnaissent beaucoup de parents qui se disent par ailleurs des croyants convaincus. «Nous n'osons plus... Nous ne savons plus... Nous n'avons plus les mots... Tout est tellement changé... «La famille est entrée dans l'ère du silence sur la foi. Un silence qui s'étend et s'épaissit comme un mauvais brouillard. Il provient de causes profondes. «Nous ne sommes plus sûrs de rien», avouent bien des adultes, comme si la foi leur échappait. «C'est comme si on n'avait plus rien à dire». Plus grave encore: «Cela ne nous dit plus grand-chose».

Au sein donc d'une famille consciente de cette mission, tous les membres de la famille évangélisent et sont évangélisés. Les parents non seulement communiquent aux enfants l'Évangile mais peuvent recevoir d'eux ce même Évangile profondément vécu. Et une telle famille se fait évangélistrice de beaucoup d'autres familles et du milieu dans lequel elle s'insère²⁷.

C'est là un exemple que la notion conciliaire de «Peuple de Dieu» commence à entrer dans les mœurs d'une Église pyramidale. L'Église ne peut renaître qu'à partir de la base, en l'occurrence la famille chrétienne. Une Église de baptisés responsables, tout entière ministérielle et missionnaire, composée de communautés de croyants qui s'efforcent de vivre l'Évangile dans le monde, étant des signes de libération pour ce monde²⁸.

La formation de la foi en milieu familial ne désigne pas ici un ensemble de cours visant l'acquisition de connaissances. Elle désigne plutôt un ensemble de situations qui favorisent l'intégration de la foi. Elle vise plus un savoir-être, c'est-à-dire un changement d'attitudes, qu'un savoir-faire. Si l'école confessionnelle permet une connaissance de la Bible, de la vie de Jésus, des sacrements, de la liturgie, c'est au foyer que l'on apprend surtout à lire la Bible, à pratiquer ce que Jésus nous demande (aimer et servir celui qui est affamé, assoiffé, étranger, nu, malade et prisonnier (*Mt* 25, 31-46), que l'on apprend à pardonner et à prier. L'école peut bien dire que c'est important d'aller à l'Eucharistie le dimanche, mais c'est aux parents d'y aller avec leurs enfants. Il faut aussi que la communauté paroissiale soit adaptée aux jeunes (liturgie pour enfants), accueillante aux adolescents (petite équipe où chacun se sent reconnu). C'est un défi constant qui ne se vit qu'à force d'amour et d'espérance²⁹.

27. PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*, p. 77.

28. Cf. Les Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie 1986, *Le laïc: les limites d'un système*. (Héritage et Projet 36), Montréal, Fides, 1987, 383 p.; R. PARENT, *Une Église de baptisés*. (Brèches théologiques 1), Montréal, Paulines, 1987; J. GAUTHIER, «L'Église-communion et les laïcs». *L'Église canadienne*, 1988, 13, 389-394.

29. J. RACINE, «La famille et le devenir de la foi». dans *Situation et avenir du catholicisme québécois. Entre le temple et l'exil*, p. 87: «Les familles chrétiennes, dans la diversité même des situations qu'elles connaissent, demeurent des laboratoires premiers de pratique évangélique et d'éveil au spirituel, des lieux d'apprentissage à la vie du disciple de Jésus. L'avenir de l'Église

La famille, l'école et la paroisse sont des espaces «institués» d'une transmission vivante de la foi, autres que les médias, par exemple. Ils sont les canaux «normaux» pour une croissance humaine et spirituelle. Ce sont des lieux qui font mémoire d'une Parole, qui initient à la relation avec une Personne vivante. Brièvement, on pourrait dire que l'école transmet un savoir (l'ordre de la connaissance), la famille un savoir-être en chrétien (l'ordre du désir), la paroisse ou les mouvements chrétiens un savoir-vivre en chrétien (l'ordre de l'engagement).

La famille chrétienne est souvent le premier lieu de la transmission et de la formation de la foi, du premier éveil aux valeurs morales et spirituelles. Cette intelligence de la foi vient du vécu familial et non pas de données abstraites. La famille n'enseigne pas la foi, elle forme, éduque des croyants et des croyantes. Ce n'est pas une école, mais un milieu de vie. Elle se distingue moins par ce qu'elle fait que par l'esprit dans lequel elle le fait³⁰.

B. La famille: source de foi et d'incroyance

Le poète Patrice de La Tour du Pin, père de quatre enfants, s'émerveille de l'acte de foi dans sa *Lettre à des confidents à propos de liturgie du Jeu de l'homme devant Dieu*.

québécoise se joue en partie au cœur de la cellule familiale. Il importe cependant de ne pas exiger de celle-ci ce qu'elle ne peut offrir (enseignement catéchétique systématique, respect des normes édictées), mais de l'encourager et de la soutenir dans ce qu'elle peut réaliser mieux que toute autre instance (éveil et croissance spirituels, expérience de communion et de responsabilité, mentalité évangélique)».

30. N. PROVENCHER, «Vers une théologie de la famille: l'Église domestique», pp. 25-26: «Le foyer chrétien transmet les valeurs évangéliques par une sorte d'imprégnation sereine. Par une manière vitale et intime d'apprécier les personnes et les choses, le milieu familial façonne la conscience dans ses zones les plus profondes et il donne une manière d'être et de réagir. Le respect de l'autre, le sens de la transcendance, le dévouement, la fidélité, le courage dans l'épreuve se transmettent à l'enfant et se développent chez lui par le contact confiant avec des personnes qui vivent profondément ces réalités. La famille, bien insérée dans la tradition chrétienne, permet à l'enfant une assimilation vitale du christianisme. L'enseignement, la catéchèse, la prédication permettent de formuler l'expérience chrétienne, mais sans elle toute forme d'enseignement court le risque d'être abstraite».

Et quelque chose est encore plus merveilleux: la foi elle-même. Elle se détache plus que jamais comme un prodige de Dieu. Croire est vraiment incroyable! Et toutes les poétiques du monde devront confesser leur impuissance devant cet acte; si elles passent outre, elles deviendront ces éminences que la foi abaissera. C'est une grâce incontrôlable dans sa descente, et manifestant en remontant en elle-même l'action de grâce: elle tend mon petit univers vers l'énergie venant de Dieu³¹.

Peut-on définir la foi? Dans quelle foi la famille forme-t-elle des croyants? Ces questions si simples sont peu banales. La famille peut être, selon le titre d'un colloque organisé par *Le Service Incroyance et Foi*, «source de foi et d'incroyance³². Elle est source de foi si les parents éduquent l'esprit critique de leurs enfants, s'ils mettent le primat sur la fidélité à soi, à autrui et aux valeurs³³. En permettant que chaque enfant puisse cheminer librement sur la voie de l'autonomie et des valeurs collectives, les parents réalisent concrètement la cohérence entre «l'être-évangélique et l'être familial³⁴.

La famille chrétienne est source de foi, si la foi est présentée comme une quête de sens, un cheminement de toute une vie, un projet à bâtir, un choix libre, une rencontre intérieure avec le Christ, objet formel de la foi chrétienne. C'est une foi qui cherche, qui questionne, qui interprète, qui célèbre, qui engage, à l'exemple

31. P. de LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III*. Paris, Gallimard, 1983, p. 230.

32. Les actes de ce colloque interdisciplinaire furent publiés dans la revue *Nouveau Dialogue* aux n^{os} 41 (3-15), 42 (3-13), 43 (3-13).

33. J. GAUTHIER, «Le risque de la fidélité». *L'Église Canadienne*, 1988, vol 21, n^o 18, p. 556: «La fidélité à soi ou à autrui se vit par rapport au temps et à l'histoire. C'est une création à faire, un projet à inventer. On ne naît pas fidèle, on le devient».

34. A. PILON-QUIVIGER, «Les ambiguïtés de la condition familiale et l'Évangile». *Nouveau Dialogue*, 1981, 42, p. 6: «Être source de foi, comme l'indique le titre de ce colloque, cela veut dire inspirer aux enfants les mêmes attitudes humanisantes que celles qui sont véhiculées par la manière-d'être-dans-le-monde de Jésus. Et, à rebours, se laisser inspirer par les forces typiques de l'enfance qui parlent d'humanisation. On ne peut être source de foi simplement par le discours. Ni en famille ni en Église. La foi est un vécu de justice, une recherche d'intériorité et une relation à l'Autre envers qui il ne s'agit pas de se fusionner, mais en face de qui nous sommes appelés à nous mettre debout».

de la pratique de Jésus dans l'Évangile³⁵. Elle s'épanouit à l'intérieur même de la dynamique familiale où se déploient les expériences et les interpellations les plus fondamentales de toute vie humaine.

La foi est une réalité complexe, même chez les gens simples. On ne peut la réduire à un don de Dieu arbitraire et extrinsèque, ni à un pur assentiment de l'esprit qui permettrait d'être sauvé, ni à une soumission aveugle, sans rationalité critique, ni à une simple confiance sans affirmation concernant la réalité, ni à une quête de sens qui se limiterait à une philosophie de la vie, ni à une expérience spirituelle absolument ineffable dont aucun concile ni aucune théologie ne saurait parler en vérité. En termes positifs, on doit dire que la foi chrétienne est une action de l'Esprit Saint qui dépasse mais inclut également des opérations humaines d'ordre intellectuel, affectif et volitif. C'est une rencontre de Dieu qui va au-delà du langage, mais qui peut être située en des mots précis par rapport au reste du vécu humain et à l'ensemble du réel³⁶.

La famille chrétienne peut être source d'incroyance si elle présente la foi chrétienne comme une obéissance légaliste, comme

-
35. L'épisode des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35), entre autres, dévoile une pédagogie de Jésus en cinq étapes: présence, accompagnement, interprétation, célébration et envoi. Cette pédagogie peut être révélatrice pour les membres de la famille chrétienne, appelés à s'évangéliser mutuellement, et pour qui le service et le témoignage importent plus que l'enseignement. La famille, en ce sens, est un laboratoire de pratique évangélique: Cf. «La pédagogie pastorale», dans *Voies et impasses*, n° 5, Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 1980, 23-29; G. CHAPUT, «La famille, un atelier de pratique de Dieu». *Église Canadienne*, 1982, 15, 13, 401-404; L. ROCHON et J. MC CARTHY, «Famille, agent d'évangélisation», dans *Pour une famille chrétienne responsable* (La parentalité responsable), Ottawa, C.E.C.C., 1983, p. 27.
36. Louis ROY, *La foi en quête de cohérence*. Montréal, Bellarmin, 1988, p. 56. L'auteur illustre la foi comme un arbre qui représente le sujet humain en croissance. Dix aspects de la vie selon l'Évangile s'articulent pour former l'arbre de la foi. D'abord, le terreau qui est la recherche (aspirations et quête de sens), puis les racines qui sont les expériences de transcendance (ce qui nous dépasse) et les découvertes de sens global (un sens à la vie est possible). Le tronc est formé de trois conversions: la conversion religieuse (relation avec Dieu et pratique religieuse), la conversion psycho-morale (évangéliser nos relations horizontales), la conversion de l'intelligence (interprétation chrétienne de la vie). La sève de l'arbre est la prière. Les branches sont les trois dernières dimensions qui concernent l'expression de nos relations aux autres et au monde: la fraternité ecclésiale (solidarité avec tous), le service (favoriser la vie de tous) et la communication (dialogue, témoignage et évangélisation).

un héritage reçu des parents, sans tenir compte de l'époque et de la culture. On transmet alors des schémas intellectuels et culturels. La famille est source d'incroyance quand elle montre un Évangile bien loin de l'expérience concrète des enfants, quand elle ne part pas du vécu de l'autre, quand elle ne questionne pas ce vécu avec l'enfant, l'adolescent ou l'adulte, quand elle ne célèbre pas ce vécu à la lumière du Christ ressuscité, quand elle n'est pas engagée au mieux-être de la collectivité, quand elle ne témoigne pas par des œuvres de justice et d'amour. C'est une foi qui ne risque rien, qui n'humanise pas, une foi tranquille qui endort, une foi morte: «Toi, tu as la foi, et moi, j'ai les œuvres? Montre-moi ta foi sans les œuvres; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi» (*Jc* 2, 18).

La foi chrétienne est un don de Dieu et un risque de notre part. Ce risque est un oui de la personne aux avances de l'amour de Dieu et il se traduit par un libre mouvement de donation de tout l'être à Dieu, dans un élan d'amour et de confiance. Cette obéissance de la foi suppose une certaine maturité et une autonomie face à la vie. Mais chaque âge a sa grâce. Dans ce domaine où interviennent la liberté de l'homme et la liberté de Dieu, au cœur d'une histoire personnelle qui se continue, il faut se garder de généraliser et de trop systématiser³⁷.

Selon saint Jean, croire, pour un chrétien, c'est reconnaître le Don du Père et lui dire oui. Croire, c'est se fier, selon la belle

37. Dans «Les messages inconscients de non-croyance des parents à leurs enfants». *Nouveau Dialogue*, 1981, 41, Léopold de REYES montre que les enfants esquissent tôt dans l'enfance leur scénario psycho-religieux de vie: «une vie entière avec Dieu, loin de Dieu, sans Dieu, et contre Dieu. Leurs comportements et leurs attitudes inconscientes ultérieures ne font que renforcer leur scénario psycho-religieux» (p. 14). Mais Dieu est libre de ses dons et lui seul peut convertir la personne à un autre scénario que celui de son enfance.

W. BERGER et J. VAN DER LAUS, «Étapes et durée de la maturation de l'acte humain et de l'acte de foi», *Concilium*, 1979, 142, p. 57, font allusion à certaines études de W. GRUEHN qui montrent que le simple fait pour la mère de prier auprès de son enfant, puis avec lui, a de fortes répercussions sur ce dernier. La psychologie nous a d'ailleurs montré que telle ou telle image que se fait la personne de Dieu est en étroite relation avec l'image qu'elle se fait de ses parents. Cf: André, GODIN, *Le Dieu des parents et le Dieu des enfants*. Bruxelles, Casterman, 1963. *Id.* *Psychologie des expériences religieuses*. Paris, Le Centurion, 1981.

traduction de Jean Grosjean³⁸: «Te fies-tu au Fils de l'homme? L'autre a répondu: Et qui est-ce, Seigneur, pour que je me fie à lui? Jésus lui a dit: Tu vois, c'est lui qui te parle. Il a dit: Je me fie, Seigneur» (*Jn 9, 35-38*). Ainsi, ne pas croire, c'est se méfier: «Puis il a dit à Thomas: Avance ton doigt ici, voici mes mains. Avance ta main, mets-la à mon flanc. Et ne te méfie plus, fie-toi» (*Jn 20, 27*).

La foi chrétienne ne se réduit pas seulement à une croyance, à un objet d'étude, à une vérité objective; elle est une attraction qui fait croire en l'amour du Père, un savoir qui fait espérer la présence du Fils Ressuscité, une force qui unifie notre vie à celle de l'Esprit Saint. L'acte de foi est une action de l'Esprit révélant le Père et le Fils.

La foi est aussi un chemin et une rencontre, un appel et une fête, un témoignage et une vie. À la porte de chaque foyer chrétien on devrait écrire sur une bannière ce proverbe portugais que Claudel avait mis en épigraphe du *Soulier de satin*: «Dieu écrit droit avec des lignes courbes». Chaque membre d'une famille emprunte un itinéraire plus ou moins sinueux pour accéder à la foi au Dieu-fait-chemin-pour-nous, «qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (*1 Tm 2, 4*). Chacun entend différemment l'appel de celui qui est «le chemin, la vérité et la vie» (*Jn 14, 6*). Mais cet appel peut passer par la famille.

Le Dieu de Jésus, par son Esprit Saint, parle à travers les cœurs, les esprits, les corps des membres de chaque famille. Sa rencontre avec eux passe à travers leurs aspirations, leurs questionnements, leurs sentiments. Le Christ a besoin de tout ce qui est humain en l'homme et en la femme pour communiquer son être divin, sa grâce, et inviter à la fête du Royaume.

La foi chrétienne vécue en famille est une vie. Elle naît d'un témoignage et porte au témoignage. Cette foi n'est ni du savoir ni du devoir; elle est découverte, reconnaissance, conversion. Elle se communique en tenant compte des conditions nouvelles des familles d'aujourd'hui; ce n'est pas une simple transmission de la foi de

38. J. GROSJEAN, *L'Évangile selon Jean*. Paris, Gallimard, 1988, pp. 20, 46, 81. L'écrivain, sans s'écarter de la structure du texte de l'Évangile de Jean, lui donne par cette traduction une grande qualité littéraire. En le faisant parler en français, l'Évangile trouve ici un naturel qu'il n'avait pas dans les autres traductions.

nos pères³⁹. Comment la famille peut-elle présenter cette foi et témoigner de l'espérance en la Bonne Nouvelle du Ressuscité? En étant pleinement un lieu d'évangélisation.

C. L'expérience et le témoignage de la foi

L'enfant est un être de désir en quête de valeurs et de sens. Créé par Dieu pour Le chercher et L'aimer, toute découverte religieuse s'effectue en Lui. En étant attentif à son expérience de vie, aux événements de sa vie, il pourra discerner des appels de Dieu. Il ne peut pas tout comprendre et tout vivre en même temps. Il marche à son rythme dans une expérience souvent différente de la nôtre. On n'est pas tous rendu à la même place, d'où la patience envers les lenteurs de certains membres de la famille. Le respect du cheminement de foi de chacun est primordial, puisque Dieu en fait autant. L'expérience de foi est une expérience libre qui demande un risque.

La question de la transmission ou de l'éducation de la foi en milieu familial nous renvoie à nous-mêmes⁴⁰. L'annonce de la foi dans la famille est une question d'atmosphères et d'expériences. Il y a transmission de la foi si les parents sont des témoins de la foi. C'est une question de vécu. Parler de l'amour et du pardon alors que le non-dit montre le contraire, les enfants s'en rendent compte tout de suite. La famille est lieu d'évangélisation par l'exemple. La foi chrétienne en famille s'exprime à travers des paroles et des gestes quotidiens, des moments d'écoute et de présence. Les enfants jugent la qualité de la foi à travers l'amour que les parents se manifestent et leur manifestent.

La famille transmet un désir plus que tout autre chose. En reconnaissant devant l'enfant que nous avons eu tort, on l'ouvre au pardon. En lui disant que nous sommes imparfaits, on l'invite

39. Cf. Georges DUPERRAY, «La communication de la foi dans la vie familiale». *Lumière et vie*, 1977, 126, 56-71.

40. Benedicte DUBOIS, «Transmettre la foi: défi et combat spirituel». *Alliance*, 1985, 42, p. 18: «Que transmettons-nous? Que voulons-nous transmettre? L'intuition évangélique ou autre chose? De quel Dieu nos familles sont-elles révélatrices? D'un Dieu de puissance et de savoir, d'un Dieu remède à nos malaises ou à nos états d'âme, ou du Dieu d'Amour? Que révèlent à ce sujet les formules de nos prières? La question de la transmission de foi nous renvoie à nous-mêmes».

à l'humilité. En priant devant lui et avec lui, l'appel à l'intériorité lui est lancé. En s'expliquant avec l'enfant, on l'apprend à s'ouvrir. En voulant vivre l'amour entre nous, on témoigne du désir d'amour. En aimant l'enfant et l'adolescent pour ce qu'ils sont, on les prépare à l'autonomie et à l'estime de soi. En transmettant ce qui nous fait vivre, on prépare l'enfant à trouver ce qui le fait vivre. C'est une question d'amour et en ce sens, *l'amour seul est digne de foi*⁴¹.

Pour bien transmettre la foi, il doit exister un climat de confiance entre les membres de la famille. Les enfants doivent se sentir importants et reconnus dans ce qu'ils disent et vivent. Les parents doivent favoriser une expérience de la foi et non seulement une transmission, poser les bonnes questions et savoir décrypter les silences des jeunes, permettre des rencontres avec des témoins de la foi et enraciner le vécu dans la foi, réaliser par des faits et des gestes la libération que procure cette foi qui donne à voir, qui noue des liens, qui accueille la vie, qui crée l'absence, qui maintient la distance, qui invite au silence, qui creuse le désir⁴².

Même sans discours, les parents transmettent sans cesse, parce que leurs enfants les voient vivre. Mais il faut tout de même un dit à un moment donné. La foi n'est pas statique. Elle réfléchit sur elle-même, elle demande du sens. La foi est, selon l'expression de saint Anselme, en quête d'intelligence. S'incarnant dans des familles aux cultures différentes, sa dynamique interne la porte à se dire dans des mots précis. C'est tout l'aspect du témoignage, mais toujours à partir de l'expérience humaine, d'où l'urgence de relever des défis de l'éducation de la foi des adultes.

La foi en Jésus Christ, de par son caractère relationnel, est une foi qui se dit, qui se communique. La liturgie familiale demeure

41. H. U. von BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*. (Foi vivante 32), Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 203 p.

42. A. METTAYER, «La foi: besoin ou désir?» *Science et Esprit*, 1980, XXXII, 1, pp. 83-93. L'auteur présente la foi comme un lieu ouvert qui maintient la distance et introduit au silence. Nous y voyons des analogies avec l'art qui surmonte l'apparence, dépasse l'immédiat et saisit la réalité dans ce qu'elle a d'essentiel, de durable. L'art, comme la foi, en tentant de dire l'indicible, aboutit au silence de l'absence, au symbole, ces langages qui nous parlent et font entrer plus avant dans la blessure du mystère. Cf l'excellent essai de Pierre VADEBONCŒUR, *L'absence*. Montréal, Boréal Express, 1985, p. 136: «Tout le silence de ce qui n'arrive pas est contenu comme échantillon de la distance de l'être au cœur des moindres silences mêmes. Qu'est-ce qui n'est pas dit? Ce silence est le vêtement du mystère».

le lieu privilégié où la foi s'exprime. Les passages que vit la famille, ses joies et ses peines, sont autant d'occasions d'y célébrer le grand passage du Christ ressuscité. Ces moments de célébrations familiales sont source d'espérance; ils permettent à la famille de donner un sens religieux aux différents passages de croissance, tout en la préparant aux autres passages. Car, à cause de la dynamique Mort-Résurrection du Christ, les crises et les échecs familiaux deviennent des lieux de croissance. Les liturgies familiales sont vécues comme des moments d'intimité et de vérité où les membres de la famille se donnent le temps d'aimer «comme le Christ nous a aimés»⁴³.

Les enfants sont naturellement ouverts aux liturgies familiales, car ils sont ouverts au langage symbolique. Que de symboles les parents peuvent découvrir pour éveiller leurs enfants à la foi chrétienne! Et les occasions familiales ne manquent pas. Tous les événements de la vie familiale, de l'Église et du monde peuvent être l'occasion de prier à la maison. La prière familiale n'est pas fermée sur elle-même. Elle vit au rythme de quatre grands cycles: le cycle de l'Église, du couple, des enfants et de la famille.

Le cycle liturgique de l'Église se célèbre non seulement à l'église, mais dans les différents modèles familiaux: l'Avent (couronne de l'Avent, crèche), Noël (partage, messe de minuit), le Carême (Mercredi des cendres, don au Tiers-monde, chandelier à sept branches, la Semaine sainte), Pâques (fleurs, œufs de Pâques), etc.

Le cycle du couple chrétien participe d'une façon ou d'une autre à la dynamique de l'incarnation du Christ, à sa mort et à sa résurrection: prières du matin et du soir, travail, moments de joie et de tristesse, la rencontre conjugale, nuits blanches auprès des enfants, anniversaire de mariage, sortie en amoureux, dialogue, etc. Les enfants vivent aussi plusieurs passages qui peuvent être autant de liturgies pour la famille: baptême, premiers pas, mots et jours d'école; première communion, confirmation, profession de foi, anniversaires de naissance et du baptême de chacun, première menstruation de la jeune fille ou première barbe du garçon, etc. Il

43. Voir l'intéressant dossier de la revue *Communautés et liturgies*, 1986, 68, 3, pp. 195-314. Tout ce numéro porte sur les liturgies familiales. On consultera avec intérêt les recherches de Pierre DUFRESNE, *La liturgie familiale*, Montréal, Fides, 1975; *C'est fête chez-nous*. Ottawa, Novalis, 1985.

faut tenir compte du mal de vivre des adolescents, de leur crise d'identité, d'où savoir se taire et révéler l'autre à lui-même en l'écoutant, en l'acceptant tel qu'il est, en ayant confiance en lui, en percevant comme valable et positif son système de valeurs⁴⁴.

Bien que soumis à des contraintes, le cycle de la famille avec son quotidien et ses imprévus, ses rites et ses rythmes, amènent une foule de choses à célébrer, si nous prenons le temps. C'est en prenant le temps pour prier qu'on a du temps pour prier: prières simples avant et après les repas, eucharistie et partage biblique le dimanche, prières au moment du coucher, expériences de pardon, maladie, épreuve, annonce d'une nouvelle importante, déménagement, visite, voyages, camps bibliques ou de vacances; fréquentation de la nature, des monastères ou des lieux de pèlerinages. Le mystère chrétien de la famille se célèbre autour de toutes ces réalités qui inspirent une spiritualité incarnée de la famille⁴⁵.

Les lieux de prières en famille sont variés: autour de la table, au salon, au pied du lit, en voiture. Les formes de prières sont aussi des plus diverses: prières d'adoration, de demande et d'actions de grâces où la foi s'exprime et témoigne de notre radicale dépendance envers le Maître de l'histoire. Tout en laissant de l'espace au silence dans la prière, les enfants seront à l'aise en priant avec leurs corps. La prière est le lieu privilégié du langage corporel: différentes positions du corps, récitatif biblique, la gestuelle de chants, la prière de Jésus, le mime. Le corps parle le langage des sens, de la poésie, de la fête, de la prière, des sentiments, des intuitions, du mystère. Il permet de rencontrer Dieu et de le célébrer avec tout ce que l'on est⁴⁶.

44. Cf. Pauline GOSSELIN, *Évangélisation par la personnalisation*. Montréal, Paulines, 1982, p. 83: «Il s'agit tout simplement de faire ce que Jésus a fait, c'est-à-dire rendre autonome, faire réfléchir, croire en l'autre, en ses capacités, ses valeurs, défendre le petit, le misérable, le pauvre, et cela non seulement par philanthropie, mais bien au nom de Jésus, Christ». Cf. aussi Guy DURAND, *Choisis ta vie. Lettre d'un père à ses adolescents*. Montréal, Libre Expression, 1982, 277 p.

45. Cf. Hélène ARSENAULT et Jean-Marc GAUTHIER, «Prendre le temps de vivre la famille pour qu'elle existe». *Communauté chrétienne*. 1982, 124, 399-407.

46. Cf. Jacques DUBUC, *Le langage corporel dans la liturgie*. Montréal, Fides, 1986, p. 45: «Puisque Dieu nous a faits à son image, donc créateurs, puisqu'Il s'est incarné pour nous manifester sa tendresse et donner un sens à notre vie, puisqu'en Jésus Il est ressuscité avec son corps et qu'Il nous invite à Le suivre sur ce chemin de lumière et de joie, notre langage corporel doit contribuer à révéler ce mystère d'amour».

Ouverte aux affaires du Père et de la cité, la famille chrétienne vit au rythme du mystère pascal; elle est revêtue de l'Homme nouveau «qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité» (*Ep* 4, 24). Pour elle, tout peut devenir prière et évangélisation, expérience et témoignage de la foi. Incarnée dans le réel de la vie, la vie familiale devient une liturgie. Il s'agit de discerner les germes de résurrection enfouies sous les petites morts familiales. Tout peut être occasion de célébration et d'engagement pour la famille croyante qui sait qu'un Dieu Père prend sans cesse les devants en son Fils ressuscité, présent en nous jusqu'à la fin des temps par son Esprit Saint qui nous convie «à devenir eucharistie»⁴⁷.

47. P. de LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie III* p. 296.

*Les voies d'avenir de l'éducation de la foi des adultes**

Marcel Lefebvre

Contexte du projet de recherche

À l'automne 1987, j'ai eu l'occasion d'assumer un travail de recherche pour le compte de l'Office de Catéchèse du Québec: le contrat qui m'était proposé stipulait que je devais préparer, à l'intention des responsables diocésains de l'éducation de la foi des adultes, un certain matériel pour leur rencontre annuelle du début d'octobre et, si possible, suggérer des pistes de travail pour les prochaines années dans ce secteur de l'activité pastorale de l'Église du Québec.

En fait, j'ai cru nécessaire de prendre d'abord connaissance des documents institutionnels retraçant l'histoire des quinze dernières années en éducation de la foi des adultes; j'ai retenu six grands moments de cette histoire: l'expérience de «Chantier» (1972-1984), le colloque sur l'éducation de la foi des adultes (1979), le rapport-choc du Comité des priorités de l'A.E.Q. (1982), les recherches de l'Office de Catéchèse en éducation de la foi des adultes (1981-1985), les rencontres annuelles des responsables diocésains (1982-...) et, finalement, le bilan de la pratique des diocèses (été 1987). Cette recherche a donné lieu à un premier exposé dans le cadre de la rencontre annuelle des responsables diocésains de l'éducation de la foi des adultes à Québec en octobre 1987.

Je ne voulais pas, cependant, en rester à ces constats d'ordre historique et je sentais le besoin de pousser le questionnement sur le plan ecclésiologique et pastoral. Malgré l'abondance et la richesse

des initiatives vécues au fil des ans dans les diocèses, je ne pouvais manquer de noter maintes mentions de doléances, d'insatisfactions, de déceptions liées à la difficulté de la tâche de l'éducation de la foi des adultes; on déplorait le fossé entre foi et vie, la pauvreté des lieux d'apprentissage, la carence d'un milieu communautaire, la préparation inadéquate d'agents et d'accompagnateurs.

J'ai scruté de près trois analyses datant respectivement de 1980, 1982 et 1987. La première émanait de l'Office de Catéchèse du Québec et se voulait une simple synthèse des constantes qui se dégagnaient des opinions écrites ou verbales communiquées par les diocèses lors d'une session en juin 1980; en fait, cette synthèse, élaborée autour de six axes, constituait l'amorce d'une analyse fort pertinente de l'éducation de la foi des adultes à cette époque. La deuxième analyse était l'œuvre du Comité des priorités de l'Assemblée des évêques du Québec; elle formulait un verdict très sévère de nos projets en éducation de la foi des adultes: tendance intra-ecclésiale, faiblesse missionnaire et priorisation de la vie privée. Enfin, la troisième analyse était dégagée du bilan des pratiques diocésaines à travers le Québec; elle laissait désirer la nécessaire clarification de l'objectif même de l'éducation de la foi des adultes en regard de la formation des agents de pastorale; elle redisait l'exigence d'un milieu communautaire et elle évoquait les espoirs soulevés par les ateliers de croissance dans la foi. Les fruits de cette analyse ont été communiqués aux responsables diocésains sous la forme d'un deuxième exposé lors de la rencontre annuelle d'octobre 1987.

Orientation de la démarche prospective

L'esquisse historique et l'analyse ecclésiologico-pastorale étant complétées, tout restait cependant à faire pour envisager les voies d'avenir de l'éducation de la foi des adultes au Québec: c'est la tâche à laquelle je me suis attelé pendant les deux derniers mois de mon contrat. J'ai beaucoup réfléchi avant de décider quelle orientation j'adopterais; car autant il était facile de nommer un certain nombre de faiblesses de notre agir pastoral dans ce secteur particulier, autant il s'avérait difficile de pointer du doigt les facteurs majeurs de notre succès mitigé et de proposer clairement des solutions de rechange.

Pourquoi, par exemple, l'expérience de «Chantier», malgré une popularité indéniable dans plusieurs milieux, a-t-elle si peu réussi à percer dans la grande région montréalaise? Comment permettre à l'intuition évangélique sous-jacente au projet de «Chantier» de trouver éventuellement un meilleur véhicule pour atteindre la plupart des chrétiens? Comment articuler un peu mieux les besoins urgents et immenses de l'Église aussi bien au plan de l'éducation de la foi des adultes qu'au plan de la formation de nouveaux agents de pastorale? Comment dépasser les vœux pieux qu'on ne cesse de répéter sur l'avènement des communautés chrétiennes vivantes? Par où commencer pour combler le fossé qu'on déplore régulièrement entre vie et foi? Comment faciliter le passage entre une Église qui transmet des connaissances religieuses et une communauté chrétienne qui devient un lieu d'apprentissage de la foi? Qu'en est-il de notre pédagogie propre aux adultes ou de notre andragogie religieuse? Comment bâtir une stratégie pastorale qui sache bien conjuguer la réponse aux besoins institutionnels et la présence missionnaire authentique dans la démarche de croissance des personnes? Comment éviter la polarisation excessive sur la vie privée aux dépens d'un engagement social inspiré par le prophétisme évangélique? Comment, après vingt siècles de christianisme et plus de quinze siècles de chrétienté, permettre aux baptisés de notre milieu de redécouvrir la nouveauté et la force contestatrice de l'évangile de Jésus?

Voilà quelques-unes des questions qui se bouscuaient dans ma tête et qui ne facilitaient pas le choix définitif d'une orientation donnée.

Peu à peu, cependant, une hypothèse éventuellement prometteuse a fait surface: l'éducation de la foi des adultes n'a-t-elle pas été pensée et gérée jusqu'ici comme un champ particulier de l'action pastorale de l'Église, alors qu'elle devrait plutôt être considérée comme une espèce de point de convergence de différentes activités? Le plafonnement de nos initiatives en éducation de la foi des adultes ne résulte-t-il pas de leurs perspectives trop restreintes et trop souvent cantonnées au seul registre du savoir religieux ou des connaissances doctrinales ou morales? En conséquence, l'orientation à adopter dans une saine prospective pastorale devrait, me semble-t-il, resituer l'éducation de la foi des adultes dans le cadre très large de la mission de l'Église dans le monde de ce temps. On se doit de rattacher toute prospective pastorale en ce domaine aux options fondamentales de l'Église dans le monde contemporain.

Réalité du phénomène de la sécularisation

Il m'est apparu, en relisant l'histoire de l'éducation de la foi des adultes chez nous au cours des quinze dernières années, que nous avons sous-estimé, au moins dans la pratique, la réalité du phénomène de la sécularisation aussi bien dans la préparation de nos projets pastoraux que dans l'évaluation de leur rendement. Il est clair que nous savons fort bien que nous ne vivons plus dans une société chrétienne homogène comme l'était le Québec des années 1930-1950; mais ce savoir théorique est comme oublié quand nous préparons nos projets pastoraux: nous avons tendance à idéaliser les gens auxquels nous nous adressons et à nous imaginer qu'ils vivent encore dans «notre monde», le monde chrétien, alors qu'ils sont de plus en plus étrangers à nos préoccupations et à nos échelles de valeurs.

Notre réaction se comprend parfaitement à partir de ce que j'appelle l'hypothèse de la sécularisation différenciée que j'explique de la façon suivante: «Alors que le milieu québécois dans son ensemble se sécularise progressivement depuis une trentaine d'années, les décideurs religieux, de leur côté, fortement engagés dans une institution qui se renouvelle grâce au vent du Concile Vatican II, continuent de vivre dans une atmosphère de chrétienté rajeunie. En conséquence, le fossé s'élargit entre, d'une part, le monde réel (le monde séculier) où vivent la plupart des croyants dont la mentalité se transforme et se sécularise et, d'autre part, le micro-milieu du monde religieux engagé avec générosité dans une entreprise de restauration du christianisme. La communication se fait de plus en plus difficile parce qu'on ne parle plus le même langage» (*Les nouveaux défis de l'éducation de la foi des adultes*, p. 48).

Mais il me semble que le phénomène de la sécularisation va encore plus loin dans la mesure où non seulement il soustrait aux chrétiens ordinaires le milieu porteur de leurs habitudes religieuses, mais il diffuse positivement une philosophie de l'existence que l'on peut dire païenne. Des milliers de baptisés acceptent maintenant, sans le moindre sens critique inspiré par l'Évangile, aussi bien des maximes que des manières de vivre que Jésus aurait vertement contestées. On pourrait dire que des baptisés se laissent de plus en plus convertir par les valeurs courantes d'un monde séculier qui contredisent les enseignements de la foi de leur baptême.

J'évoquerais volontiers deux exemples de cette conséquence d'une sécularisation qui va jusqu'à une certaine forme de paganisation ou, si on trouve l'expression trop blessante, de laïcisation de la manière de penser de milliers de catholiques; je traduis ces exemples dans deux maximes que vous avez sûrement entendues comme moi dans la bouche de baptisés: «le temps, c'est de l'argent» et «la souffrance est absolument intolérable». Or, je continue de prétendre que ces deux maximes ne cadrent pas du tout avec l'enseignement de Jésus; l'apôtre Paul, selon la terminologie utilisée dans la *Lettre aux Romains* et dans la *Lettre aux Galates*, aurait dit qu'elles relèvent de *la chair* et non de *l'Esprit*. En effet, le temps est d'abord un matériau où le disciple de Jésus inscrit sa disponibilité au service de ses frères et sœurs; il faut être enlisé dans une société de consommation comme la nôtre pour identifier le temps à l'argent. D'autre part, sans entrer dans une longue discussion théologique sur la place adéquate de la souffrance dans la spiritualité chrétienne, on ne peut que demeurer sceptique en constatant la position qu'adoptent beaucoup de nos contemporains en évacuant complètement le sens même de la mission rédemptrice de Jésus et un des aspects les plus spécifiques de la bonne nouvelle du mystère pascal.

L'itinéraire de Jésus sur notre terre s'est apparemment terminé de manière abrupte par les souffrances de son agonie et de sa mort en croix; c'est du moins ce que pensaient ses contemporains et même ses amis, les marcheurs d'Emmaüs, Cléophas et l'autre (cf. *Luc*, 24,18-24). Pourtant, survient la résurrection de Jésus, un fait qui bouleverse tout et fait apparaître la souffrance et la mort dans une tout autre lumière: «Esprits sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela pour entrer dans sa gloire?» (*Luc*, 24, 25-26). Jésus, par sa vie et ses paroles dont le Père se montre 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, possiblement, un matériau transformable en vie et en résurrection. (*Ibid.*, p. 50).

D'autres graves oublis

Le phénomène de la sécularisation ne constitue pas le seul fait sous-estimé, me semble-t-il, dans la problématique habituelle de l'éducation de la foi des adultes, même s'il apparaît la réalité

la plus massive dont l'oubli est peut-être la cause majeure d'une pastorale en porte-à-faux. J'ai décelé, dans ma recherche, d'autres oublis graves que je me contente ici de souligner, sans en développer l'explication: — la négligence à évoquer, à l'intérieur d'une démarche de croissance dans la foi, l'existence d'authentiques témoins de l'Évangile dont la vie se trouve garante de la capacité de transformation d'une vie par une foi adulte;

— la négligence à exploiter des dynamismes potentiels extraordinaires pour l'ensemble de l'Église des divers mouvements de renouveau qui ont parfois tendance au repliement sur leurs seuls membres;

— l'oubli pratique de l'être humain concret dans ses caractéristiques de soif de liberté, de désirs de changement et d'aspiration à la responsabilité;

— l'oubli pratique de la nature de l'acte de croire qui demeure un choix libre, certes, mais un choix qui s'appuie sur les traces que Dieu laisse de sa présence aussi bien dans la nature que par l'intermédiaire de témoins privilégiés.

Voici comment je concluais cette section de ma recherche:

Il est évident que notre tendance à oublier trop facilement l'appétit de liberté, de changement et de responsabilité des êtres humains risque de comporter des conséquences graves dans l'élaboration de nos programmes et, par la suite, elle nous empêchera d'identifier la cause des échecs de ces programmes. Quant à l'analyse du type d'approche requis pour percevoir la présence de Dieu, elle vient nous redire l'impact considérable de la réalité du monde scientifico-technique sur nos contemporains; oublier ou minimiser cet impact, c'est l'équivalent de continuer à parler pour le seul bénéfice d'un autre monde que le monde réel de nos contemporains. Enfin, il faut accepter de situer l'éducation permanente de la foi dans la mission authentique de l'Église comme sacrement au service du monde. (*Ibid.*, p. 67).

Pistes d'action suggérées: plan tripartite

C'est avec tout ce bagage de faits, d'analyses et de réflexions que je me suis enfin lancé à suggérer des pistes d'action pour l'éducation permanente de la foi des adultes. À tort ou à raison, il m'est apparu qu'on avait privilégié jusqu'ici le volet institutionnel au détriment du volet personnel; de plus, retenant maintes doléances

qui avaient été exprimées relativement à la faiblesse des soutiens communautaires en éducation de la foi des adultes, j'ai inséré un volet intermédiaire entre le volet personnel et le volet institutionnel.

Il me semble que ce plan tripartite non simplement se justifie, mais qu'il suggère une démarche théologiquement et pastoralement mieux indiquée. En effet, l'éducation permanente de la foi répond à un besoin des personnes avant qu'on ne la propose comme une exigence de l'institution; d'où une première piste d'action: *priorité aux personnes*. Ensuite, l'éducation permanente de la foi suppose la communauté d'Église où cette foi peut être partagée; d'où la deuxième piste: *soutien aux relais communautaires*. Enfin, l'éducation permanente de la foi s'inscrit dans la mission de service qu'assume l'Église institutionnelle par rapport au monde pour la préparation du Royaume; d'où la troisième piste d'action: *dimension-service des initiatives institutionnelles*.

Cette démarche s'inscrit admirablement bien dans le type d'approche préconisé par la Constitution dogmatique *Lumen gentium*: ce sont les croyants, les personnes singulières, qui sont l'objet de l'appel au partage de la vie divine; c'est pour le peuple des croyants, participant au sacerdoce commun, que le Christ a établi divers ministères qui tendent au bien de tout le Corps. De plus, cette démarche rejoint la nouvelle sensibilité pastorale de l'Église qui se veut plus attentive à inviter chaque croyant à prendre en charge l'héritage spirituel de son propre baptême et à approfondir les liens du tissu communautaire (*Ibid.*, p. 70).

Première piste d'action: priorité aux personnes

Le premier éventail de suggestions concrètes visera les personnes, c'est-à-dire qu'on pensera à tous les croyants, aussi bien les néophytes que les mal-croyants, aussi bien les pratiquants fervents que les non-pratiquants engagés dans des projets d'ordre caritatif, aussi bien les pratiquants dominicaux assidus que ceux et celles qui ne sont raccrochés à l'institution ecclésiale que par le biais de son implication avec les pauvres. Certains éléments de ces suggestions toucheront indirectement d'autres intervenants; par exemple, ils pourront être associés soit aux groupes, soit aux institutions dont la deuxième et la troisième pistes se préoccuperont plus spécifiquement. Dans le cadre de cette première piste, cependant, l'accent est mis sur les personnes individuelles et sur leur responsabilisation par rapport à toute démarche de croissance dans la foi où on peut souhaiter les voir s'engager (Cf. *Ibid.*, p. 70).

Pourquoi, pourraient demander certains, une telle piste d'action est-elle préconisée? C'est que la disparition du monde chrétien et l'avènement du monde séculier font en sorte que les croyants ne peuvent plus désormais compter sur le soutien d'un milieu porteur homogène comme autrefois pour s'identifier comme disciples de Jésus. Dans le monde qui est le nôtre, la foi des chrétiens est laissée à la merci de leur propre décision personnelle, aussi bien pour son maintien que pour sa croissance.

D'ailleurs, le monde soit-disant chrétien a-t-il constitué un véritable soutien dans le passé? On pourrait en douter en réfléchissant sur une certaine forme de paganisation des chrétiens qui a été évoquée plus haut; cette réalité constitue une certaine preuve de la fragilité d'une foi qui n'est pas suffisamment enracinée dans une décision personnelle, réassumée au fil des situations plus critiques de l'existence. Quand on constate une manière de divorce entre la foi et la vie, n'affirme-t-on pas que la foi de trop nombreux croyants n'a pas été suffisamment assumée par une décision libre, par un acte qui est de l'ordre d'une conversion qui réoriente l'existence?

Il faut remarquer également le nouveau contexte du monde séculier scientifico-technique dans lequel nous sommes plongés; en même temps que l'univers physique semble s'agrandir au-delà de ses limites imaginables, on risque de le rétrécir aux seuls contours de l'empirique et du palpable. Cette situation contemporaine plaide pour l'urgence d'ateliers de croissance dans la foi qui permettront à des personnes qui veulent intégrer leur foi dans leur vie de pouvoir le faire dans le cadre d'un micro-milieu accueillant comme les équipes de croissance.

Pourtant, il n'y a pas que le contexte nouveau qui aurait dû nous orienter vers ces perspectives de responsabilisation des personnes. La nature même de l'être humain (adulte) libre et responsable de la mission libératrice de l'Église dans le monde aurait pu nous orienter dans cette direction de la priorité accordée aux personnes. Voici donc la liste des suggestions qui concrétisent cette première piste d'action (Cf. *Ibid.*, p. 71).

Compte tenu de la priorité accordée aux personnes,

1. que les activités proposées et les méthodes adoptées en éducation de la foi des adultes respectent la soif de liberté authentique et de responsabilité personnelle des hommes et des femmes de notre temps;

2. que les besoins personnels des croyants et leur responsabilisation aient préséance sur les besoins institutionnels;
3. que, en vue de satisfaire des besoins extrêmement diversifiés, on accepte l'éclatement des programmations en éducation de la foi des adultes;
4. que la situation réelle de la mal-croyance suscite des initiatives pastorales de l'ordre de la proposition du kérygme et de l'évangélisation;
5. que l'on soit attentif aussi bien aux tentations de l'homme moderne de réduire le monde réel au seul monde de l'empirique, qu'aux pierres d'attente très réelles chez plusieurs d'une ouverture au dépassement;
6. qu'on favorise la multiplication des possibilités d'accompagnement spirituel individuel et de participation à des ateliers de croissance dans la foi;
7. que le témoignage de personnes qui ont intégré harmonieusement l'Évangile à leur existence quotidienne devienne un élément important pour aider d'autres croyants dans leur démarche de foi;
8. que les croyants, insérés dans un monde séculier qui se paganise, soient invités à examiner la contestation prophétique de Jésus et les exigences que cela comporte par rapport à leur vocation de disciples.

Deuxième piste d'action: soutien aux relais communautaires

La deuxième série de suggestions que je ferai explicitera le rôle vital dans l'Église des groupes, notamment les mouvements et les communautés diverses, en regard de l'éducation de la foi des adultes. Les institutions proprement dites ne seront abordées que dans la troisième série. Alors que certaines suggestions considèrent les groupes comme agents de l'éducation de la foi des adultes, d'autres les situeront plutôt comme bénéficiaires (Cf. *Ibid.*, p. 72).

Il faut sans doute préciser ici que la qualité ou la spécificité des groupes communautaires devrait être prise en compte dans une telle perspective. En effet, le phénomène de l'urbanisation croissante qui a envahi le monde occidental depuis une cinquantaine d'années et le type de mentalité et de culture qu'il véhicule se répandent jusque dans les milieux ruraux. Or, ce phénomène aux multiples visages a des répercussions sur le tissu social: il accentue notamment

l'importance des relations fonctionnelles au détriment des relations globales qui étaient autrefois la caractéristique des milieux ruraux ou villageois.

En conséquence, en vue de remédier à cet appauvrissement, les urbains cherchent souvent à recréer dans des groupes libres cet espace de relations globales (ou chaudes) que leur a fait perdre le phénomène de l'urbanisation; la recherche de substituts à la communauté villageoise perdue ne constitue pas nécessairement l'équivalent d'une véritable recherche de communauté chrétienne. Sans nier le fait de cette quête communautaire contemporaine, il est essentiel de déceler le spécifique de la communauté chrétienne. Une communauté chrétienne est un groupe de personnes dont le motif de rassemblement est le Christ lui-même, atteint à travers la démarche d'un renouvellement spirituel. Ceci dit, alignons les principales suggestions qui concrétisent cette deuxième piste d'action (Cf. *Ibid.*, p. 73).

Compte tenu du soutien à accorder aux relais communautaires,

9. que les responsables pastoraux, à tous les niveaux, favorisent la création et la croissance de communautés ecclésiales de base particulièrement propices à la croissance des adultes dans la foi;
10. que l'on facilite également la diffusion de groupes locaux (habituellement paroissiaux) *Adultes et Foi* qui ont été créés à certains endroits dans la foulée de *Chantier*; ils constituent des groupes-relais significatifs pour la croissance dans la foi d'une certaine catégorie de baptisés;
11. que les responsables pastoraux encouragent les baptisés, même en dehors des cadres paroissiaux, à se regrouper pour s'interroger sur leur foi dans leur but de se l'approprier;
12. que les différents mouvements d'Église soient soutenus dans leur démarche pour offrir à leurs membres des éléments substantiels de ressourcement spirituel qui s'inscrivent dans une authentique démarche d'éducation des adultes dans la foi;
13. que les mouvements, les communautés religieuses et les instituts séculiers soient invités à devenir, en dehors du cercle de leurs adhérents, soit comme groupes, soit par

l'intermédiaire de certains de leurs membres, des agents d'éducation des adultes dans la foi;

14. que les communautés paroissiales soient soutenues dans leurs efforts d'un renouvellement en profondeur à l'enseignement du message de Jésus, puisque c'est leur être même qui les inscrira comme éducatrices de la foi des adultes.

Troisième piste d'action: dimension service des initiatives institutionnelles

Abordons maintenant notre troisième série de suggestions, celles qui concernent l'Église comme institution et non simplement comme peuple de croyants. Dans notre esprit, les responsables institutionnels sont, à différents niveaux, les responsables de paroisses, de diocèses, de l'Église québécoise. Il devrait apparaître avec évidence que ces suggestions sont formulées par quelqu'un qui a à cœur la plus grande fidélité possible de son Église à la difficile mission que Jésus lui a confiée: redire, en son nom, aux hommes et aux femmes de notre époque, le message libérateur que Dieu leur adresse.

Les suggestions que je me permets de formuler débordent nécessairement le cadre d'une certaine forme de problématisation de l'éducation de la foi des adultes. Comme cela a été exprimé dans le cadre de l'étude, je refuse de traiter l'éducation de la foi des adultes comme un secteur restreint de l'ensemble du champ de la pastorale de l'Église. Pour moi, la pratique pastorale de l'éducation de la foi des adultes est liée à la manière pour l'Église d'être présente au monde: cette manière d'être au monde, je la qualifie de dimension service.

On pourra, certes, parler des lois de l'andragogie et des exigences de la communication, mais les échecs ou les réussites en éducation de la foi des adultes s'enracinent beaucoup plus profondément dans l'authenticité de l'être chrétien, pris individuellement ou collectivement. Je souhaite donc qu'on mette l'accent sur l'attitude de service qui doit se développer toujours davantage dans l'Église, selon le vœu même de Jésus: «Vous le savez, les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur» (Mt 20,25-26) (Cf. *Ibid.*, p. 75).

Compte tenu de cette volonté d'humble service,

15. que les membres de chaque CPP soient invités à approfondir le sens de leur mission de service du monde et de service des valeurs de paix, de justice, de bonheur, de fraternité, d'unité, de liberté, qu'ils auront à cœur de faire croître en vue du Royaume;
16. que, dans une mentalité de service, les responsables de paroisses soient attentifs à éviter des attitudes intransigeantes qui manifesteraient plutôt domination et pouvoir que disponibilité et service;
17. que l'une ou l'autre des Église diocésaines, dans la perspective d'une suite logique de *Chantier*, étudie la possibilité d'engager des baptisés dans une démarche d'appropriation de la pertinence sociale de la foi (v.g. par l'intermédiaire de groupes *Justice et foi*, comme celui de Québec, par exemple);
18. que les diocèses, dans la foulée des recommandations du Colloque de février 1979, préparent des agents pastoraux qualifiés (y compris les prêtres et les candidats aux ministères ordonnés) en éducation de la foi des adultes, ainsi que des accompagnateurs spirituels compétents, qui tiennent compte des conditionnements de notre monde séculier;
19. que les différents diocèses du Québec encouragent leurs agents de pastorale à adopter les démarches enseignées par l'andragogie religieuse;
20. que les Églises diocésaines évaluent les énergies et les ressources qu'elles imputent respectivement à la formation des agents de pastorale et à l'éducation de la foi des adultes;
21. que les Églises diocésaines, sans interférer dans la juste autonomie des mouvements religieux, recherchent les moyens adéquats pour leur permettre de contribuer le mieux possible à l'énorme chantier de l'éducation de la foi des adultes sur le territoire de leur diocèse;
22. que les diocèses suscitent, si nécessaire, une meilleure concertation entre l'Office diocésain des communications sociales et le secteur d'éducation de la foi des adultes, en vue d'offrir un service d'éducation de qualité qui utilise

- à plein les moyens de communication moderne (v.g. création de vidéothèque diocésaine, bulletins d'information, lien organique avec *Édu-média*, etc.);
23. que les responsables de l'Église du Québec s'assurent que soient poursuivies les recherches fondamentales en éducation de la foi des adultes;
 24. que les responsables de l'Église du Québec fassent entreprendre une recherche spécifique pour approfondir les principales difficultés de croire vécues par nos contemporains;
 25. que les responsables de l'Église du Québec s'interrogent sur ce qui est déjà réalisé et ce qui reste à faire en regard de la profonde modification d'optique pastorale réclamée par le rapport du Comité des priorités de l'AEQ en mars 1982;
 26. que l'Église du Québec invite les croyants à traduire leur foi dans la réalité de leur vie en société aussi bien à travers des messages occasionnels (v.g. 1^{er} mai) que par le moyen de gestes symboliques (v.g. un F-18 pour la paix);
 27. que l'Église du Québec évalue avec attention la mise en place du projet pastoral *RENEW*, tel qu'adopté et expérimenté présentement dans quelques diocèses du Québec; les objectifs, l'itinéraire, la dynamique, l'esprit et le fonctionnement du *RENOUVEAU* semblent concorder avec la stratégie que l'on devrait adopter ici présentement en éducation des adultes dans la foi.

Conclusion

Comment conclure cet exposé sans risquer de redire autrement des affirmations déjà suffisamment explicites? Je demeure convaincu que la pastorale de l'éducation de la foi des adultes est beaucoup plus liée qu'on ne le pense parfois à l'accueil même de Jésus comme celui qui libère notre existence humaine. Sans minimiser l'importance de la dimension du savoir dans la foi (un théologien serait sans doute mal avisé de scier la branche sur laquelle il se hisse), je crois que nous ne sommes pas suffisamment attentifs à l'option fondamentale qui caractérise le choix d'un disciple de marcher à la suite de Jésus. En d'autres termes, je soupçonne que, dans nos

projets de croissance des personnes dans leur foi, nous mettons trop peu d'accent sur l'évangélisation même.

D'autre part, je suis aussi convaincu que notre pastorale de l'éducation de la foi des adultes se ressent de la plus ou moins grande densité spirituelle de notre vie en Église. Les programmes pastoraux les plus sophistiqués se trouvent appuyés ou affaiblis par la vigueur ou la pauvreté du dynamisme spirituel de ceux et celles qui apparaissent comme devant conduire leurs sœurs et leurs frères à grandir dans la foi.

Enfin, je pense que toute recherche sérieuse en éducation de la foi des adultes nous engage profondément dans une conversion de mentalité aux multiples facettes: sens renouvelé de la dimension service dans la mission de l'Église, approfondissement de la spécificité du tissu communautaire chrétien, regard neuf sur les exigences de la liberté individuelle des baptisés, etc.

* L'exposé rend compte d'une recherche effectuée par l'auteur et publiée par l'Office de Catéchèse du Québec: *Les nouveaux défis de l'éducation de la foi des adultes au Québec* (Collection L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1988, 115 pages.

Vieillir, c'est croître spirituellement

Jean-Marc Dufort

Dans le processus de vieillissement, que signifie l'expression «croissance spirituelle» qui paraît au mieux un phénomène tenu pour réel par un bon nombre?

Il convient de souligner au départ le paradoxe apparent dans ce titre: le processus de vieillissement, en touchant la personne entière, semble contredire le fait non moins évident, chez un bon nombre, d'une vitalité spirituelle et intellectuelle dont les signes ne sont pas moins manifestes. Le vieillissement, en effet, dit dé-croissance. Ce qui évoque la croissance, c'est, comme l'écrit A. Maslow¹, «l'individuation, l'autonomie, l'actualisation de soi, l'auto-développement, la productivité, la self-réalisation». Sans doute peut-on déjà — et pourra-t-on davantage dans l'avenir — ralentir la décroissance et la gérer en quelque sorte par une hygiène physique et mentale toujours à la recherche de nouveaux moyens. La publicité nous fait d'ailleurs facilement comprendre combien de gens sont intéressés (!) au bien-être des personnes âgées... Mais là n'est pas la question. On ne dira pas: la croissance spirituelle est «en raison directe» d'un ralentissement de la décroissance physique ou mentale. Ou plutôt on le dira dans l'optique d'un spiritualisme manichéen qui fait dépendre essentiellement l'un de l'autre. Quant à nous, c'est dans une autre perspective et selon des critères qui ne relèvent pas d'abord d'un ordre humain de dépendance que nous abordons cet essai.

Rappelons d'abord certains faits bien connus: certains personnages comme Marthe Robin, Claude St-Jean, Ogorodnikov ont fait ou font encore montre d'un rayonnement spirituel qui déborde les

1. A. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, p. 34.

frontières, et cela en dépit d'un état de dégénérescence physique croissant — que cet état soit dû ou non à des causes humaines. D'autres ont dirigé avec courage et force, malgré leur âge avancé, des États ravagés par la guerre: je pense à Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi et à d'autres (Winston Churchill, Charles de Gaulle) qui, en pleine retraite, ont repris la tête de pays débordés par des problèmes internes. Il ne faut pas se laisser impressionner par la boutade de ce dernier qui traitait la vieillesse de «déchéance». Trop d'exemples nous sont quotidiennement offerts qui vont à l'encontre de cette affirmation, et cela à tous les plans de la vie humaine et de la vie de l'Église. Qui ne reconnaîtrait, à cet égard, l'extraordinaire rayonnement d'une mère Térésa et d'un Jean XXIII, prophète et sage, initiateur du Concile Vatican II, promoteur de la paix, élu pape à 77 ans?

De tels faits suggèrent déjà une première distinction. Elle peut se formuler ainsi: on se gardera de confondre la vieillesse, qui est un état, un point d'arrivée, un aboutissement, et le vieillissement, qui est un processus engagé depuis la naissance... Nous ne considérerons cependant que la dernière tranche de ce processus, avec son horizon socio-économique, qu'on désigne souvent par son terme administratif: «l'âge de la retraite». Ce mot d'ailleurs, en dit long sur la manière dont notre monde considère les gens ayant atteint la soixantaine: il ne rend pas justice à une foule d'hommes et de femmes pour qui «la retraite» est le commencement d'une nouvelle vie, l'accès à des activités que n'avait pas permises jusqu'à ce moment la vie familiale et professionnelle. L'âge de la retraite devient alors pour plusieurs l'âge de la découverte, d'une créativité insoupçonnée, d'un nouvel épanouissement de la personne.

I - LE VIEILLISSEMENT COMME CROISSANCE

À son tour donc, le processus de vieillissement peut s'envisager de diverses manières: comme une dégénérescence plus ou moins rapide, étape à subir et qu'on voit venir avec appréhension, la mort en constituant le terme normal; ou bien comme une transformation de la vie et «dont la spécificité... conduit à un remaniement incessant provoqué par la nécessaire adaptation. Dans ce sens, le vieillissement constitue un des aspects dynamiques de l'existence»².

2. H. REBOUL, «Une dimension psycho-sociale du vieillissement», dans *Recherche: Conscience sociale et handicap*, n. 40 (4/1984), p. 10.

C'est dans cet espace encore peu délimité, mal identifié et constamment menacé par la société d'aujourd'hui avec ses exclusives de toutes sortes que se vivent les valeurs propres à la vieillesse entendue en son sens positif de transformation de la vie. Plusieurs travaux allant de la physiologie du vieillissement jusqu'à ses aspects psychosociaux ont déjà montré et montrent encore l'intérêt des chercheurs en ce domaine. Et grâce à ces recherches, les études gériatriques et gérontologiques ont accédé au statut de véritables sciences.

Il nous paraît — et pas seulement à nous, mais à plusieurs de ces chercheurs scientifiques ouverts à toutes les disciplines — que la théologie, spécialement la théologie spirituelle, et la science de la pastorale représentent une dimension réelle, indispensable, encore que peu explorée dans ce domaine de la connaissance. Et pourtant, le nombre croissant des personnes âgées dans le monde occidental ainsi que la multiplication des services sociaux à «traduire» en services d'Église, dans la mesure où celle-ci est concernée, amènent leur cortège de questions que ni le théologien ni le pasteur, préoccupés de comprendre le monde où providentiellement ils vivent, ne peuvent davantage éluder. Ces questions, il faut le noter au départ, doivent tenir compte de deux facteurs convergents: la valeur spécifique du vieillissement comme dernière étape de la croissance humaine et sa signification dans l'ensemble du mystère chrétien en continuel déploiement à travers le temps et l'histoire. Ces questions portent d'ailleurs nécessairement le reflet d'un monde socio-culturel où la technicité a relégué au rang des non-valeurs des portions entières de l'humanité.

On pourrait les résumer ainsi: que signifie vivre en Église le mystère du Christ au seuil du vieillissement et dans une situation de retraite allant jusqu'à l'inaction dans laquelle la personne âgée se voit reléguée? Certaines réponses ont été apportées, au moins dans la pratique, par la relance de mouvements spécialisés regroupant des personnes âgées. On a souligné avec à-propos qu'il n'y avait pas de retraités dans la vie chrétienne. Tous sont appelés à collaborer au travail incessant de la grâce agissant à la fois dans l'ordre de la sanctification personnelle et du service des frères humains. Le nombre croissant des personnes âgées fournissait, si l'on peut parler ainsi, un réservoir, une solution inespérée au manque de militants ou de volontaires souvent réquisitionnés pour de nombreuses tâches dans l'Église locale. Nous ne dirons pas que les Églises ont donné tête baissée dans ce panneau — car c'en

serait un — mais que la tentation est grande de faire jouer en quelque sorte aux personnes âgées ce rôle de substitution. Sans nous arrêter aux résultats éventuels d'une telle politique, nous noterons qu'elle ne répond que bien partiellement à la question que nous posions tout à l'heure. Le fait du vieillissement collectif qui, d'un point de vue sociologique, représente un phénomène nouveau dans notre monde, y est mis comme entre parenthèses. Et, encore un coup, l'on risque de faire passer les nécessités immédiates d'une action à entreprendre avant la réflexion qui l'éclairerait en en dégageant la signification et en la situant dans un ensemble. En effet, nous entrons dans un monde *humainement vieillissant*, et ce phénomène nous paraît désormais établi comme irréversible.

D'où l'importance de la question du *sens*. En 1975, Mgr Coffy, alors archevêque d'Albi, l'évoquait avec clarté dans un message au mouvement «La Vie Montante»³, message que nous résumons à larges traits. Reconnaissons, écrivait-il, l'effort accompli par la société pour reconnaître les services rendus par les personnes du troisième âge. Sa réserve porte sur ceci: même aidées et secourues, les personnes du troisième âge sont cataloguées comme «population inactive». Elles sont à charge dans une société qui commence à penser que la sécurité sociale devient, à la longue, un fardeau financier de plus en plus lourd. Par ailleurs, cette société, si elle offre aux personnes âgées des moyens de subsistance et le confort, ne donne pas sens à cette portion de l'existence qu'on appelle «le troisième âge». Ce temps n'est-il donc que «le dernier droit» — allongé — qui conduit au terminus? Nous sommes ici devant une contradiction, remarque Mgr Coffy: d'une part on augmente les chances de la longévité — on offre des moyens pour que les personnes âgées aient une vieillesse heureuse; d'autre part, on est incapable de donner sens à cette existence que l'on prolonge et que l'on améliore. Et il ajoute: le sentiment d'inutilité chez les personnes du troisième âge est d'autant plus grand qu'on a créé une catégorie sociale: les retraités. Nous connaissons, pour notre part, des «cités de retraités» dotées de services complets et d'une organisation interne qui en font de véritables microcosmes. On peut y écouler «ses vieux jours» en se démarquant complètement du reste du monde, un monde qui trop souvent ne veut plus rien avoir à faire avec cette cité des morts en sursis. Face à cette

3. Voir *La Documentation catholique*, 16 novembre 1975, pp. 985-7.

situation, les principaux intéressés, conscients de se faire voler toute une portion de leur vie, réagissent avec lucidité: «À quoi bon vivre puisque je ne fais plus rien?», «J'ai vraiment le sentiment d'être devenu un être inutile». Cette question s'accompagne chez la plupart d'un fort sentiment de solitude: séparation des enfants ou des proches, disparition de l'environnement familial, cessation des voyages et des déplacements qui favorisent les réunions.

Nous voilà donc renvoyés par tous les intéressés — personnes âgées, intervenants sociaux, personnel soignant, famille nucléaire — à un type de situation qui, à parler humainement, présente les apparences d'un cul-de-sac. La réaction première face à cette situation pourrait être de refus ou, pis encore, de condamnation. Il y a mieux à faire selon Mgr Coffy: c'est de découvrir, à travers la pensée chrétienne vécue au jour le jour dans certains mouvements d'Église, *la valeur de toute existence*. Ce rappel est urgent, souligne-t-on en ce message, dans notre monde qui tend à ne juger l'homme que sur ce qu'il fait. Voilà pourquoi des cellules d'Église comme «Vie Montante» tiennent à rappeler ce que la foi chrétienne apporte à l'humanité: la vie humaine ne cesse de monter vers une plénitude et un accomplissement. La vie ne doit cesser de monter, c'est-à-dire que notre relation à Dieu ne doit cesser de s'approfondir. Dans cette visée de foi, la mort n'est pas la fin de la vie, mais «la rencontre définitive de Dieu qui nous béatifie».

Divers mouvements et services d'Église comme «Vie Montante» se sont donné comme mission de révéler cela aux personnes du troisième âge en le leur faisant vivre dans l'espérance, la prière et la contemplation. Or cette pratique, excellente de soi, appelle une théologie. Théologie qui, en ce domaine, n'en est pas à ses premiers balbutiements, mais dont le point d'application est aujourd'hui différent: autrefois c'étaient les événements de la fin, la mort, le temps intermédiaire et la fin du monde qui, en ces dernières décennies encore marquées par la guerre, ont attiré davantage l'attention. Depuis lors, la vie humaine a acquis aux yeux de ce monde meurtri une valeur nouvelle. Elle est apparue fragile, périssable et toujours davantage menacée, soit de l'extérieur (explosions nucléaires, génocides, recours généralisé à la torture, pollution de l'environnement), soit de l'intérieur (manipulation génétique, maladies infectieuses, maladies transmises sexuellement, etc). En même temps les sciences biologiques et la médecine préventive l'ont allongée, pour ainsi dire, «par les deux bouts»; si bien que, dans l'ensemble du globe, l'espérance de vie a considérablement aug-

ment depuis quelques années. On assiste donc depuis lors à un déplacement de l'attention et, par voie de conséquence, de la réflexion à l'endroit de cette vie humaine non plus en tant qu'elle est un être-pour-la-mort, mais en tant qu'elle s'étale et se consomme à l'intérieur même du temps; non pas sans doute d'une manière parfaite et définitive, mais en tant qu'elle est désormais davantage porteuse d'une fin extra-terrestre dans son «exister-là» et son déroulement. Cela, malgré la dénégation pratique que lui oppose une génération entière que nous appellerions par contraste la génération de l'avoir, celle qui vient immédiatement après la guerre et qui profite au maximum de la reprise économique.

Une théologie du vieillissement en cours d'élaboration ne peut également faire préterition de la croissance comme phénomène d'actualisation de la personne. «L'être humain, note A. Maslow, possède en lui une force... qui tend vers l'unité de la personnalité, vers l'expression spontanée, vers la pleine individualité et la parfaite identité, vers le fait de voir la vérité plutôt que d'être aveugle, vers le fait de devenir créateur, bon et ainsi de suite»⁴. En somme, pour Maslow, l'être humain est un être *construit*. Il se dirige d'emblée vers un plus-être qui va toujours en augmentant. Mais le dynamisme qui le porte n'est pas donné «à l'état fini», remarque Maslow. Le rôle de l'environnement consiste à lui permettre «d'actualiser ses propres potentialités à lui; car il les possède en forme inchoative ou embryonnaire, exactement comme lorsqu'il avait des bras et des jambes embryonnaires»⁵.

S'agissant de la croissance spirituelle, cette manière de voir n'est en rien étrangère à la tradition chrétienne, y compris celle des premiers siècles. Il suffit de s'en rapporter à Origène qui fut, comme chacun sait, le grand maître en la matière. «L'Écriture, dit-il, nous parle de deux sortes d'âge: l'âge physique, qui ne dépend pas de nous [...], l'âge spirituel qui est vraiment en notre pouvoir et selon lequel, si nous le voulons, nous pouvons croître chaque jour et parvenir jusqu'à la perfection, au point de ne plus être de petits enfants ballottés et emportés à tout vent de doctrine. [...] Le progrès de cet âge, c'est-à-dire la croissance spirituelle, dépend de nous» (et Origène cite à l'appui *Éph.* 4, 13). «Il est

4. A. MASLOW, «Psychological Data and Value Theory» dans *New Knowledge on Human Values*, Gateway Ed., H. Regnery, Chicago, 1971, p. 126.

5. *Ibid.*, p. 130.

donc en notre pouvoir «de parvenir à la mesure de l'âge du corps du Christ» et, si tel est notre pouvoir, travaillons de toutes nos forces à dépouiller et à détruire ce qui en nous appartient à l'enfance pour atteindre les autres étapes de la croissance et pouvoir entendre nous aussi ces paroles: Tu iras en paix auprès de tes pères, ayant vécu une heureuse vieillesse (*Gn* 15,15), vieillesse spirituelle bien sûr, qui est vraiment la bonne vieillesse, vieillesse chenuë qui trouve son achèvement dans le Christ Jésus [...]»⁶. Et le commentateur d'ajouter: «La véritable vieillesse est perfection spirituelle». Cette idée se trouve esquissée dans *Prov.* 20, 29; *Sir* 25, 3-6 et surtout dans *Sag.* 4, 8-9: «La vieillesse honorable n'est pas celle de longs jours, elle ne se mesure pas au nombre des années; c'est cheveux blancs pour l'homme que l'intelligence, c'est un âge avancé qu'une vie sans tache».

Ce renversement de sens affirmé par l'Écriture et que l'on retrouve dans l'exégèse spirituelle d'Origène est, pour nous aujourd'hui, plus intéressant que jamais. En effet, au-delà des querelles qui ont entouré l'hérésie pélagienne et l'accusation de pélagianisme avant la lettre lancée à Origène par Jérôme, on retrouve ici une idée chère à nos contemporains: la créativité n'est pas d'abord de l'ordre de l'action et on l'envisage de moins en moins du point de vue de la production. Elle est «systémique, écrit A. Maslow, c'est une gestalt de la personne»⁷. Notons-le en passant, le meilleur climat susceptible de favoriser la créativité est l'Utopie ou «l'eupychie»: en somme un milieu capable de favoriser la santé psychosociale d'un groupe de personnes. Le processus s'organise alors en ontogénèse: la croissance engendre la croissance, et plus on obtient de progrès, plus on en veut.

Ce que nous voulons retenir pour l'instant de cette ontogénèse, c'est l'analogie qu'elle paraît présenter avec la vie même de l'Église. Le temps de l'Église est «un temps d'attente, de préparation d'espérance, mais aussi un temps de maturation, d'édification, d'accomplissement progressif ... Et les eucharisties qui se célèbrent ... sont comme les étapes-repères de ce cheminement»⁸. L'Eucharistie,

6. ORIGÈNE, *Homélie sur saint Luc*, Hom. XX, 5-7, Éd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Pérochon, S.C. n. 87, Cerf, Paris, 1962, pp. 286-289.

7. A. MASLOW, *The Farther Reaches of Human Nature*, p. 72s.

8. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens, T. II: Les langages de la foi, «Cogitatio fidei»* n° 125, Cerf, Paris, 1984, p. 326.

c'est la vie de l'Église, qui ne contient pas toute son activité, mais qui en est comme la récapitulation, le résumé et le sommet, au sens d'*Éph.* 1, 10 et *Rom* 13, 9. Annonce d'un terme au-delà du terme, si on peut parler ainsi, «la gloire future» dont parlait Thomas d'Aquin⁹. Ce qui y correspond dans la vie de la personne âgée, ce sont les événements qui l'ont fait croître en liberté, en autonomie, en spontanéité et finalement, en identité personnelle. Ces événements qui ont parfois valeur d'expérience-sommet («peak experience» selon Maslow), façonnent la personnalité humaine, alimentent son expérience intime, lui confèrent sa physionomie propre et parfois impriment en elle un sceau définitif. A la manière dont l'Eucharistie fait l'Église en actualisant en elle la présence sans cesse renouvelée du Christ ressuscité devenu notre nourriture. Il y a vraiment analogie en ce sens que l'événement qui est célébré comporte son propre dynamisme tout entier orienté vers le terme et le mettant en quelque sorte à la portée du croyant.

L'analogie est aussi valable sur un autre plan: celui de la vocation de chacun à devenir dans l'Église «cette figure unique et irremplaçable ... de ce qui se réalise en plénitude dans le Christ [...] C'est bien comme êtres charnels qu'ils (les hommes) sont appelés à partager la condition du Christ -[...]. Donner à manger à ceux qui ont faim [...] c'est bien rencontrer le manque, la souffrance, la trace du mal, mais aussi l'appel infini qui est en l'homme, là même où la condition humaine apparaît sous les formes les plus sensibles de son dénuement. C'est ce dénuement que le Christ a partagé. C'est en son propre corps aussi [...] qu'il l'a transformé en gloire»¹⁰.

Ainsi, par ce premier retour sur le mystère central de la foi, sommes-nous en mesure de charger (davantage) de sens cette réalité de la croissance spirituelle dont nous avons constaté l'existence chez la personne âgée.

II - LE VIEILLISSEMENT DANS LE MYSTÈRE DU SALUT EN JÉSUS CHRIST

La même réalité peut être abordée par un autre biais, toujours dans l'optique de la réflexion théologique. Qui dit croissance dit,

9. Cf. Concile Vatican II, *Constitution sur la liturgie sacrée*, n. 47.

10. J. LADRIÈRE, *op. cit.*, p. 333 s.

comme on l'a vu, activité, déploiement d'un dynamisme interne, — la grâce incluse —, nouvel épanouissement de la personne. Ce concept ne recouvre pas toute la réalité envisagée. Ici le modèle primordial, savoir le mystère pascal du Christ, nous servira grandement dans notre recherche des richesses spirituelles cachées au cœur du vieil âge. Car, dans le mystère du salut opéré par le Christ, tout n'est pas que dynamisme et activité. La passion, faite de réceptivité portée à sa valeur maximale, y a aussi sa place. Non pas en vertu de quelque «spiritualité» doloriste selon laquelle il faudrait aimer la souffrance pour elle-même. Celle-ci doit toujours être combattue ou tout au moins soulagée. Le Christ a d'ailleurs agi ainsi sa vie durant, apaisant toute douleur, guérissant les malades, ressuscitant les morts. Ce dont il s'agit maintenant, c'est d'une réception de la vieillesse comme possibilité d'une nouvelle rencontre avec Dieu. Nous disons «possibilité», car la vieillesse, pas plus que tout autre état de vie, ne porte en elle-même la garantie d'une telle rencontre; il y faut un engagement de la liberté, mais d'une liberté «incarnée» et parvenue, au cœur même de la personne, à un certain degré d'autonomie, avec aussi ses limitations et ses faiblesses. C'est de tout cet arrière-fond qu'il faudra tenir compte, c'est avec lui qu'il faut négocier lorsqu'il s'agit, comme le dit Teilhard de Chardin, de «la divinisation des passivités».

Ceci étant, «la chance» de la personne âgée vivant de la foi, c'est de regarder la vie humaine comme un *don*, un bien reçu, infiniment précieux car il est le signe d'un amour constamment à l'œuvre (Cf. *Jn* 5, 17). Manifestation d'un amour, la vie vécue tout ce temps ne peut plus être expérimentée simplement comme *ma* possession, mon bien à moi. Sa fragilité, sa relative brièveté, mais aussi les merveilles d'adaptation qu'elle recèle invitent la personne âgée à une attitude qui ne peut se ramener à celle qu'on entretient inconsciemment dans la vingtaine: ma vie est à moi, indéfinie, inépuisable, quasi éternelle. Pour un croyant, il est vrai, le mot «vie» se charge de consonnances inépuisables, encore que d'ordre différent. La pensée johannique lui donne une large place tout au long des Épîtres et de l'Évangile. La vie ne se limite pas à l'exercice d'un quelconque principe interne d'auto-développement et d'autonomie, la liberté humaine étant comprise; elle remonte jusqu'à sa source — qui est aussi sa fin —, la communion avec Dieu, le don gratuit de Dieu, dans l'incarnation de son Fils et l'envoi de son Esprit (Cf. *Jn* 3, 3; 5,16; 4,10; 7,37-39; 14,16.26; 15,26) qui réalise en nous l'adoption divine (1*Jn* 3, 3; 4, 13s).

On a trop peu porté attention à ces passages du Nouveau Testament où le vieux Jean s'adresse à «ses petits enfants», c'est-à-dire à la communauté d'Éphèse. Parmi ces «petits enfants», il y avait sans doute des personnes âgées et des vieillards. Jean les assimile spontanément aux petits enfants; non pas afin qu'ils retournent à l'état d'enfance, mais pour qu'à l'instar de ceux-ci, ils ne pèchent pas (Cf. *1 Jn 2,1*), parce que leurs péchés sont remis et qu'ils sont, comme eux, innocents (Cf. *1 Jn 2, 12*), parce que la dernière heure est venue, celle de l'Antéchrist et des antéchrists qui «n'étaient pas des nôtres» (*1 Jn 2, 18s*), car l'enfant reconnaît facilement les siens. Ainsi l'enfant et la personne âgée se rejoignent-ils dans un même accueil de la foi, sans réticence, sans arrière-pensée, avec tout l'élan d'un amour qui reconnaît dans le Donateur celui qui fait vivre, même si le niveau de conscience diffère chez l'un et chez l'autre. Dieu ne fait pas, pour sa part, acception de personnes.

La vie reçue de Dieu, jaillissant de lui et retournant à lui, telle est pour le croyant âgé le fond de sa prière quotidienne. Mais là ne s'arrête pas la méditation de sa foi. Cette vie qu'il tient d'un Autre, il sait qu'elle est également faite pour être donnée, remise à Celui qui l'a dispensée dans un acte d'amour et chaque jour la conserve. Tel est le sens — l'unique sens — de la mort, hors de quoi il n'y a rien: la remise totale de soi à Dieu dans la confiance filiale. Le psalmiste a exprimé ce geste dans ces simples mots: «je remets mon esprit entre tes mains» (*Ps 31, 6*), repris par Jésus expirant qui les fait précéder du nom «Père» (*Lc 23, 46*). Bien sûr, ce n'est pas le seul avancement en âge qui rend capable d'un tel don. La foi vécue et réfléchie dans le cours des événements amène chez ceux qui, au long des années, s'y efforcent sous la mouvance de l'Esprit, un véritable *détachement* — non l'indifférence ou le rejet —, qui prépare le cœur à cette remise de soi à Dieu.

Détachement qui va jusqu'au moment même où il plaira à Dieu de nous rappeler à lui. Le temps, comme la vie d'ailleurs, ne nous appartient pas. Le cardinal Jean Guyot rapporte la parole du Christ à un Père jésuite âgé qui désirait mourir et le rejoindre au plus tôt: «[...] j'ai encore besoin de toi. Moi je n'ai vécu que trente-trois ans; je n'ai pas connu la vie d'un vieillard. Je veux vivre en toi cette dernière étape de l'existence. J'ai besoin de toi pour offrir à mon Père la vie d'une personne âgée avec son cortège de diminutions et d'infirmités en y mettant le plus d'amour possible. J'ai besoin de ta tendresse et de ta sagesse de vieil homme pour

accueillir, aimer, conseiller tous ceux que je mets sur ton chemin. Laisse-moi faire. Ce n'est pas encore le moment» (cité dans *Foi et vie de l'Église au diocèse de Toulouse*, n° 1 (11-1-87), p. 11).

Telle est l'économie du Royaume de Dieu, telles sont les conduites divines qui vont la plupart au rebours des nôtres et nous déboutent de nos positions établies. «Dans le Royaume de Dieu, a-t-on dit, il n'y a pas des actifs et des inactifs, des utiles et des inutiles; tout homme, quel que soit son âge, sa santé, ses forces, a une place unique et peut jouer un rôle irremplaçable» (Mgr Coffy). Une telle idée, on le voit, va directement à l'encontre des préjugés actuels concernant les personnes âgées. L'un de ces préjugés les plus tenaces est celui qui consiste à faire sortir du temps communément vécu la personne âgée et son agir. On invente alors un succédané pour donner le change: c'est le confort d'une retraite «dorée» — dorée en ce sens qu'on investit énormément dans ce qu'on appelle «les maisons de retraite». Or le temps est un bien qu'on ne peut ravir ainsi à la personne, tout âgée qu'elle soit. Ce dont on ne se rend pas compte en cette manière d'agir, c'est que le temps n'a *aucun* succédané. Il est, comme le dit profondément Karl Rahner, «acquisiton de l'éternité», il est «le moment du consentement à Dieu ou le reniement de l'amour inconcevable». C'est là qu'à travers l'assentiment de la liberté, Dieu vient à nous. «Dieu, en effet, nous accorde la liberté comme puissance et aussi comme acte de le recevoir»¹¹. Cette réflexion de K. Rahner trahit la conviction que le temps est le matériau sur lequel la liberté va graver, si on peut parler ainsi, l'image de Dieu que constitue la *personne*: trait par trait, grâce à «l'unique et non réitérable détermination que le sujet spirituel prend face à lui-même de manière définitive»¹².

Arrêter le temps, si tant est qu'on s'adonne à cette illusion, équivaldrait, dans le cas de la personne âgée, à lui administrer une puissante drogue — ce dont ne se privent pas d'ailleurs certains soignants afin, disent-ils «de la maintenir tranquille». Il ne s'agit d'ailleurs pas de la replonger, pour bien faire, dans un tourbillon d'activités dont nous nous plaignons nous-mêmes; il s'agit d'entrer le mieux possible dans son rythme vital, d'une vie qui rassemble ses forces pour poser des actes aussi simples que marcher, se

11. Karl RAHNER, *La grazia come libertà*, Ed. Paoline, 1970, p. 82s.

12. *Ibid.*, p. 333 s.

déplacer, mais qui pour elle sont très importants. De ces actes, en effet, dépend sa plus ou moins grande autonomie et sa liberté de mouvement. Ainsi, les longues heures faites d'attente et d'espérance, où la personne âgée recueille ses forces vives pour les appliquer à cette démarche future, ne sont pas des heures perdues. Vécues avec d'autres — amis ou proches — qui en ont compris l'importance ainsi que la valeur propre, ces heures peuvent être parmi les meilleures et les plus complantes qu'il lui soit donné de vivre à cette période de sa vie. Au reste, il y a pour tout homme, des attentes qui ne sont que des passages à vide. D'autres qui, au contraire, ont valeur par elles-mêmes parce qu'elles conduisent à vivre dans la foi et à faire que là où il est, il soit témoin de l'Évangile. Cela est vrai avant tout de la personne âgée, pour qui l'attente et l'espérance prennent l'allure d'un état de vie.

Au terme de cette réflexion, nous aimerions nous arrêter à une catégorie de personnes formant de nos jours en Occident une véritable classe sociale: les retraités. Souvent confondue avec la catégorie des personnes âgées (les retraités ne sont-ils pas, eux aussi, des laissés pour compte?), elle s'en distingue en fait par bien des traits, dont le principal est souvent la parfaite autonomie physique, financière et socio-culturelle. Ces retraités sont vite devenus la clientèle-cible des universités du Troisième Âge (bien distinct, d'ailleurs, du quatrième), des promoteurs immobiliers et des agences de voyage. Du point de vue qui nous intéresse — la vie spirituelle et sa croissance — les retraités candidats à la vieillesse nous semblent pouvoir être ramenés à cinq catégories:

1. *Ceux dont la croissance est stoppée par la retraite survenue à brûle-pourpoint ou encore sans être suffisamment prévue et psychologiquement intégrée.*

Pour ces «désertifiés», la retraite enlève tout, elle est perçue comme un rejet et la vie devient une question de non-sens. Ici la croissance change, si on peut dire, de signe: elle se fait décroissance, et livrée à elle-même, aboutit rapidement à la détérioration complète de la personnalité. C'est vraiment de cette catégorie de «vieux avant l'âge» que parlait Simone de Beauvoir dans la conclusion de son livre *La Vieillesse*: «La vieillesse dénonce l'échec de toute notre civilisation [...] Un homme ne devrait pas aborder la fin de sa vie les mains vides et solitaire. Si la culture n'était pas un savoir inerte, acquis une fois pour toutes puis oubliée, si elle était pratique et vivante [...] à tout âge il serait un citoyen actif,

utile. S'il n'était pas atomisé dès l'enfance, clos et isolé parmi d'autres atomes, s'il participait à une vie collective, aussi quotidienne et essentielle que sa propre vie, il ne connaîtrait jamais l'exil [...] ¹³.

2. *Ceux qui, au moins en apparence, ne semblent pas intérieurement atteints par l'événement de la retraite.*

Phénomène explicable s'ils ont eu, au cours de leur vie, le souci de s'y préparer — attitude plus fréquente qu'on ne le croit, surtout chez ceux qui n'ont pas, au cours de leurs dernières années de travail commandé, la hantise du pain quotidien. Ces «indifférents», comme on les appelle parfois, ne sont pas pour autant des inactifs. Moins soucieux d'eux-mêmes que de ce qui les entoure, choses et gens, ils ont à cœur de se recréer un environnement, et, par mille petits riens, ils le transforment et en font un milieu où il fait bon vivre, échappant ainsi à l'ennui et à la déchéance. Cette attitude ne suppose donc pas nécessairement que dans son âge mûr «l'indifférent» se soit engagé dans des entreprises qui défient le temps. Au contraire, le fait de les savoir caduques comporte une certaine sagesse, celle du détachement. Sagesse qui n'exclut pas d'ailleurs, loin de là, des fins plus hautes qu'on n'avait peut-être jamais encore considérées pour elles-mêmes et qui incitent à l'action.

De cet indifférent, on peut dire en premier lieu ce que Simone de Beauvoir pensait du vieillard en général: «Plus encore qu'une bonne santé, la plus grande chance du vieillard c'est que des fins peuplent encore pour lui le monde ... Le temps où il vit demeure le sien et les conduites défensives ou agressives qui caractérisent habituellement le dernier âge ne s'imposent pas à lui» ¹⁴.

3. *Ceux qu'on appellera généralement «les meurtris», qu'il s'agisse de meurtrissures morales ou psychologiques — les deux allant d'ailleurs presque toujours de pair.*

Ils se rencontrent à tout âge dans toutes les classes de la société et ne se laissent pas toujours facilement repérer par ceux qui veulent les secourir. Même repérés, ils ne se livrent pas facilement. Il faut un doigté que tous n'ont pas, et surtout un respect infini pour parvenir à débrider des plaies intérieures souvent très

13. Simone DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, p. 569.

14. *Ibid.*, p. 518.

anciennes et dont la personne ira parfois jusqu'à nier l'existence. Plutôt que de les regarder en face pour essayer d'y porter remède ou, tout au moins, recevoir une aide en ce sens, on préfère se laisser vivre, ce qui signifie en fait pour plusieurs, se laisser mourir. Ce non-vouloir-vivre se rencontre plus fréquemment qu'on ne le croit chez les personnes âgées, en particulier chez celles qui vivent dans l'isolement ou qui le recherchent. Il aboutit le plus souvent à un état de dépendance du milieu soignant qui dépasse l'ordinaire et à une mort prématurée. Ajoutons que, passé un certain seuil, le processus devient quasi irréversible même chez des personnes d'un âge relativement peu avancé; ce trait, il nous a été donné de le relever plus d'une fois.

4. *Une catégorie entièrement différente de la précédente pour des raisons qu'il convient d'explicitier est celle des «itinérants», pèlerins ou simples touristes.*

C'est la clientèle préférée des agences de voyage et de certaines univertités de personnes âgées, à cause de sa relative docilité et de ses ressources financières. Chez la plupart d'entre elles, ces voyages prennent l'allure d'un véritable retour aux sources de leur culture, y compris leur culture religieuse. Bien organisés et parfaitement encadrés, ces voyages ont souvent pour leurs bénéficiaires valeur d'expérience enrichissante à plus d'un titre: outre qu'ils ouvrent l'esprit et favorisent le contact d'autres cultures, ils sont l'occasion de rencontres entre personnes de même âge et de même niveau culturel, rencontres qui se prolongent parfois bien au-delà du voyage lui-même et sont l'amorce d'amitiés durables.

L'observateur de la vie sociale notera par ailleurs que ce bel ensemble de circonstances risquerait, si on n'y prend garde, de donner lieu à une ségrégation sociale et ce pour deux raisons:

- «parce que l'isolement, la solitude et la dégradation progressive des capacités physiques des individus frappent tout le monde» et parce que...
- «... ceux qui ont un revenu plus modeste risqueraient d'être oubliés, de constituer une sous-catégorie de personnes âgées»¹⁵.

Pour ces raisons, et aussi pour obtenir des conditions plus avantageuses, la municipalité de Caen a décidé d'ouvrir davantage

15. Ville de Caen, *Bulletin municipal* n° 17, octobre 1980, p. 13.

ces vacances en obtenant des conditions d'hébergement et de transport accessibles à tous. On notera aussi en ce sens l'effort déployé en faveur des plus démunis par les Petits Frères des Pauvres de Paris et d'ailleurs.

5. *Enfin on dénombre, parmi les retraités de fraîche date, «d'anciens militants» de l'Action catholique ou de mouvements spécialisés revenus à leur engagement de jeunesse.*

Ceux-ci représentent pour l'Église de demain une force nouvelle, capable de promouvoir le regroupement des chrétiens et de les acheminer vers des engagements nouveaux: aide aux familles, soin des mourants, diaconies ecclésiales, catéchèse préparatoire au baptême. Dans un monde qui comptera, en Occident, un bon cinquième de sa population en personnes âgées dès le début du XXI^e siècle, une telle force ne saurait être sur-estimée. D'autre part, il importe grandement d'offrir aux «jeunes retraités» la chance de se préparer sérieusement à leur tâche par une formation appropriée. C'est d'ailleurs le sentiment qui anime de grandes portions de la collectivité, notamment en France, en Angleterre, aux États-Unis et au Canada. À ce réveil de la conscience collective, les médias, et en particulier la télévision, ont d'ores et déjà contribué, — par exemple la série «Voyage au bout de la vie» de TFI en France et le film de l'Office national du film du Canada, «Vivre au jour le jour», en ce qui concerne l'humanisation des soins aux mourants. Commencent à se dissiper comme brume au soleil les préjugés parfois tenaces qui accolaient au bénévolat, l'étiquette d'incompétence et de «non-sérieux». Même le monde professionnel reconnaît celui-ci comme un complément désormais indispensable. Mais, encore un coup, on ne fera pas avancer cette cause primordiale en nos milieux à moins de se fixer avec précision et ténacité des objectifs de formation que requièrent de tels services. Y compris la formation à la vie chrétienne. Ce qui manque le plus à nos chrétiens, en effet, c'est une conscience exacte de leur foi et une culture religieuse compatible avec d'autres éléments culturels d'aujourd'hui et apte à s'y insérer. On rejoint ainsi facilement le thème qui nous préoccupe depuis le début de cet essai, à savoir la signification de l'expression «croissance spirituelle» appliquée au vieillissement, à lui donner même un sens très précis.

Ceux qui auront eu à cœur de se donner cette formation comprendront vite que «vieillir aujourd'hui c'est ... une chance: celle d'une vérité retrouvée, d'un service rendu aux autres, d'un

décloisonnement auquel les autres catégories d'une société technicienne ont rarement accès. Mais c'est aussi un chemin de dépouillement. Les deux ensemble» (Bertrand Cassaigne). Cette chance est précisément la suivante: s'ouvrir à l'aspect *communautaire* de la vie — à quoi répond d'ailleurs le salut chrétien auquel Dieu appellera *son peuple* —, qui manque cruellement dans notre société occidentale. Cet aspect répond précisément à un besoin profond de la personne âgée, il contribue également à l'épanouissement de sa vie affective.

Il importe de revenir à cet égard sur le rôle de l'université dite du troisième âge confrontée à ce nouveau fait social: la montée des pré-retraités. On assiste actuellement à des tentatives d'élaboration d'une nouvelle problématique de formation. Plusieurs essais récents font état, surtout en France, de l'apparition d'une nouvelle classe sociale. «Cette nouvelle population différente du 3^e âge en termes de santé, vitalité, compétence, ressources, projet, doit inventer au milieu de la vie une façon de vivre qui ait un sens pour plusieurs décennies»¹⁶. La réflexion des auteurs cités insiste sur l'urgente nécessité d'intégrer cette nouvelle population. À cette fin, les auteurs jugent essentiel de transformer l'université du troisième âge en un Centre universitaire de la retraite et du temps libre axé sur deux objectifs: une information sur des activités en prise directe avec les pratiques professionnelles et socio-culturelles antérieures; une formation à l'animation et à la gestion facilitant l'investissement de la personne dans les activités de son choix. Dans la même veine, le sociologue Joffre Dumazedier, à partir d'un rapport préparé pour la 4^e Conférence internationale sur l'éducation des adultes, parle d'un mouvement d'autoformation individuelle et collective. Le développement pourrait emprunter trois directions: celle d'une autogestion des institutions éducatives et culturelles des retraités; d'une multiplication des groupes autogérés de formation mutuelle; d'une extension de la volonté collective ou individuelle d'apprendre, indépendante des objectifs utilitaires ou professionnels¹⁷.

16. M. FATRAS, et B. FROMENT, «L'Université et les pré-retraités», dans *Gérontologie et société*, n. 35 (1985) 89.

17. Cf. J. DUMAZEDIER, «Autoformation», dans *Gérontologie et société*, n. 33, (1985) 7-10.

La pratique scientifique comme mise en œuvre d'une croyance fondamentale

Camil Ménard

Introduction

La pratique scientifique apparaît généralement comme une activité antagoniste, voire destructrice de la foi. Après avoir été contestée durant des siècles par les Églises, cette «*entreprise d'accroissement réglé de la maîtrise de la nature*» — c'est ainsi que J.-F. Malherbe définit la science¹ — a néanmoins fini par imposer un type de rationalité dont les incidences affectent le destin des cultures et provoquent des bouleversements importants sur toutes les dimensions de la vie culturelle (effets irrévocables de destruction et d'induction)². Bon gré mal gré, notre culture contemporaine est profondément marquée par le développement foudroyant du système scientifico-technique, à tel point que notre univers mental est maintenant imprégné d'une vision scientifique du monde et que tous les autres discours se trouvent désormais confrontés au défi de soumettre leur démarche à l'exigence critique si chère à la science.

Comment se pose dès lors la question de *l'éducation à la foi* dans notre univers culturel puissamment transformé et remodelé par la science? Si l'on écarte d'emblée toute position de repli qui

-
1. J.-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Cerf, 1985, p. 129.
 2. J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technique aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977, deuxième partie.

tenterait de se situer à côté ou au-dessus de la modernité en revenant à un discours dogmatique désuet (et à un catéchisme universel) ou en se réfugiant dans la subjectivité, il reste à réfléchir *de façon critique* sur la dynamique qui anime et rend si féconde la pratique scientifique comme telle en direction d'*une quête sans cesse inachevée de la vérité*³. Cette exigence de vérité ouvre sur un horizon de sens qui, loin de s'opposer à la foi, l'appelle en tant qu'interprétation de la totalité du monde et comme exigence d'amour.

Il me semble que cette plongée radicale au cœur de la modernité constitue un lieu important d'éveil à la foi que les Églises auraient tort de refuser ou de continuer à ignorer si elles veulent tenir un discours compréhensible à l'âge de la science. Telle est du moins la conviction qui anime les réflexions qui vont suivre.

1. Épistémologie des sciences

Pour ouvrir un dialogue constructif entre discours scientifique et foi chrétienne, il importe avant tout de démystifier la conception fallacieuse que l'on se fait généralement de la science aussi bien sur le plan de sa méthode que sur le plan de ses résultats.

- 1.1 L'idée qu'il existerait une *méthode scientifique unique*, quasi infaillible et universelle à laquelle toutes les autres formes de savoir devraient se conformer, relève d'une *philosophie positiviste et rationaliste* de moins en moins soutenue de nos jours pour deux raisons principales⁴. En premier lieu, «la valeur de la science» (on se rappelle le titre d'un ouvrage célèbre d'H. Poincaré) est une idéologie largement contestée aujourd'hui non seulement par les philosophes d'inspiration spiritualiste, mais encore par les scientifiques eux-mêmes qui dévoilent et combattent ouvertement les effets destructeurs de la science. En second lieu, la conception grossièrement empiriste et inductiviste de la méthode scientifique à partir de laquelle on a essayé de formuler des critères de démarcation entre la science et la non-science, a été clairement réfutée par

3. K.R. POPPER, *La quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981 (*Unended Quest*, 1974).

4. J. BOUVERESSE, «Les positivistes», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1980, vol. 17, pp. 50-63.

les épistémologues contemporains. Du même coup se trouvent discrédités les discours prétentieux à saveur scientifique⁵.

- 1.2 La haute considération dont jouit dans le public l'épithète de «scientifique» (au sens de connaissance sûre, méthodique, objective, tirée de l'expérience) repose sur une *vision trompeuse et inexacte de la science*. Les récents développements en philosophie des sciences montrent que les efforts pour reconstruire de façon simple «la méthode scientifique» se heurtent à de graves difficultés, d'autant plus qu'il n'existe même pas de méthode permettant de prouver que les théories scientifiques sont vraies ou fausses⁶. Il n'est donc plus possible de soutenir que la science est une activité rationnelle qui fonctionnerait en suivant une méthode précise dont les opérations lui assureraient un savoir certain et objectif. Selon K. Popper, la science progresse plutôt par conjectures et réfutations en cherchant constamment à écarter l'erreur⁷. Une hypothèse ou une théorie est «scientifique», selon lui, dans la mesure où elle peut être falsifiée.

Cela signifie que:

[...] la base empirique de la science objective ne comporte donc rien d'«absolu». La science ne repose pas sur une base rocheuse. La structure audacieuse de ses théories s'édifie en quelque sorte sur un marécage. Elle est comme une construction bâtie sur pilotis. Les pilotis sont enfoncés dans le marécage mais pas jusqu'à la rencontre de quelque base naturelle ou «donnée» et, lorsque nous cessons d'essayer de les enfoncer davantage, ce n'est pas parce que nous avons atteint un terrain ferme. Nous nous arrêtons, tout simplement, parce que nous sommes convaincus qu'ils sont assez solides pour supporter l'édifice, du moins provisoirement⁸.

-
5. Je fais allusion à H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 2. Aufl., Tübingen, Mohr, 1969, auquel P. PAROZ vient de consacrer un ouvrage éclairant: *Foi et raison*. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans Albert et G. Ebeling, Genève, Labor et Fides, 1985.
6. Karl R. POPPER. *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1984, chap. 2 (*The Logic of Scientific Discovery*, 1968, 2^e ed.).
7. *Conjectures et réfutations*. La croissance du savoir scientifique, Paris, Payot, 1985 (*Conjectures and Refutations*, 1972, 2^e éd.).
8. K.R. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, p. 111.

Cette longue citation révèle le climat dans lequel baigne l'épistémologie contemporaine.

- 1.3 Le *progrès de la science* ne s'explique pas seulement par le principe de vérification ou de falsification, comme le prétend Popper. Th. Kuhn a montré que les théories nouvelles naissent par le remplacement progressif d'un modèle explicatif par un autre au cours d'un *processus lent et compliqué*⁹. Une activité désorganisée et multiforme de recherche (une pré-science immature) finit par se structurer en un *paradigme ou matrice disciplinaire* qui coordonne et oriente la pratique des hommes de science afin de résoudre les énigmes de leur discipline. C'est d'ailleurs l'existence d'un paradigme recevant l'adhésion d'une communauté de chercheurs qui donne naissance à une tradition de science normale (sans paradigme, pas de science, selon Kuhn).

Lorsqu'une science est subitement confrontée à des anomalies, c'est-à-dire des énigmes qu'on ne parvient pas à résoudre à l'aide du paradigme accepté, les scientifiques cherchent d'abord à les intégrer dans le modèle explicatif en vigueur, car les hommes de science normale ont tendance à résister au changement. L'échec répété des règles existantes crée ensuite une période d'insécurité conduisant à une crise dont le dénouement sera lié à l'acceptation par la communauté scientifique d'un nouveau paradigme incompatible avec l'ancien. Cette *révolution scientifique* conduira à une nouvelle tradition de science normale, et ainsi de suite.

La théorie de Kuhn sur le développement scientifique conduit à s'interroger sur la *nature de la science en tant que phénomène social*. «Comme le langage, la connaissance scientifique est intrinsèquement la propriété commune d'un groupe, ou bien elle n'est pas. Pour la comprendre, il nous faudra connaître les caractéristiques des groupes qui la créent et l'utilisent»¹⁰. Les sciences sociales ont repris et approfondi cette interrogation (notamment chez J. Habermas).

- 1.4 Si le changement scientifique dépend en bonne partie des chercheurs capables de critiquer les modèles explicatifs tradi-

9. Th. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1970, 2^o ed.).

10. Th. KUHN, op. cit., p. 284.

tionnels et de provoquer des ruptures non cumulatives, cela signifie que les méthodes novatrices de recherche doivent nécessairement s'écarter des paradigmes de la science normale. Une telle constatation a conduit Paul Feyerabend à proposer une *théorie anarchiste de la connaissance* relativisant toute méthode. «Toutes les méthodologies ont leurs limites, dit-il, et la seule «règle» qui survit, c'est: «Tout est bon»¹¹.

Cette position extrémiste, peu partagée il est vrai, a néanmoins le mérite de montrer à quel point *une conception empiriste de la science* est devenue *insoutenable*. Le scientisme idéologique (fondé sur une conception réaliste et objectivante du savoir scientifique) a été définitivement remplacé par une *conception relativiste de la science*, pour laquelle «il n'y a pas de catégorie générale «science». Chaque domaine du savoir doit être jugé selon ses propres mérites, en s'interrogeant sur ses buts et en se demandant à quel point il les atteint. En outre, les jugements concernant les buts sont eux-mêmes relatifs à une situation sociale»¹². La pratique scientifique est devenue plus consciente de son caractère social, plus critique, moins certaine de ses moyens et par conséquent plus ouverte à d'autres discours.

- 1.5 Une conception *relativiste* de la science soulève le *problème de la vérité* de ses théories. Alors que la conception empiriste soutenait une correspondance étroite entre les théories et le monde physique (vérité correspondance au sens réaliste), une conception relativiste conduit à une doctrine de la *vérité* se situant *dans l'ordre de la représentation* où prime la théorie en tant que discours organisateur¹³. Certes la pratique scientifique continue d'accorder au moment expérimental le rôle d'une instance décisive et discriminante, mais elle le réinterprète dans une perspective plutôt instrumentaliste, pour qui la recherche de la vérité ne sera qu'une *approximation vers*

11. P. FEYERABEND, *Contre la méthode*, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 1979, p. 333 (*Against Method*, 1975).

12. Alan F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science?* Récents développements en philosophie des sciences, Paris, Ed. La Découverte, 1988, p. 215 (*What Is this Thing Called Science? An Assessment of the Nature and States of Science and its Methods*, 1982. 2^e ed.,).

13. Voir sur ce point une bonne discussion dans A.F. CHALMERS, op. cit. chap. 14.

la vérité (la *vérisimilarité* chez Popper) ¹⁴. La vérité d'une proposition ou d'une théorie est définie alors par sa position relative dans un champ théorique qui se structure sous l'action téléologique d'une sorte de discours absolu donnant une connaissance exacte de la totalité ¹⁵.

Une telle recherche de la vérité n'est pas commandée toutefois par un intérêt de connaissance théorique, voire contemplatif. Selon J. Habermas, les *sciences empirico-analytiques* procèdent d'un *intérêt de connaissance d'ordre technique* (ou instrumental), par lequel ces sciences cherchent à accroître sur le plan informatif le pouvoir de disposer techniquement des choses et à étendre les processus contrôlés par le succès ¹⁶.

2. Raison scientifique et foi

Après avoir précisé la signification de la science au point de vue objectif, adoptons maintenant un *point de vue subjectif* pour essayer de comprendre la pratique scientifico-technique telle que vécue au jour le jour dans les laboratoires de recherches. Nous verrons qu'il s'agit d'une activité constructive en perpétuel changement.

2.1 *La raison scientifique* (ou rationalité technique dans l'épistémologie de J. Habermas) doit être conçue à l'intérieur de la dynamique de la science. Loin d'être une construction achevée, elle *se bâtit historiquement* dans les pratiques concrètes en lesquelles elle prend corps, dans les activités par lesquelles elle pose des énigmes, élabore des méthodes, conçoit des hypothèses, cherche à les falsifier et propose des paradigmes à la communauté scientifique d'une discipline donnée ¹⁷.

La praxis scientifique exprime dès lors «le vouloir collectif d'une communauté scientifique qui opère continuellement le dépassement de la raison rationnelle en vue d'une production

14. *Conjectures et réfutations*, pp. 345-346.

15. J. LADRIÈRE, «Vérité et praxis dans la démarche scientifique», *Revue philosophique de Louvain*, 1974, t. 72, pp. 284-310.

16. J. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 145-150 (*Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968).

17. J. LADRIÈRE, «Vérité et praxis dans la démarche scientifique», pp. 305-309.

toujours nouvelle de rationalité»¹⁸. *La fête scientifique* est la célébration du Logos humain en tant que créateur et le lieu de manifestation du Logos immanent à la nature. En ce sens, l'être humain assume par et dans la science une *mission cosmique*, car la créativité *de son esprit*, tout en étant différente du monde, en constitue *un prolongement et un lieu de mutuelle promotion*¹⁹.

- 2.2 La pratique scientifique n'est pas seulement un moyen et un instrument au service de l'être humain. Son *essence* consiste à être *un mode du dévoilement*, c'est-à-dire *de la vérité*. Et ce qui se dévoile dans le développement scientifico-technique, c'est le *réel immaîtrisable et incontournable* auquel son activité est sans cesse confrontée et que l'être humain est porté à oublier.

C'est ainsi que se joue au cœur de cette pratique un *destin* qui interpelle vivement l'humanité. D'un côté, en effet, l'humanité risque de *se perdre* en restant fascinée par le logos scientifique et en ne voyant le monde qu'avec des yeux de producteur et de consommateur. D'un autre côté, elle peut, grâce à la médiation de ce discours, *s'ouvrir au dynamisme créateur* à l'œuvre dans le cosmos et dans l'esprit humain lui-même.

Par conséquent, loin d'être une *œuvre diabolique*, comme plusieurs le pensent, l'activité scientifique nous prend «d'une façon inespérée, dans un appel libérateur»²⁰, appel que les scientifiques ressentent de plus en plus face au danger mortel qu'une activité désordonnée et irresponsable fait peser sur la planète. «Plus nous nous approchons du danger, et plus clairement les chemins menant vers «ce qui sauve» commencent à s'éclairer. Plus aussi nous interrogeons. Car l'interrogation est la piété de la pensée»²¹. L'inquiétude croissante et la

18. G. THILS, *La fête scientifique*. D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne, Paris, Aubier-Montaigne, Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée de Brouwer, 1973, p. 171.

19. Je renvoie sur ce point aux réflexions de J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. II, Les langages de la foi, Paris, Cerf, 1984, chap. XII.

20. M. HEIDEGGER, «La question de la technique», *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 34 (*Vorträge und Aufsätze*, 1954).

21. Idem, p. 48.

permanente incertitude dans laquelle le scientifique est appelé à vivre ouvrent à nouveau *le chemin de la méditation* en direction de «ce qui mérite qu'on interroge»²², à savoir la question de l'Être et du sort de l'humanité.

Le scientisme, qui avait cherché à solutionner le problème de la vie en faisant disparaître ce problème²³ par un mécanisme de forclusion, voit soudain réapparaître cette interrogation fondamentale dans la conscience du monde scientifique. Nous constatons de cette manière que la pratique scientifique ouvre sur le monde de la foi aussi bien sur le plan de la pensée que de l'action.

- 2.3 Sur le plan rationnel, la pratique scientifique (surtout dans les sciences empirico-analytiques) doit nécessairement évacuer toute réalité transcendante de son champ d'hypothèses et d'investigation puisqu'elle poursuit comme visée ultime la *connaissance objective*²⁴. Toutefois une telle mise entre parenthèses, indispensable au niveau méthodologique, n'équivaut pas à une indifférence ou à une négation sur le plan subjectif. Bien que menacée de fermeture, la raison scientifique «peut aussi accepter de reconnaître qu'elle est constitutivement, dans son dynamisme même [...], mise en œuvre d'une croyance fondamentale dans l'ordre du monde, dans son intelligibilité, dans son harmonie, et, davantage, dans la présence, en lui, d'une bonté active qui le rend totalement digne de confiance»²⁵.

Une telle reconnaissance amène à *concevoir l'univers comme fruit d'une initiative qui est de l'ordre d'un don* et qui appelle une interprétation du monde où l'on pressent, dans le dynamisme créateur à l'œuvre dans le cosmos, *la présence* —

22. M. HEIDEGGER, «Science et méditation», *Essais et conférences*, p. 78.

23. «La solution au problème de la vie se remarque à la disparition de ce problème. (N'est-ce pas là la raison pour laquelle des hommes pour qui le sens de la vie est devenu clair au terme d'un doute prolongé n'ont pu dire ensuite en quoi consistait ce sens?)», L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, 6.521 (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921).

24. K.R. POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1972 (trad. partielle dans *La connaissance objective*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1978).

25. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. II, p. 275.

personnelle? — *d'une source de vie*, de lumière, d'ordre et de bonté.

Certes une telle lecture n'a nullement le caractère d'une connexion logique et nécessaire, car la foi reste une réponse libre à l'appel de la grâce. Toutefois le mouvement de la science moderne conduit à la prise de conscience que l'univers a du sens et qu'il est *l'heure de s'enivrer*, c'est-à-dire de pratiquer la jubilation en vivant avec passion²⁶. Une telle convergence de pensée peut conduire à une saine théologie de la création et à une décision existentielle à l'égard du créateur.

Le maître du soupçon, F. Nietzsche, avait d'ailleurs bien pressenti ce lien entre science et foi. Dans son aphorisme célèbre intitulé: «En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux», il s'interroge sur cette volonté de vérité qui anime la science et qui lui donne tant de prestige. Son *diagnostic* est clair:

[...] c'est sur une *foi métaphysique* que repose encore notre foi dans la science; chercheurs de la connaissance, impies, [...] nous empruntons encore nous-mêmes notre feu au brasier qui fut allumé par une croyance millénaire, cette foi chrétienne [...] pour qui le vrai s'identifie à Dieu et toute vérité est divine²⁷.

Ce visionnaire génial ajoutait que la prise de conscience de la *mort de Dieu* allait *conduire la science au nihilisme complet*, nihilisme qui correspond à cette période historique au cours de laquelle le système scientifico-technique s'est développé de façon spectaculaire en étant finalisé uniquement par la loi de sa propre croissance. Les conséquences de cette évolution narcissique sont trop connues. Le *système scientifico-technique* est devenu une superstructure *largement autonome*, dont la croissance évolue indépendamment de la vie sociale qui lui sert toutefois de soutien. La *techno-nature* et la *techno-structure*²⁸ ont remplacé le milieu naturel d'autrefois. Or le mouvement de ce nouveau milieu artificiel semble difficilement

26. H. REEVES, *L'heure de s'enivrer*. L'univers a-t-il un sens?, Paris, Seuil, 1986.

27. *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, aphorisme 344, p. 284.

28. Voir Ph. ROQUEPLO, *Penser la technique*. Pour une démocratie concrète, Paris, Seuil, 1983.

contrôlable en raison de son auto-finalisation croissante. Pour mettre cet apprenti sorcier à la raison, les scientifiques sentent de plus en plus le besoin de resituer le discours scientifique dans le cadre de la communication humaine, afin d'amener la société à choisir la vie et à redonner du sens à son existence.

- 2.4 Le fait de replacer la pratique scientifique dans le champ social manifeste de la part des hommes de science *une foi et une espérance en l'homme et en sa capacité de maîtriser ses pulsions de mort*. Que l'on pense à H. Reeves, A. Jacquard, J. Testard et à une foule d'autres...

Une *nouvelle société* est en train de naître, où la délibération, la discussion, la recherche et les remises en question seront au centre des processus sociaux²⁹. Cette *société du débat* ne sera pas seulement retournée vers le passé pour y accueillir un sens, mais elle devra regarder résolument vers l'avenir pour préciser le sens qu'elle voudra donner aux questions cruciales posées par son évolution. *La foi en Dieu* sera moins la reconnaissance d'un fondement sécurisant qu'un appel au respect de l'autre (nature ou être humain) et qu'*une réponse à l'exigence de l'amour*³⁰. En d'autres termes, la pratique scientifique se voit maintenant investie d'une mission sociale qui va *structurer la modernité comme monde humanisé* — ou il ne sera plus — et non pas comme monde désenchanté³¹.

- 2.5 L'évolution de la société moderne appelle de la part des *Églises une remise en question* radicale de leurs pratiques et

29. C'est du moins dans ce sens que travaillent toutes les personnes soucieuses d'émanciper la société (voir J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol., Paris, Fayard, 1987 (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1985, 3^e ed.).

30. P. PAROZ, «La foi au risque de la réflexion scientifique», *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988), pp. 38-39. L'effort théologique le plus critique pour penser la question de Dieu dans le cadre de la modernité reste celui de H. KÜNG, *Dieu existe-t-il? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, Paris, Seuil, 1981 (spécialement les pages 116-154). (*Existiert Gott?*, 1978).

31. À la suite de sa longue étude sur *Le désenchantement du monde* (Paris, Gallimard, 1985), Marcel GAUCHET soutient que le christianisme est probablement «la seule religion en état compatible jusqu'au bout avec la modernité» (*Autrement*, n° 75, décembre 1985, p. 12).

de leur discours³². Au lieu de rester dans les marges de la modernité en imposant inconditionnellement un sens clair, transcendant, irréfutable et sûr de lui-même — mais inacceptable dans un tel contexte —, les Églises doivent participer à la franche discussion que la société moderne entreprend en tant que partenaire et interlocuteur valable.

La participation à un tel débat public leur fixe une *tâche précise*: entrer dans la discussion sans réticence, en apportant la richesse de leurs traditions, de leurs projets et de leur sens de l'humain. Les Églises doivent jouer ce rôle humblement, comme service envers la société qui a besoin de toutes les instances de sens pour nourrir le débat et construire son projet. En retour, les Églises recevront de cet entretien des appels qui les obligeront à se convertir et à découvrir ce qui pourra devenir une identité chrétienne dans un monde pluraliste et sécularisé.

Ainsi science et foi ecclésiale pourront lutter ensemble afin d'écarter l'erreur et tendre vers la vérité au cœur de tensions fécondes qui permettront d'humaniser la société moderne.

3. Conclusions

- 3.1 Notre expérience historique est profondément marquée par l'empreinte de l'entreprise techno-scientifique qui, après une assez longue période d'impérialisme totalitaire, se voit obligée de critiquer sa propre démarche sous la poussée de contraintes internes et externes. La condition post-moderne³³ ouvre enfin un espace de dialogue au sein duquel la foi chrétienne est appelée à retrouver le terreau humain où elle s'enracine. Si, en effet, le discours religieux a réussi à rejoindre l'expérience du chasseur et de l'agriculteur, il devrait pouvoir s'incarner dans la culture moderne où toute la dynamique historique est centrée sur un horizon de sens travaillé par la créativité humaine, à condition, bien sûr, que cet horizon d'intelligibilité

32. Il faut lire sur ce sujet le livre stimulant de Paul VALADIER, *L'Église en procès*. Catholicisme et société moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

33. La «post-modernité» est «l'incrédulité à l'égard des métaréçits» (J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 7).

du réel soit pris au sérieux par les personnes désireuses de former de vrais croyants.

- 3.2 L'interrogation sur le sens de la vie et sur l'avenir de la planète s'enracine le plus souvent aujourd'hui dans une interprétation évolutionniste de l'univers dont les résonances s'harmonisent assez bien avec la foi en la création du monde. Chez plusieurs scientifiques, on rencontre même des réminiscences qui font écho, parfois de façon explicite, à des textes bibliques.

C'est le cas notamment pour le généticien Albert Jacquard qui propose dans son ouvrage *L'héritage de la liberté* un nouveau récit de Gn 1-3 dans une version «considérablement améliorée»³⁴. De façon plus discrète, Hubert Reeves évoque le labeur d'enfantement dont parle saint Paul en *Romains* 8 et interpelle fortement l'humanité à jouer un rôle vital pour «aider la nature à accoucher d'elle-même»³⁵. Entre l'interprétation théologique de la création et la conception scientifique du monde, il faudrait toutefois un discours médiateur, d'ordre philosophique, qui prendrait la forme d'une éthique de la création et conduirait à une véritable diaconie de la création³⁶. Il serait trop long d'en développer ici les contours, mais il importe au moins d'en souligner la pertinence.

- 3.3 Si le conflit entre science et foi semble périmé, c'est sans doute parce qu'une autre rationalité accapare maintenant toute l'attention de nos contemporains. Il s'agit de *la raison économique* avec ses impératifs de rentabilité et d'efficacité. Ce nouveau milieu de sens constitue un fait culturel avec lequel il faudra composer si l'on veut inculturer la foi d'une manière non idéologique. Les récents débats sur le libre-échange montrent que le dialogue à venir devra porter sur l'économie et la foi.

34. A. JACQUARD, *L'héritage de la liberté*. De l'animalité à l'humanité, Paris, Seuil, 1986, pp. 205s.

35. H. REEVES, *L'heure de s'enivrer*, L'univers a-t-il un sens?, Paris, Seuil, 1986, p. 212.

36. Jean LADRIÈRE insiste fortement sur la nécessité de ce discours philosophique comme «relais» entre discours scientifique et discours de foi (*L'articulation du sens*, t. II, Paris, Cerf, 1984, pp. 276ss. On consultera l'excellent article de O. SCHAEFFER-GUIGNIER («Éthique de la création et diaconie écologique», *Foi et Vie* n° 3-4 (juillet 1988, pp. 3-30) pour avoir une idée du contenu d'un tel discours éthique.

Les compromis de l'inculturation d'après Ernst Troeltsch

Paul-André Turcotte

La transmission de la foi chrétienne dans l'histoire et la société met en interaction des instances de définition et des agents de réception qui expriment des intentions et déploient des stratégies. Intentions et stratégies sont orientées vers la poursuite de finalités et marquées par la conviction, l'affectif, la tradition ou l'entente fonctionnelle. C'est en référence à ces vecteurs de l'action humaine que prend forme et se développe en Église le projet de pénétration évangélique des cultures et par là des sociétés (l'inculturation). Des praxis surgissent dans la foulée de l'événement fondateur Jésus Christ, aux prises qu'elles sont avec l'intériorisation d'un message ou l'appel à la radicalité qui en découle, et, concurremment ou en symbiose, les transactions avec la sécularité en vue de la crédibilité sociale ou de l'extension d'une expérience particularisée, où se pose le problème de la continuité historique. Dans cette dynamique pluridirectionnelle aux contours mouvants, l'idéation chrétienne en vient éventuellement à influencer les comportements humains dans la société globale; les modes de l'influence sont passibles de variations selon les communautés sociales ou religieuses et les moments de leur déroulement historique.

La question de la prégnance de la foi chrétienne dans des conditions sociales-historiques changées par la modernité traverse l'œuvre du théologien Ernst Troeltsch. Nous en proposons une lecture aux confins de l'exégèse textuelle, que nous compléterons par des indications relatives au catholicisme franco-canadien. Nous allons nous attacher particulièrement au concept de compromis

(*Vermittlung*)¹, concept opératoire pour la compréhension du processus d'inculturation de l'idéal chrétien. Du même coup, nous aurons approché une pensée inclassifiable par la diversité de ses perspectives et l'originalité de ses avancées².

1 - Idéation chrétienne et éthique sociale: questions de méthode

Pasteur, théologien et philosophe, en même temps qu'exégète, historien et sociologue, Troeltsch n'a cessé d'être préoccupé par la rencontre du christianisme avec la mentalité moderne. L'expression de la réflexion théologique en accord avec l'esprit scientifique mena l'universitaire de Heidelberg à adopter la méthode des sciences sociales, tout en se refusant à leur scepticisme. Il puisa principalement aux conceptualisations de Dilthey et de Weber; ses apports théoriques ou méthodologiques n'en demeurent pas moins importants. Dans sa recherche d'un langage renouvelé de la foi, le luthérien libéral tenta de rendre justice aux composantes historiques du christianisme. L'enquête intellectuelle se mêlait à celle du croyant. Le projet à double vantail se proposait, à ses commencements, d'examiner la naissance et le développement des dogmes chrétiens à la lumière de l'histoire, les rapports du christianisme avec les autres religions et, en prolongement, de reprendre la question philosophique du christianisme comme révélation absolue.

-
1. La littérature sur le compromis selon Ernst Troeltsch comprend peu de titres. Parmi les études philosophiques ou théologiques publiées, signalons Raymond MENGUS, «Le «compromis» catholique selon Ernst Troeltsch», dans *Recherches de sciences religieuses* 71 (avril-juillet 1983), pp. 235-244; et «Ernst Troeltsch et l'institution de l'absolu», dans *Recherches de sciences religieuses* 70 (octobre-décembre 1982), pp. 481-498; Gary L. CHAMBERLAIN, «Concept of Compromise in Ernst Troeltsch», dans *Encounter* 37 (août 1976), pp. 372-398. Du côté des sciences sociales, nous retenons les deux titres suivants: Carlo PRANDI, «Le catholicisme italien à l'épreuve de l'unité: apocalypse et compromis», dans *Archives de sciences sociales des religions* 29 (juillet-septembre 1984), pp. 67-83; Jean SÉGUY, «Ernst Troeltsch, l'éthique et la sociologie», dans *Social Compass* 31 (1984) pp. 169-183.
 2. Pour une introduction, critique et originale, à la pensée d'Ernst Troeltsch, nous renvoyons à l'excellent ouvrage de Jean SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, 334 p. Une abondante bibliographie commentée, des pages 325 à 331, complète l'introduction.

Le parcours d'une intelligence de foi en rapport à l'histoire fut jalonné de réflexions incisives sur les problèmes d'une socio-histoire de la religion et de ses implications philosophiques et pratiques.

Avec l'avancement du projet, l'intérêt de Troeltsch se porta plus directement sur la question de la vérité et des normes de l'existence. La problématique éthique était déjà présente dans les *Soziallehren*³. Celles-ci avaient pour objet l'étude de la vie en société en regard du christianisme, plus précisément les relations réciproques entre les Églises ou les groupes chrétiens, d'une part, et, d'autre part, l'État, les activités économiques, la division sociale du travail, les groupements à finalité profane, bref, le monde. Plus particulièrement, la monumentale étude était animée par un questionnement dialectique: dans quelle mesure le christianisme a des vues sur les rapports sociaux et a fait entrer ces vues dans la réalité de ces rapports? Dans quelle mesure les points de vue chrétiens eux-mêmes sont-ils conditionnés par les structures sociales dans lesquelles ils émergent? L'exploration de l'histoire chrétienne depuis ses origines partait à la recherche d'une lumière sur les capacités, les modes et les conditions d'influence du christianisme sur la culture moderne.

Se confrontant aux penseurs de son temps, Troeltsch prit position sur ces questions et dessina les axes de sa démarche. Pour lui, l'influence sociale du christianisme dans l'histoire s'exerce principalement par la médiation des groupements religieux qu'il suscite. D'où le centrage des *Soziallehren* sur la typologie des corps religieux et leurs rapports au monde. Cette option, qui ne manque pas d'originalité, renvoie aux discussions de Troeltsch avec les marxistes de son temps, notamment Kautsky. Contre ceux-ci, il s'efforça de démontrer que la prédication de Jésus, par son intensité et la nouveauté de sa synthèse du prophétisme juif, est au-dessus

3. Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen, Scientia, 1961, 994 p.; la réimpression est d'après l'édition de 1922 par J.C.B. Mohr. La traduction anglaise a pour titre *The Social Teaching of the Christian Churches*, (Midway Reprint), Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1976, 2 vol., 1019 p. (1ère édition en 1931 par George Allen & Unwin Ltd. à Londres et The Macmillan Company à New York; la 2ème en 1960 par Harper & Bros. à New York). Nous ne possédons en français que la conclusion générale: «Christianisme et société. Conclusion des *Soziallehren*», dans *Archives de Sociologie des Religions* 11 (1961), pp. 15-35 (*Soziallehren*, pp. 965-986; *Social Teaching*, pp. 991-1014).

des conditionnements, auxquels elle n'échappe pas de quelque façon⁴. En effet, l'expérience intérieure de Jésus avec la divinité est certes déterminée partiellement par les conditions extérieures; mais en retour, c'est en vertu de sa communion privilégiée avec la divinité que jaillit et se déploie la prédication concernant le Royaume de Dieu, la paternité divine, la fraternité humaine et les valeurs spirituelles. Autrement dit, le message des évangiles n'a rien d'un programme social, d'une incitation à l'action révolutionnaire, tout comme le Royaume de Dieu, qu'une intervention divine doit établir, ne représente en aucune façon une compensation aux injustices sociales de ce monde. Ici, les interprétations de Engels dans *La guerre des paysans* sont carrément prises à partie⁵.

L'évangile, transcription de l'idée religieuse vécue et prêchée par Jésus, va inspirer des groupes qui vont en influencer d'autres, puis des sociétés entières. Or, comment expliquer la médiation efficace des groupements chrétiens? Ne reposant pas sur une finalité rationnelle instrumentale, ils sont capables de cohésion et d'organisation internes élevées, qui, elles, vont leur permettre de prendre en charge éventuellement l'ensemble de la vie sociale, de créer tout un climat culturel et, dès lors, de s'assurer une influence sur l'éthique et l'économie. Réciproquement, les groupements et sociétés sont passibles d'agir sur l'interprétation de l'évangile. D'ailleurs, l'autonomie de ce dernier est telle que son contenu manque de prises réelles sur les conditions matérielles. Par voie de conséquence, les premiers chrétiens ont dû composer avec la vaste expérimentation religieuse de l'empire romain et, dans la confrontation avec les forces adverses ou les nécessités de la vie, définir concrètement des modes d'accomplissement de l'idéal évangélique. Son autonomie eût-elle été accentuée dans sa première expression, les comportements constatés à l'intérieur des groupements chrétiens fournissent des lieux concrets où se rencontrent l'idéation chrétienne et la médiation des éléments matériels, en particulier de l'économie.

Dans l'enquête que Troeltsch étend jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, l'histoire présente une ouverture à la transcendance dont elle peut être l'épiphanie, même si les déterminations historiques possèdent une force au point de la repousser, comme dans

-
4. *Soziallehren*, pp. 15-83 sur les origines chrétiennes (*The Social Teaching*, p. 39-89).
 5. Friedrich ENGELS, *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Éditions Sociales, 1974, surtout pp. 60-86.

le cas des sociétés médiévales, aux franges ou dans les failles, les interstices de la reproduction sociale. À d'autres moments et grâce à des chefs religieux hors du commun, la novation des origines chrétiennes ressurgit et féconde l'action circonstanciée de groupements marqués par l'intensité évangélique. Les éclosions novatrices, peu important leur portée ou leur continuité historiques, ne se comprennent pas moins comme le produit de facteurs conjugués. Mais la conjonction repérée ne rend pas compte entièrement du phénomène; voire, la dimension de transcendance se manifeste éventuellement dans des recoins inattendus. Si les représentations religieuses échappent aux structures sociales, elles ont besoin au même moment des structures sociales pour être significatives.

Plus explicitement, l'organisation sociale des groupements chrétiens médiatise l'influence de la société globale sur leur idéation, et ils évoluent sous cette influence, selon leur rapport au monde. L'idéation est donc inséparable de l'infrastructure. Mais les idées en cause apparaissent toujours à même de laisser une empreinte motrice, directement ou indirectement, sur les rapports sociaux, y compris ceux de la production économique. Cette dernière exerce une causalité probable, plausible et toujours seulement partielle sur les idéologies, lesquelles possèdent une capacité propre de production et de reproduction, ont une influence précise, réelle et pas toujours seconde, quoique souvent indirecte. Méthodologiquement parlant, le chercheur qu'est Troeltsch s'attache à voir ce qui prédomine dans le magma des phénomènes en un lieu et une époque donnés, selon l'ensemble des circonstances et d'un point de vue particulier; il refuse quelque sens à l'histoire, aussi bien évolutionniste que providentialiste, comme il rejette les a priori marxistes ou théologiques et, par-dessus tout, l'application d'un cadre théorique explicatif antérieur à l'exploration. Car les déterminations sociales ne sont pas de telle sorte que la liberté humaine, et la grâce, ne puissent se manifester⁶.

* * *

Le long de son cheminement intellectuel de croyant, l'universitaire a réfléchi sans répit aux problèmes d'une socio-histoire critique de la religion et de ses implications philosophiques et pratiques. Il

6. Les notations relevées dans le parcours des *Soziallehren* rejoignent les développements épistémologiques de Max WEBER dans ses *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, 537 p.

a défendu âprement la distinction des lieux de pensée que sont l'histoire, la sociologie et la philosophie, l'action éthique, en raison même de leur indissociabilité. Dans la suite de sa position, nous souhaitons des échanges entre chercheurs du phénomène religieux en contexte canadien, échanges qui tablent sur une connaissance réciproque des perspectives propres et de l'interrelation de la réflexion avec la pratique. L'herméneutique ou la pastorale ne gagneraient-elles pas à tenir compte des analyses des sciences sociales, et celles-ci à s'ouvrir à des horizons autres que les leurs? À l'adresse de la recherche en sciences sociales des religions, nous formulons le vœu d'études configuratives par la jonction de la diachronie et de la synchronie aussi bien que par la considération dialectique des paliers et des dimensions, culturelles et socio-structurelles, du fait religieux⁷. De part et d'autre, apparaît le défi de la théorisation menée sur des dossiers significatifs et la diversification de la recherche.

2. Éthique chrétienne et compromis: d'une stratégie à une valeur

L'examen trøeltschien des rapports entre idéation chrétienne et éthique sociale renvoie à des préoccupations de croyant, à une lecture historique typique des sciences sociales et finalement à une méthodologie. Le parcours analytique en arrive à des premières conclusions dans les *Soziallehren*⁸. D'après ces conclusions, il ne saurait être question de «valeur absolue» en éthique comme en religion. La scrutation distanciée a renforcé la position de l'*Absolutheit*⁹. Corrélativement à sa désabsolutisation, l'éthique ne connaît pas de période normative, déterminée qu'elle est «en premier lieu par les conditions sociales et la formulation d'un idéal correspondant à cette situation». Il en ira ainsi pour l'éthique chrétienne de demain, compte tenu des problèmes posés par la société et de ses possibilités offertes aux croyants à la recherche d'une maîtrise éthique d'une situation particulière.

7. Norbert ELIAS développe ces questions dans son introduction à la sociologie: *Qu'est-ce que la Sociologie*, s.1., Pandora/Des Sociétés, 1981, 222 p.

8. Cf. ci-dessus, fin de la note 3.

9. Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen et Leipzig, J.C.B. Mohr, 1902, 129 p. (traduction anglaise: *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, Richmond (Va.), John Knox Press, 1971, 173 p.).

À l'intention des futurs ouvriers de l'éthique sociale chrétienne, Troeltsch s'autorise à en dessiner les grands traits¹⁰, qui à la fois découlent des analyses socio-historiques et sont empreints de subjectivité. Les «valeurs durables et éternelles» informant l'éthique chrétienne en société sont au nombre de cinq. D'abord, l'éthique chrétienne se définit comme un individualisme personnaliste, elle seule capable de fournir un fondement métaphysique à l'individualisme moderne. Ensuite, elle proclame l'amour universel de l'amour de Dieu pour tous les hommes et par là tarit-elle les sources des conflits sociaux. De même, elle résout le problème des inégalités quand elle prêche un idéal d'intégration et de subordination fonctionnelles dans la sollicitude entre sujets sociaux. De plus, elle met en avant le souci de l'autre et le dévouement de charité et d'entraide nécessaires aux sociétés, tant qu'y subsisteront souffrances, maladies et détresse. Finalement, elle repose sur un paradoxe, à savoir que la transcendance se trouve au service du présent concret. En effet, l'idée du Royaume de Dieu, centrale dans les évangiles, «élève au-dessus du monde sans nier le monde»: elle permet d'en dépasser les valeurs et les fins relatives; elle procure un sens à l'ascèse implicite dans la vision chrétienne de l'existence; elle avance la possibilité pour l'absolu d'une réalisation dans l'ici-bas.

Les réflexions en finale des *Soziallehren* vont inspirer implicitement l'exercice intellectuel, concis et net, de l'*Überwindung*¹¹. Dans ce petit livre écrit au lendemain de la Première Guerre mondiale, Troeltsch, après avoir réaffirmé la relativité des valeurs, dégage le noyau des valeurs centrales de l'Occident chrétien, d'hier à maintenant. Ce sont une culture marquée par une éthique de la personnalité et de la conscience individuelle, la promotion active de la protection et de la liberté en faveur des individus et des groupes. Cette tendance morale reste toujours en voie de réalisation, au prix de l'effort et de la lutte continus. D'ailleurs, l'éthicisation

10. Nous nous appuyons sur les conclusions des *Soziallehren*. Pour une discussion serrée des rapports entre l'éthique, la religion et la société, voir l'article de Jean SÉGUY, dont nous sommes redevable pour une part: «Ernst Troeltsch, l'éthique et la sociologie», *art. cit.*

11. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen, Scientia, 1966, 108 p., d'après la 1ère édition: Berlin, Rolf Heise, 1924 (traduction anglaise: *Christian Thought: Its History and Application* (Living Age Books, 12), New York, Meridian Books, 1957, 179 p.

poussée de l'existence n'élimine pas les instincts et les besoins naturels, antagonistes à quelque organisation rationnelle. Le compromis (*Vermittlung*) de responsabilité, individuel et collectif, rend possible la conciliation de la moralité et de la rationalité. Troeltsch va insister sur la reconnaissance obligée des particularités et des intérêts individuels légitimes, dans une perspective de compromis. Ce dernier ne vise-t-il pas à procurer les moyens de réconcilier sociétés, groupes et individus dans la pleine conscience de leurs oppositions d'intérêts?

Le monde envisagé à travers le souhait éthique se caractérise par le respect réciproque, la tolérance, le foisonnement des valeurs, des idées ou des options; en même temps, ce monde est traversé par les concessions réciproques, les accords d'intérêts, le réalisme. De nouvelles synthèses éthiques et culturelles sont susceptibles de naître et de se développer dans des groupes-porteurs autour de «grandes personnalités». Ces groupes toutefois ne seront pas vraisemblablement accueillis ou préparés par les Églises; ils seront plutôt des associations volontaires apparentées à celles du monde anglo-saxon. C'est hors des circuits ecclésiastiques, pense Troeltsch à la fin de sa vie, que va se former l'éthique de l'avenir. L'activité humaine semble devenue pour lui le lieu de l'accès à la transcendance et aux valeurs. Ces propos, continuent d'endosser une définition de l'amour comme «pressentiment de l'Un dans le multiple», et ils se déclarent dans la mouvance de l'idéal et de l'éthique du christianisme.

* * *

L'éthique nouvelle, nécessairement plurielle, requiert le compromis dont elle va surgir. Le concept de compromis est central dans la vision du dernier Troeltsch. Il y revient à satiété et il insiste sur son importance dans l'*Überwindung*. Ici, l'acception du terme est plus large que dans les *Soziallehren*. Rappelons que leur auteur, dans les pages de l'introduction, se proposait un triple objectif: circonscrire l'apport historique du christianisme à l'éthique sociale occidentale, mesurer la capacité des groupements religieux typiques à influencer la société globale, et de cette manière préparer l'analyse du présent afin d'esquisser un projet d'éthique chrétienne, individuelle et collective, possible pour l'avenir. Au fil de l'analyse, le compromis désigne l'ensemble des transactions de type troc, auxquelles le groupe-Église se livre avec son environnement social, dans le but de l'empresoir de l'esprit chrétien, du message évangé-

lique réinterprété en fonction des conditions sociales-historiques. Il s'agit d'un processus d'adaptation stratégique par lequel l'Église entend agrandir l'espace de son ministère et en accroître l'efficacité. En troquant l'intensité contre l'extension, le catholicisme n'a-t-il pas pu jouer un rôle de premier plan, d'inspiration et de régulation, dans la synthèse culturelle et sociale médiévale?

À la lecture des *Soziallehren*, le compromis entre l'Église et un État ou une culture, qu'il soit explicite ou implicite, se présente comme une entente du genre donnant-donnant, un *deal*, un marché ou une affaire aux fins de l'extension d'un salut médiatisé dans l'histoire. Ce compromis a la caractéristique d'être consciemment cherché, stratégiquement provoqué et traditionnellement valorisé pour des synthèses en devenir. Composer entre l'idéal éthique et la complexité du concret, sans diluer le premier ni s'abandonner à l'inévitable, n'est-ce pas faire preuve de réalisme et de responsabilité? L'éthique chrétienne devient agissante dans l'histoire en s'y compromettant. Le Troeltsch théologien et chrétien souhaitait la continuité historique du compromis de type-Église qui, à ses yeux, avait une portée historique d'abord et avant tout positive.

Dans le climat moderne d'affrontement des tendances et des courants sans qu'aucun puisse s'imposer réellement, climat entourant l'*Überwindung*, tout idéal religieux et éthique ne saurait prétendre à un accomplissement achevé, et ce bien davantage qu'auparavant. Reconnaître le fait, c'est prendre parti pour le compromis, voire lui conférer une place au-dessus de l'antagonisme des valeurs. Sur ce point, Troeltsch rejoint Max Weber¹². Pour ce dernier, le compromis est une nécessité vitale, la composante d'un nouveau contrat social dans une société menacée d'éclatement par le heurt et la décomposition des valeurs, d'autre part incompatibles. Face à cela le philosophe théologien, nous l'avons déjà signalé, se soucie d'une nouvelle synthèse culturelle qui se développe à partir des valeurs profondes du passé et du présent, et qui soit conquête de l'éthique sur les bas instincts, moyennant le concours premier de la religion comme élément de culture.

12. Entre autres passages dans l'œuvre de Max WEBER, voir les *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, pp. 427-428. La position du sociologue est liée au polythéisme des valeurs. Julien FREUND a fait une présentation remarquable de cette question dans «Polythéisme des valeurs et monothéisme religieux chez Max Weber», dans *Dieu, Église, Société*, Paris, Centurion, 1985, pp. 124-163.

L'entreprise implique des conflits entre acteurs, en même temps que le combat pour un idéal visant la réalisation de la liberté; mais aussi elle exige un accord par la négociation, — reconnaissance implicite de la limitation des compétences et de la pluralité des rationalités —, qui commande les concessions réciproques, la souplesse et le réalisme. Le compromis comme stratégie éthique d'un processus de composition, transactionnelle et non fusionnelle, assume le caractère inachevé de toute synthèse dans la marche en avant de l'humanité en quête de normes et en tension vers l'optimisation. Le long du processus d'accomplissement, des étapes sont décisives, quoique imparfaites, justement par le jeu du compromis. Dans l'écheveau des facteurs multiples et à la faveur d'une solution à la crise, les grandes personnalités se manifestent, qui vont dégager des valeurs de fond autour desquelles se construisent les synthèses nouvelles. La production obtenue par transactions, pense Troeltsch, permettra aux sujets historiques d'expérimenter une certaine transcendance de leur agir, sous la seule forme concrètement possible dans la relativité de l'histoire. Bref, le compromis ne dilue pas désespérément l'idéal; il en dévoile les conditions et les limites de réalisation.

3. Compromis et intégralité intransigeante dans le catholicisme

Troeltsch qualifie le catholicisme médiéval de «chef-d'œuvre de compromis», grâce à la multiplicité des médiations auxquelles il recourt pour «incarner» la transcendance. En contre-partie, le jeu des médiations fait de ce catholicisme une grandiose reproduction des conditions socio-religieuses de son époque, au point que les groupements épris de radicalité évangélique sont largement repoussés dans la marge de la normalité¹³. Après la réforme du XVI^e siècle, l'attention de l'historien est centrée sur le protestantisme. Or, comment caractériser la religion catholique issue de la réforme tridentine et de ses avatars postérieurs? Nous faisons l'hypothèse que nous avons affaire à une forme historique de religiosité chrétienne traversée par les tensions entre l'intransigeance intégraliste et le compromis. Nous allons étayer l'hypothèse sur des pointes historiques du catholicisme franco-canadien, qui sont autant de

13. *Soziallehren*, pp. 185-425 (*The Social Teaching*, pp. 201-382).

constantes ou de traits caractéristiques et dont chacune mériterait un détaillé factuel¹⁴. Cette aire de la catholicité occidentale nous paraît particulièrement significative du fait qu'elle a été marquée, dès ses origines, par l'esprit de Trente¹⁵.

Les pratiques pastorales, de la Nouvelle-France aux grandes missions d'avant le dernier concile romain, s'appliquaient, en accord avec les textes tridentins, à rendre la religion catholique attrayante, sensible au cœur, avec la visée de transformer par les «réveils» individuels l'Église institutionnelle, sans en changer les structures, croyances ou pratiques. Les officiels de l'Église poursuivaient la ré-intégration à l'institution hiérarchique de salut par le biais de la régénération spirituelle des fidèles et le rappel d'un corpus doctrinal ou disciplinaire défini d'autorité et légitimé par la tradition. La rectitude des connaissances religieuses se conjugait à la conformité comportementale au prescrit romain. Ce dernier aspect prit encore plus d'importance après la conquête britannique, quand l'identité ethno-culturelle en vint à focaliser la distinction franco-catholique sur l'opposition au monde anglo-saxon dans le détail comportemental et les définitions doctrinales. En outre, la reprise périodique d'un encadrement institutionnel serré des adeptes permettait de contenir les écarts entre les syncrétismes (au sens étymologique du terme), forgés dans les métissages culturels ou à ras du quotidien de la religion instrumentale, et les compositions officialisées de la grandiose synthèse de la tradition biblique avec la religion archétypale.

Après le concile du Vatican I, l'Église catholique, en sa tête et ses membres, accentua certains de ses traits dans la confrontation

14. L'aperçu qui suit renvoie à nos deux études, que nous complétons en regard de l'hypothèse générale: *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs*, Montréal, Bellarmin, 1988. 220 p.; «Autour de l'intégralité intransigeante. La papauté, l'Église et la réception romaine au Canada français», à paraître dans *Social Compass*, fin 1989.

15. Nous ne suivons pas Benoît LACROIX qui avance le caractère médiéval du catholicisme canadien-français (*La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 306 p.). D'après nous, il y aurait eu plutôt des ruptures décisives avec la synthèse européenne pour des compositions originales, marquées à la fois par le compromis typique de l'esprit catholique et la rectification tridentine. Nous nous éloignons également de Guy ROCHER et ses épigones qui réduisent la religion traditionnelle à une reproduction de Vatican I (*Le Québec en mutation*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, pp. 203-259).

à la modernité jugée délétère¹⁶. Ce catholicisme tirait son unité du Vatican, d'où il recevait les définitions de la réalité. La figure du pape était au centre, comme charnière de la coordination impérative interne des définitions imposées; la conformité inconditionnelle au défini hiérarchique garantissait, d'une part, le salut individuel dans l'au-delà et, d'autre part, la survie de la culture canadienne-française. En corrélation, la modernité libérale était carrément refusée, quitte à en assumer les moyens de propagande ou d'action, sans changer en rien les présupposés cognitifs catholiques. Dans l'après-seconde guerre mondiale, l'adoption des instruments des communications sociales, comme l'utilisation du savoir-faire des sciences sociales, avaient pour finalité la rectification éthique et la consolidation de la tradition. En effet, il importait de conserver cette dernière dans son intégralité et dans la conformité au magistère. Il en allait de la sainteté des prescriptions romaines et de l'indéfectibilité de l'institution ecclésiastique.

À ce titre, l'Église revendiquait tout à la fois le statut d'instance universelle de salut et la fermeté d'une crédibilité sociale étendue. Celle-ci lui était procurée par la prétention de son origine divine et son insertion dans le socio-culturel. À cet effet, elle était préoccupée d'une action de charité auprès de toutes les couches de la population, grâce notamment à ses nombreux lieutenants, clercs, religieux ou laïques. L'action caritative, jointe à celles de l'enseignement et de la direction d'œuvres profanes, constituait le creuset d'allées-venues entre le pré-défini programmateur et les accommodements au concret mouvant. Ainsi continuait-on de pénétrer du message ecclésiastique les divers secteurs de la société, d'évangéliser optativement les rapports des humains entre eux et avec le divin.

Le foisonnement des transactions ne saurait être rendu en quelques mots, vu la fréquente complexité des interrelations impliquées. Signalons les concessions consenties, depuis 1840 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, entre l'épiscopat ultramontain défenseur des intérêts ethno-culturels de la nation canadienne-française et la papauté prônant l'irlandisation du catholicisme canadien sur

16. Sur le catholicisme intransigeant voir les travaux d'Émile POULAT, dont nous sélectionnons trois ouvrages publiés chez Casterman: *Intégrisme et catholicisme intégral* (1969), *Catholicisme, démocratie et socialisme* (1977), *Église contre bourgeoisie* (1977). Les traits retenus de ces études sont revisités en fonction du contexte canadien et de la typologie trèltschienne des groupements religieux (cf. ci-dessous).

le modèle de son vis-à-vis américain à l'égard des instances civiles protestantes. De même, le clergé paroissial pratiquait volontiers l'écart entre le dire en chaire et la gestion quotidienne du sacré. De ce point de vue, la confession servait certes à la domination des consciences, mais aussi à leur apaisement par la reconnaissance d'une gradation dans la sainteté. Les variations à cet égard ne manquaient pas selon les lieux et la formation des prêtres, leur personnalité. Par ailleurs, les fidèles inventaient les stratagèmes les plus divers, fût-ce dans le privé, pour des compositions existentielles à distance du prescrit, autojustifiées par le sens pratique ou la bonté divine. Voire, les frères enseignants, ces modèles de soumission, ne cessaient de s'appuyer sur des textes pontificaux pour échapper à la régulation épiscopale et avancer une conciliation originale entre le donné chrétien et la modernité, industrielle ou technico-scientifique. Ils revendiquaient un prestige social positif, reposant sur l'ascension politico-économique des classes inférieures. La réclamation mettait en scène la définition culturelle, le référent catholique et l'éthique sociale, au milieu d'affrontements serrés.

La revendication congréganiste était au carrefour du mouvement socio-religieux. En effet, depuis la Seconde Guerre mondiale et jusqu'au lendemain du concile, deux éthiques s'affrontaient ouvertement au sein de la société québécoise. D'un côté, des classes sociales montantes avançaient une éthique axée sur les transformations de ce monde par la maîtrise humaine des moyens technico-scientifiques et la gestion politique renouvelée des rapports sociaux, déterminés par la rationalité urbaine et industrielle dans un État strictement séculier et une économie néo-libérale. Cette éthique intra-mondaine s'opposait à l'éthique extra-mondaine qui, tournée vers le salut acquis par les canaux de l'institution ecclésiastique, commandait des rapports d'entraide et de ce fait suspectait le cumul ou le bénéfice des biens matériels, et encore plus la libre circulation des idées et la mentalité de choix préférentiel. Cette position était en droite ligne avec la focalisation de la singularité historique sur la différenciation culturelle et religieuse d'avec l'entourage anglo-saxon: la nation canadienne-française avait la mission d'affirmer, sous la direction du clergé et de l'élite des professions libérales, la primauté des valeurs spirituelles, entendons catholiques et latines, sur le matérialisme continental.

Sans mettre en cause l'assimilation de l'identité canadienne-française à l'appartenance catholique, les congrégations masculines à l'œuvre dans l'enseignement public optaient pour un nationalisme

de reconquête politico-économique par la formation d'une bourgeoisie d'affaire cultivée dans les choses de l'esprit aussi bien que dans la technique, le commerce et l'industrie. Corrélativement, une religion axée sur l'expérience et le devenir historique devait surdéterminer des vertus aux accents puritains par l'insistance sur la rationalisation méthodique du travail, la mentalité d'entreprise et de progrès. L'enrichissement individuel et collectif qui résulterait des pratiques ascétiques correspondait aux vues de la Providence sur la nation. Le projet qui avait émergé dans les années 1850 fut repris à nouveaux frais au sortir de la Première Guerre mondiale, avec la mise sur pied d'un secondaire public concurrentiel aux humanités classiques. Les conflits entre les deux enseignements s'amplifièrent jusqu'à la réforme scolaire étatique des années soixante, au fur et à mesure que le terrain de plausibilité de la tradition échappa à l'Église officielle.

Pendant cette période d'histoire s'étendant sur plus d'un siècle, les ordres religieux québécois et l'Église institutionnelle se livraient au troc des biens respectivement possédés. En effet, les célibataires ascétiques se distinguaient socialement comme un monde à part en raison de la pratique des conseils évangéliques et d'un genre de vie particularisé. Ils concouraient de la sorte à vitaliser une structuration ecclésiastique menacée de fossilisation. La grâce évangélique n'était pas moins subordonnée à la dispensation sacramentelle des biens de salut. Même plus, l'obéissance aux normes ecclésiastiques était une condition de perfection chrétienne, en particulier pour les virtuoses ascétiques. Néanmoins, la religion domestique était scandée par les publications, les retraites et les dévotions issues pour la plupart des ordres religieux. Dans une société cléricalisée, la pratique religieuse des fidèles était «monachisée» en vertu de la gérance congréganiste du sacré, à qui on reconnaissait une efficacité hors du commun dans la transmission des biens détenus par le panthéon catholique. Les transactions dépassaient de loin les négociations reliées à l'autonomie de groupements volontaires dans une institution centralisée.

Depuis le concile du Vatican II, le catholicisme québécois, dans son espace officialisé, continue d'être tourné vers Rome. Il y puise un corpus doctrinal et disciplinaire à des fins de régulation interne et, davantage encore, un modèle d'insertion dans la société. Cependant, les organismes d'obéissance catholique doivent compter désormais avec des concurrents, religieux ou séculiers, qui affirment leurs propres définitions de la réalité. En outre, comme en font foi

des sondages menés après 1970, les compositions cognitives, individuelles et collectives, se diversifient, au point de ne plus être aisément repérables. Des compromis mouvants amalgament une vision religieuse de type Église avec des emprunts extérieurs et l'esprit de consommation marchande. Devant la difficulté de trancher entre les syncrétismes, les autorités cléricales consentent à des accommodements circonstanciés. Les réinterprétations inofficialisées de la tradition catholique ou des origines chrétiennes foisonnent à la frange de l'intégralité intransigeante qui, elle, espère recueillir une recréation sociale de sa rentrée sur la scène publique et des interventions romaines.

4. Le compromis différencié des groupements chrétiens

L'esquisse historique du catholicisme québécois fait état de différenciations à l'égard de la modernité selon les deux types de groupements que sont l'Église institutionnelle et l'ordre religieux. Les distinctions, entre formations chrétiennes, des rapports avec le monde et, conséquemment à ces rapports extérieurs, des relations internes et avec le transcendant, ont servi de critères à l'auteur des *Soziallehren* pour la construction de ses groupements-types¹⁷. D'un point de vue idéal-typique, l'Église s'oppose à la secte, telle l'extension à l'intensité, et l'Église comme la secte à la mystique, telle l'extériorité à l'intériorité. Corrélativement, l'institution de salut qu'est l'Église offre des interactions caractérisées par le compromis; le groupement contractuel de la secte, par la radicalité; le «réseau» ou la fraternité de la mystique, par la fluidité. Ce sont les traits de groupements-types purs, au sens qu'ils forment chacun un tout conceptuel sans mélange. Dans le cours historique toutefois, ces groupements sont en interrelation, et leurs traits sont tressés dans, et avec, la complexité des rapports sociaux, l'emmêlé du quotidien.

Dans la typologie troeltschienne, le compromis ressortit au type-Église. Celle-ci se définit comme une institution de salut, sacerdotale et hiérarchisée, optativement cœxtensive à un territoire ou à une ethnie, sinon à l'humanité entière. Préexistante à ses membres, l'Église revendique, en s'appuyant sur ses origines hu-

17. Notre description des groupements chrétiens s'appuie principalement sur les conclusions des *Soziallehren*. Pour le détail, voir notre article: «L'Église, la secte, la mystique et l'ordre religieux. Une approche théorique dans la coulée d'Ernst Troeltsch», à paraître dans *Église et Théologie* en 1989.

mano-divines, le pouvoir monopolistique de disposer de la grâce qu'est la domination spirituelle. À ce titre, elle continue historiquement l'action rédemptrice de Jésus Christ à la suite des apôtres. Par voie de conséquence, elle détient une vérité immuable et directement divine, indépendante de quelque subjectivité humaine. De même, elle peut faire abstraction de la sainteté subjective, telle l'expérience inspirée d'une interprétation circonstanciée de l'évangile, au profit de la sainteté objective, la sainteté acquise par les sacrements et l'obéissance à la hiérarchie gardienne de la tradition dans sa prédication et son gouvernement. En tant qu'organisation universelle de salut insérée dans un espace socio-culturel, elle procède à des compromis, avec la visée de pénétrer de son message les cultures, d'intégrer les sociétés à un processus général et graduel de salut.

L'institution de salut qu'est l'Église ne s'oppose pas de plain-pied au monde, au sens de ce qui est étranger à la sphère religieuse. Bien plutôt s'adapte-t-elle à ce monde sans pour autant avaliser l'ordre profane dans son entier. Plus que des interactions et des négociations entre les deux sphères, le compromis s'entend de transactions allant du spirituel à l'économique. La radicalité chrétienne originelle est partiellement sacrifiée au profit d'une extension maximale dans des conditions sociales et historiques données. Le compromis est donc recherché, provoqué, valorisé, qualifié de réaliste et de responsable, afin d'intégrer la vie sociale aux premiers degrés d'une rationalisation existentielle préparatoire à un développement religieux progressif, et par là à une pénétration des cultures et des masses. Pour justifier sa position, l'Église fait appel à la loi naturelle relative¹⁸, comme elle accepte des écarts entre la morale

18. La doctrine de la loi naturelle relative est un concept complexe, à propos duquel nous allons nous en tenir à des indications sommaires. D'abord, l'Église prétend à l'universalité de sa loi, car cette loi est accordée à la droite raison; l'éthique ecclésiastique trouve sa justification et dans un message révélé et dans la loi naturelle, celle-ci étant l'organisation raisonnable et rationnelle du cosmos et de la société. Si l'intervention rédemptrice ne supprime pas les conditions sociales issues du péché, les institutions de cet état de choses, tout en ne correspondant pas à l'idéal de la loi naturelle absolue, de la volonté divine parfaite, ne sont pas moins, selon la même volonté de Dieu, le meilleur moyen pour un exercice suffisant de la raison, pour l'assurance d'un ordre relatif (la loi naturelle relative). Ces institutions contraignantes constituent en même temps une répression des instincts dépravés de l'homme pécheur, et l'Église, de son point de vue, se trouve justifiée

courante de la masse, celle des préceptes évangéliques, et la morale plus stricte des virtuoses ascétiques, celle des conseils évangéliques. Des aspects du Nouveau Testament sont mis en veilleuse, sinon supprimés, mais cela ne s'impose-t-il pas pour mettre tout humain en contact avec la révélation chrétienne? Même plus, la collaboration avec les États s'avère aussi nécessaire pour imposer d'autorité le message salvifique à la totalité d'une communauté humaine, quitte à utiliser la contrainte physique ou psychologique pour mettre fin aux errements, disciplinaires ou doctrinaux, une fois l'emprise ecclésiastique structurellement fondée.

Le compromis entraîne éventuellement la réduction du message chrétien à une propédeutique ascétique suffisante au salut, avec les sacrements, ou la collusion des chefs ecclésiastiques avec les couches dirigeantes, au point que l'action pastorale est soumise aux intérêts des pouvoirs en place. Ces compromissions soulèvent la critique virulente des virtuoses ascétiques relevant du type-secte. Les sectaires refusent avec autant de force quelque concession à une version relative de la loi de la nature, la tentative de s'imposer aux sociétés et aux cultures, les accommodements relatifs à l'idéal religieux et ascétique, notamment ceux de la double éthique, et en bloc l'objectivisation sacramentaire, la tradition, le sacerdoce spécialisé détenteur de pouvoirs spéciaux.

La loi du Christ qui commande la pratique radicale de l'amour chrétien suffit en tout. Le salut ne saurait être assuré par une ascèse minimale, l'adhésion institutionnelle et la médiation sacramentelle. Au contraire, il est affaire d'une vie centrée sur l'enseignement du Christ, législateur et modèle. La praxis chrétienne se ramène à obéir à Jésus Christ, à le suivre et à l'imiter. À cette fin, les exigences éthiques sont identiques pour tous, la surveillance de soi et des autres — la discipline individuelle et collective — est de tous les instants, et les membres déficients quittent. Car c'est l'effort de chaque membre à sa sanctification qui assure la pureté de l'*ecclesia* des élus, ne préexistant pas à ses membres et préparant le Royaume par l'accomplissement du Sermon sur la montagne.

d'intervenir dans la société et d'intégrer la pratique sociale dans le processus de rédemption, dont elle est, d'autre part, la médiatrice obligée. Dans le compromis avec la sécularité, l'Église repousse l'application de la loi naturelle absolue jusqu'au retour du sauveur, comme elle entreprend de pénétrer de ses principes les sociétés et les cultures, et par là les individus (*Soziallehren* pp. 252-426, notamment pp. 255-262, 328-329, 377-383, 417-418; *Social Teaching*, pp. 257-446).

En clair, le groupement repose essentiellement sur la conviction des convertis qui s'emploient à diffuser les fruits de leur expérience; les sacrements témoignent, par les signes, d'une grâce reçue; les ministres sont choisis parmi les anciens dans la foi; le ministère, qui a un caractère avant tout parénétiq ue, et, conséquemment, peu préoccupé d'une théologie développée, ne requiert pas de spécialistes du culte. L'intensité l'emporte donc sur l'extension.

En conséquence, la secte ne poursuit pas l'élargissement de son influence à l'ensemble social. D'ailleurs, les groupes restreints qui la composent considèrent volontiers l'Église et la société globale sous l'emprise du Mal. Dans la même ligne, les sectaires reprochent aux Églises d'avoir trahi l'idéal évangélique, qu'elles rappellent constamment. Elles omettent toutefois de prendre en compte la finalité d'inculturation du compromis. D'ailleurs, elles-mêmes y échappent difficilement au cours de leur évolution, par suite soit de l'enrichissement par l'ascèse soit de l'intégration des classes supérieures. Les sectes, insiste Troeltsch à propos des mennonites, des quakers, des moraves et des méthodistes, ont été conduites à apprécier et à avaliser les vertus caractéristiques de l'éthique bourgeoise, telles que l'économie, la retenue, l'honnêteté, l'ardeur aux tâches professionnelles¹⁹. Ces déplacements ont eu également pour conséquence de rendre acceptables un genre de vie et une insertion sociale particularisés à un environnement sociétal, lieu d'exercice d'une influence décisive sur la mentalité et la vie sociale. Les transactions engagées n'avaient pas été souhaitées pour autant; elles apparaissent à distance comme un effet diachronique de la dynamique du type-secte en regard de circonstances données. Le compromis n'est en rien spécifique à la secte, qui généralement le subit et le camoufle.

Quant au type-mystique, il se révèle étranger au radicalisme de la secte comme au compromis de l'Église, vu son indifférence à la surface des choses. Il prône la liberté spirituelle et le respect des consciences, tout en pratiquant un ascétisme rigoureux. Les groupes mystiques se présentent sous la forme de communautés strictement individuelles et intérieures, liées par l'affinité spirituelle des membres et la confiance dans la force de transformation de l'Esprit dans le cosmos et les âmes. Ils évoluent autour de leaders particulièrement aptes à la direction des cheminements spirituels,

19. *Soziallehren*, pp. 797-848 (*The Social Teaching*, pp. 694-729).

ils offrent une organisation interne réduite au minimum, des comportements fluides et des frontières incertaines. L'expérience mystique vécue dans les fraternités ou réseaux du *Spiritualismus* se proclame indépendante des expressions bibliques, dogmatiques, culturelles, de la religiosité chrétienne, qui sont tenues pour des véhicules fragiles de la vérité. La médiation, — aussi bien les sacrements ou la prédication que l'Écriture — est vaine et même dangereuse, vu son effet limitatif de l'expérience. Tout au plus, la religion objective, qui peut être un objet d'étude, aide à l'expérience intérieure. C'est là que l'Esprit se révèle à l'esprit, qu'il rassemble les âmes dans une vérité purement spirituelle, un bien individuel littéralement incommunicable. La religiosité chrétienne est saisie comme une activité vivante, toujours actuelle et en devenir.

Or l'expérience mystique se vit dans des conditions terrestres. D'où le fait que les groupes mystiques cherchent une solution à leur rapport avec l'État, à la vie sociale et à l'économie. Ils définissent ces rapports le plus souvent sur le mode sectaire, conclut Troeltsch qui va s'attacher à la question de l'efficacité historique des activités et des systèmes mystiques. Leur efficacité, à l'analyse de cas, passe par des individus dont l'action est décisive à un moment donné, ou dans l'imbrication du mystique, en individuel ou en groupe, dans des organisations plus susceptibles d'influence par leur caractère consistant et arrêté ou leur acceptation du compromis, en mesure donc de transmettre quelque chose d'une expérience d'intériorité.

Des personnages religieux, tels que Schwenckfeld, George Fox ou Zinzendorf, rapporte Troeltsch, ont contribué de quelque façon à la naissance du monde moderne, de même que la médiation des Églises elles-mêmes, par le piétisme et le romantisme notamment, a servi la pénétration des idées mystiques dans l'héritage commun à l'homme moderne occidental. Cependant, la tolérance religieuse, l'autonomie de la conscience individuelle et autres caractéristiques de la modernité sont d'abord le produit de développements économiques, politiques et intellectuels de la société occidentale depuis le dix-huitième siècle. D'autre part, ces concepts vécus avant la Grande Guerre, ou aujourd'hui, sont probablement différents des mêmes concepts élaborés et proclamés par des mystiques. Il en va pareillement pour l'individualisme contemporain dans ses motivations, ses pratiques ou ses fonctions sociales. Il n'en reste pas moins que des mystiques ont prôné un individualisme religieux, une tolérance universelle, une conception relativiste de la croyance

et d'autres éléments de la modernité. Il s'agit d'affinité élective (*Wahlverwandtschaft*) diachronique et non de causalité historique directe²⁰.

Les transactions de type-mystique semblent se faire d'abord avec les autres groupements-types, quand ils affrontent le problème de pouvoir rendre compte de leur expérience comme forme de religion, de lui insuffler une crédibilité sociale et de la répandre dans les esprits. La composition qui s'ensuit n'entame pas l'indifférence active. Le jeu de coalescence peut également prendre la forme historique de groupements mixtes. À titre d'exemple, l'Église libre relève du type-Église, tout en s'apparentant au type-secte sur certains points; elle se porte au soutien des couches dirigeantes moins que le type pur de l'Église et, davantage que lui, elle insiste sur le sérieux de l'engagement religieux, sur l'ascèse et autres composantes du type-secte. Les traits de type-Église dominent dans ces Églises non liées à l'État, comme le congrégationalisme anglais ou le presbytérianisme écossais. Le «mixte» de l'Église libre dans le protestantisme n'est pas sans rapprochement avec le monachisme dans le catholicisme, à la différence que la première est tout entière un compromis avec la secte en rupture avec le monde et le second, un compromis avec la secte à l'intérieur d'une Église séduite par le monde.

Les compromis auxquels les groupements chrétiens se livrent n'éliminent pas les conflits entre eux. Par exemple, les personnalités et les groupements mystiques n'ont décroché l'aval inconditionnel ni des sectes ni des Églises: l'indifférence aux formes extérieures entraîne la tolérance, mais aussi le relativisme absolu de la croyance et le rejet du contrôle, communautaire ou administratif, de l'activité. Du côté catholique, l'ecclésiification partielle des traits sectaires dans l'ordre religieux fait en sorte qu'il est présenté comme un modèle optimal de vie chrétienne par les instances ecclésiastiques qui, en même temps, veillent à la subordination fonctionnelle des célibataires ascétiques, à circonscrire leur autonomie. De façon générale, le compromis ne signifie pas fusion mais différence et tension, même si une «affaire» a été conclue entre les partenaires.

Dans la sphère du religieux, la médiation du sacré peut être considérée comme un élément premier de distinction entre les groupements-types, et entre eux et la société. À ce propos, Troeltsch

20. *Soziallehren*, pp. 848-940 (*The Social Teaching*, pp. 729-807).

cerne longuement les dissemblances entre deux formes historiques de christianisme qui ont réussi à établir un rapport positif avec les conditions de vie réelle. Le catholicisme médiéval, répétons-le, n'est parvenu à intervenir dans le quotidien que par un faisceau de médiations. Celles-ci sont refusées par le protestantisme ascétique, ou puritanisme, qui agit sur la quotidienneté notamment par l'individualisme et sa conception de la prédestination et du salut en lien avec l'activité dans le monde. Par ailleurs, Troeltsch fait remarquer que les virtuoses religieux garantissent un certain accès à quelque transcendance, mais sans doute en médiatisent-ils moins. Une notation suggestive à souhait pour l'analyse de la médiation dans le processus du compromis comme stratégie d'inculturation.

Dans le prolongement de ses analyses socio-historiques et en fonction du contexte de modernité, le théologien allemand a esquissé les traits de l'*Ecclesia ventura*. Il souhaitait qu'elle renonce à s'appuyer sur l'État, ou à exercer quelque contrainte sur les esprits et qu'elle pratique la tolérance envers toutes les croyances. Le christianisme de demain devrait réunir tout à la fois la ferveur et l'authenticité du type-mystique, la radicalité de type-secte et sa solidarité interne, son caractère exemplaire, et enfin la solidité institutionnelle de l'institution de type-Église, lieu d'inculturation des masses et de la religion populaire qui surgit du quotidien. La vision dénote un caractère utopique, en ceci qu'elle avance une novation totale et qu'elle résout dans l'harmonie imaginaire les contradictions du présent. Bien loin de mettre en avant une fusion qui détruit l'altérité, elle propose une Église qui procure un toit aux pratiques sectaires ou mystiques, qui entretienne des relations électives avec ces pratiques, justement en incluant suffisamment de leurs traits. N'est-ce pas également assurer un minimum d'objectivité des biens de salut dans les compromis auxquels les croyants de demain procéderont dans leur tâche de redéfinition de l'éthique sociale?

* * *

Troeltsch va lui-même tenter une articulation de sa vision utopique aux problèmes concrets de l'après-première guerre mondiale²¹. Le compromis de ces années, nous y revenons, prend la forme d'une valeur de survie devant les effets négatifs du pluralisme. Il n'est plus d'abord une stratégie pastorale associée à l'extension maximale d'un ministère d'inculturation. Sous cet aspect, faisons-nous remarquer, il est un concept opératoire pour l'analyse des praxis chrétiennes contextualisées comme pour l'élaboration praxéologique incorporant la lecture distanciées du concret. L'opérationnalité nous apparaît encore plus féconde intellectuellement pour la saisie des différenciations selon les médiations engagées et la dynamique des formes historiques du christianisme dans l'histoire et la société. Ici, la scrutation de dossiers significatifs, plaidons-nous, permet de raffiner les descriptions globalisantes, de préciser les composantes des mouvements socio-religieux et d'en dégager les dimensions latentes. Dans cette ligne, la conceptualisation des groupements-types est susceptible d'éclairer la diversité concurrentielle des formes actuelles de religiosité²². Les outils conceptuels utilisés sont ceux d'une perspective particularisée, susceptible d'ouvrir à des avenues insoupçonnées dans l'analyse des praxis de foi multidimensionnelles.

-
21. Voir à ce sujet Dennis P. McCANN, «Ernst Troeltsch's Essay on Socialism», dans *Journal of Religious Ethics*, 4 (septembre 1976), pp. 159-180. Il s'agit de la présentation critique et de la traduction de «Sozialismus», paru originalement dans *Kunstwart*, 39-9 (février 1920), pp. 97-107. Ce texte illustre bien les positions circonstanciées de Troeltsch, relatives au compromis, après 1918.
 22. Une étude dans ce sens est celle de Gustavo GUIZZARDI et Enso PACE, «Grande idéologie et vie quotidienne dans la restructuration du champ religieux catholique», dans *Actes de la XVI^e Conférence internationale de sociologie des religions. Religion, valeurs, vie quotidienne*, Paris, CISR, 1981, pp. 58-82.

De l'intelligence de la foi à la communauté croyante

Jacques Berthelet

Ce n'est sans doute pas un hasard si, cette année, la Société canadienne de Théologie, l'Assemblée des Évêques du Québec et la Conférence des Évêques Catholiques du Canada se posent, chacune à sa manière, la question du défi contemporain de l'éducation de la foi.

À leur assemblée plénière, les évêques du Canada chercheront à relever les signes d'espoirs qui s'offrent à l'évangélisation aujourd'hui et à identifier les défis auxquels fait face l'évangélisation pour ensuite dégager des orientations et des moyens d'intervention pastorale susceptibles d'aider la Conférence et les évêques à mieux évangéliser leurs milieux respectifs.

Les évêques du Québec, pour leur part, à la faveur de leur visite «ad limina», viennent de faire le point sur leur cinq dernières années de pastorat et ont tâché de discerner les pistes qu'ils proposeront pour les prochaines années. Or les orientations privilégiées par les évêques du Québec pour les prochaines années sont centrées sur l'éducation de la foi des adultes, sur l'accentuation de la dimension communautaire de la vie en Église, sur l'évangélisation de la culture québécoise et sur un engagement en faveur de la famille québécoise.

La Société canadienne de Théologie, enfin, porte depuis quelques années la préoccupation de l'évangélisation de la culture et celle de la formation théologique du Peuple de Dieu.

Les théologiens comme les évêques sont donc ramenés à des questions et à des objectifs immédiats aussi fondamentaux que l'évangélisation et l'éducation de la foi. Et nous y sommes ramenés parce que nous expérimentons de façon aiguë le divorce entre la

foi et la culture. On peut même se demander si la question actuelle qui doit se poser est celle de l'inculturation de la foi ou celle de la foi en l'Évangile. Il n'est pas étonnant que, dans ce contexte, on se pose la question: «À quoi bon la théologie?», ou mieux, «À quoi sert la théologie dans le défi actuel de l'éducation de la foi?»

J'essaie donc d'apporter une réponse toute partielle à cette question en me disant que la théologie n'est jamais plus utile que lorsqu'elle est elle-même.

1. De l'intelligence de la foi à la naissance et à la croissance de la foi

La raison d'être de la théologie demeure toujours l'intelligence de la foi, l'intelligence de la Parole de Dieu allant à la rencontre de cette semence de Parole présente en chaque être humain pour faire naître et pour faire grandir chez lui la foi. Il s'agit donc d'une intelligence qui n'est pas purement gratuite, noétique ou doxologique, mais éthique et ecclésiologique.

Je me rappelle avoir entendu le Père Marie-Dominique CHENU affirmer, il y a une vingtaine d'années, que le théologien était d'abord un philologue. Non pas d'abord au sens où il est un spécialiste des textes, mais au sens où il est un passionné de la Parole. Il laissait entendre alors que l'Écriture était une sorte de dictionnaire qui nous permettait de discerner la Parole de Dieu présente dans l'histoire des personnes et des situations que nous expérimentons.

Paul RICŒUR allait un peu dans le même sens quand il répondait à la question: qu'est-ce que je fais quand j'enseigne? «Je parle, disait-il. Je n'ai pas d'autre gagne-pain et je n'ai pas d'autre dignité: je n'ai pas d'autre manière de transformer le monde et je n'ai pas d'autre influence sur les hommes. La parole est mon travail, la parole est mon royaume.»¹

Or cette parole qui veut comprendre, cette parole interprétative qui veut comprendre à partir de la Parole de Dieu, fait partie de la structure même de la foi. Louis-Marie CHAUVET² l'a démontré

-
1. Paul RICŒUR, «La parole est mon royaume», dans *Esprit* (février 1955), p. 192.
 2. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*. (Cogitatio fidei 144), Paris, Cerf, 1987, pp. 166-186.

de façon persuasive dans son volume *Symbole et sacrement* à partir du récit des disciples d'Emmaüs et de l'entretien de Philippe avec l'Éthiopien. Pour lui, le récit des disciples d'Emmaüs décrit le passage de la non-foi à la foi. Et ce passage se fait par une réinterprétation, par une herméneutique de l'Écriture. L'interprète de l'Écriture est le Christ ressuscité, mais le Christ qui, après s'être fait reconnaître aux disciples à la fraction du pain, disparaît à leur regard et se remembre en quelque sorte dans son Église, dans son corps ecclésial. Je pense que dans ce passage de la non-foi à la foi où l'Église exerce le ministère de l'interprétation et de l'actualisation de la parole de Dieu au point de faire naître la foi, le théologien trouve sa place. Les différents intervenants dans l'éducation de la foi ont besoin du ministère de la théologie dans la mesure même du lien entre l'intelligence de la foi et sa naissance.

2. De l'intelligence de la foi à la communauté de foi

La théologie est aussi utile dans la construction de la communauté de foi. Dans une entrevue qu'il donnait en juillet dernier, Gustavo GUTIÉRREZ affirmait:

Pour moi, faire de la théologie, c'est essayer de comprendre la foi en tenant compte des problèmes contemporains et de la culture d'aujourd'hui. C'est une chose qui se fait à l'intérieur de l'Église et au service de sa mission. La réflexion théologique n'est pas un effort intellectuel de type individuel. Le théologien appartient à l'Église et il reconnaît qu'il y a en elle des personnes ayant une fonction de magistère dont les enseignements et les jugements doivent entrer en ligne de compte chez lui, comme théologien et comme chrétien. Telle est, quoi qu'il advienne, ma profonde conviction.³

Je vois dans cette intervention deux exigences qui sont en même temps deux services de la théologie: la relation à la communauté, et la prise en compte de la culture contemporaine. La foi, qui est éminemment personnelle, est en même temps essentiellement communautaire. La structure même de la foi est telle que naître à la foi et y grandir, c'est naître à la communauté chrétienne et y croître. L'intelligence de la foi s'accomplit et se vérifie dans la célébration de la foi et dans son témoignage au point que le corps

3. GUSTAVO GUTIÉRREZ, «Pérou: interview de G. Gutiérrez», dans *Dial* 1328 (21 juillet 1988), p. 2.

ecclésial du Christ s'y fait, s'y remembre. C'est ainsi, en tout cas, que l'on peut comprendre l'ensemble du récit d'Emmaüs. Et s'il y a dans l'interprétation de ce passage quelque chose de prototypique pour la compréhension de la foi à travers l'histoire, je comprends que la théologie, comme intelligence de la foi, doit pouvoir conduire à la communauté et y être reconnue comme un ministère essentiel.

Or il me semble que les théologiens et les théologiennes d'ici, depuis plusieurs années, contribuent de façon très heureuse à cette présence de l'intelligence de la foi dans la formation des communautés chrétiennes. Je pense en particulier à tout l'effort qui s'est fait pour que la théologie soit présente aux diverses écoles de formation d'agents de pastorale et à la naissance d'une Église tout entière ministérielle. Mon expérience récente à la CECC et à l'AEQ me révèle aussi qu'il n'y a pas beaucoup de commissions épiscopales qui puissent se priver de conseillers théologiques, pas beaucoup d'interventions publiques qui se fassent sans que nous ayons recours à des théologiens, pas de participation à un synode romain sans que nous soyons appuyés par des théologiens. Je pense qu'il existe chez nous cette sorte de «conspiratio» dont parlait le Père Tillard à propos des évêques et des théologiens. Il existe une sorte de convergence qui permet à notre Église de vivre dans la vérité, grâce au service des pasteurs, service qui vise directement l'unité du Peuple de Dieu, et grâce au ministère des théologiens qui vise directement la «connaissance la plus juste possible de ce que Dieu dit et veut dans la Parole qui fonde la foi»⁴.

3. *Intelligence de la foi et rencontre de la culture*

L'enseignement de la foi suppose une intelligence de la culture dans laquelle prend naissance et évolue la foi. Il y a toujours eu, au cours de l'histoire, un défi contemporain de l'éducation de la foi. Or ce défi contemporain ne rend pas la théologie éphémère, il la rend utile et actuelle.

La Constitution *Gaudium et Spes* avait tracé des avenues pour introduire la rencontre entre la foi et la culture, entre la foi et la modernité. Les Pères du Concile Vatican II portaient le souci

4. Jean-Marie TILLARD, «Théologie et vie ecclésiale», dans *Initiation à la pratique de la théologie. Introduction*. Paris, Cerf, 1982, p. 177.

d'évangéliser «un nouvel âge de l'histoire du monde». Les traits du monde moderne y étaient décrits. En définissant la culture, on en reconnaissait la pluralité. Et cette façon de faire impliquait une nouvelle façon de penser et de vivre la mission de l'Église, façon plus respectueuse des cultures que l'Évangile vient rencontrer dans leur diversité. C'est dire aussi que la théologie elle-même se trouvait convoquée à élaborer l'intelligence de la foi en rapport avec la culture où elle évoluait.

Quand on considère la description que *Gaudium et Spes* faisait de la modernité, on mesure l'ampleur des changements qui se sont opérés et qui nous font maintenant parler de post-modernité. Mais ce qui est important pour la théologie, c'est peut-être davantage l'intention de *Gaudium et Spes* et sa reconnaissance de la culture comme un lieu théologique. La théologie se voit ainsi appelée à identifier les pierres d'attentes, les semences d'évangile dans la culture tout aussi bien que les béances de cette culture et les éléments qui pourraient être en opposition avec l'évangile et qui exigeront une conversion.

Le monde concret dans lequel nous vivons est différent de celui où bon nombre d'entre nous avons fait notre première rencontre avec l'Évangile. C'est bien la raison pour laquelle nous parlons d'une seconde évangélisation ou même d'une évangélisation tout court, tant il est vrai que l'évangélisation est un processus jamais achevé. L'utilité de la théologie dans cette entreprise n'a pas besoin d'être démontrée.

Je termine ces réflexions, parmi plusieurs autres possibles, en suggérant qu'une intelligence intégrale de la foi va servir à approfondir et à étendre le réseau de la fraternité ecclésiale, va tendre à permettre à la foi de s'engager au cœur du monde et va s'accomplir dans la célébration de la foi. C'est par le biais de l'intelligence de la foi que la théologie participera à la quadruple dimension de l'Église: l'éducation de la foi, la fraternité, l'engagement au cœur du monde et la célébration de cette foi, de cette fraternité et de cet engagement.

À quoi bon la théologie ?

André Naud

Notre question m'a mené dans deux directions. En premier lieu, j'ai senti le besoin d'examiner certaines résistances actuelles à la théologie, habituellement subtiles, implicites, mais très réelles. À la constatation de ces résistances, on comprend que la théologie a aujourd'hui besoin d'une défense théorique efficace. Puisque l'existence théologique est menacée, il faut montrer à ceux qui la menacent *à quoi bon la théologie*. En le faisant, nous interpellons les autres, et disons-le franchement, nous interpellons plus particulièrement le Magistère.

En second lieu, j'ai senti la nécessité de donner à notre question un tour plus introspectif en la formulant ainsi: *à quoi bon cette théologie que je fais?* De cette manière, nous nous interpellons nous-mêmes sur le sens de notre activité. Peut-être sera-ce par cette deuxième question que je rejoindrai le mieux les attentes des organisateurs de ce congrès et le thème général qu'ils lui ont donné. Mais quand la mission de la théologie est théoriquement menacée, peut-on se contenter d'examiner très concrètement la théologie que l'on fait? Mon premier point sera donc une défense de la théologie devant la conception déformée qu'on est porté à s'en donner. J'y entre.

I - DEVANT LA MISE EN QUESTION CONTEMPORAINE DE LA THÉOLOGIE

Pour les théologiens eux-mêmes, la théologie n'a pas besoin d'apologie. Mais la même chose ne saurait être dite pour toutes les autres catégories de personnes dans l'Église.

Il ne manque pas de croyants et même de pasteurs qui estiment que la théologie est plus nuisible qu'utile à la foi. On la trouve déstabilisatrice, inquiétante, plus apte à miner la foi qu'à la nourrir. Encore un peu et l'on affirmerait que les théologiens sont comme des ennemis de l'intérieur. Cette attitude est particulièrement répandue quand les théologiens mettent en cause, voire mettent en doute, certains enseignements magistériels ou encore certaines vues des choses très traditionnelles et qu'on croyait intangibles. Avouons que ce phénomène de rejet est assez compréhensible, encore qu'il soit nécessaire de le contrer. Il invite surtout les théologiens à réfléchir sur la nécessité d'une certaine prudence pastorale. Il leur suggère de bien mesurer leur langage. Plus on est critique et plus on doit être délicat, tout en demeurant clair. Le théologien devrait être soucieux de ne pas prêter prise inutilement à cette attitude de rejet, qu'on ne pourra cependant jamais complètement empêcher.

Beaucoup plus importante est une autre forme de résistance à la théologie. Il s'agit de celle qui se rencontre dans l'enseignement magistériel lorsqu'il décrit le rôle du théologien dans l'Église. Très concrètement, il s'agit de la résistance qui est à l'œuvre quand on nie à la théologie sa fonction critique, de sorte qu'on en fait tout simplement le bras allongé du Magistère.

La menace que cette vue des choses fait planer sur la théologie est aujourd'hui inquiétante. Bien sûr, le refus de la fonction critique de la théologie n'est pas né d'hier. Il s'exprimait déjà d'une façon formelle sous Pie IX dans la lettre *Tuas Libenter* du 21 décembre 1863¹. Il s'exprimait plus clairement encore dans l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII avec la célèbre formule: «si les Papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que cette matière dans la pensée et la volonté des Souverains Pontifes n'est plus désormais à considérer comme question libre entre les théologiens»². Même si le concile du Vatican II avait permis d'espérer une évolution de la pensée sur ce point et a même inscrit une telle évolution dans ses propres actes, force est de reconnaître que le refus de la fonction critique de la théologie est redevenu une réalité menaçante. Il était implicite chez Paul VI; il semble devenu explicite

-
1. Cf. Pie IX, Acta, I/III, Rome, pp. 637-645. De Pie IX voir également *Gravissimas*, Acta, I/III, pp. 548-556; *Quanta Cura*, Acta I/III, pp. 687-700; les numéros 22 et 33 du *Syllabus*, Acta I/III, pp. 701-717.
 2. A.A.S., XXXXII, 1950, pp. 561-578.

chez Jean Paul II et dans certaines interventions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Le grand débat américain autour du droit au désaccord («dissent») témoigne de l'évidence de ce refus. Celui-ci s'exprime à répétition dans les textes pontificaux et dans certains textes épiscopaux traitant du rôle des théologiens. Il reçoit l'appui — timide ou ouvert — de quelques théologiens. Il prétend s'appuyer sur une tradition qu'on doit respecter et même sur la pensée de Vatican II exprimée dans le numéro 25 de *Lumen Gentium*. Il s'incarne dans des gestes précis, comme dans celui qui dénie à un Charles Curran le droit d'enseigner la théologie catholique. On peut montrer qu'il s'inscrit sans aucune subtilité dans le nouveau *Code de droit canonique*, notamment dans l'étonnante rédaction des articles 752, 753 et 1371.

Arrêtons-nous un instant à ces canons. Ils sont importants, puisqu'ils prétendent exprimer la pensée et la discipline de l'Église sur notre question et puisque l'Église doit régler son comportement d'après eux. On se souvient qu'à Vatican II une première rédaction de la constitution sur l'Église reprenait d'une façon explicite la pensée d'*Humani Generis* et même la célèbre formule rappelée plus haut réclamant, dans l'absolu, la soumission de l'intelligence et de la volonté quand le Magistère se prononce, même quand ce n'est pas d'une manière infaillible³. Le texte final de *Lumen Gentium* élimine, au contraire, cette formule et même toute référence à *Humani Generis*, de sorte que le texte se lit maintenant comme suit:

Cet assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est dû, à un titre singulier, au magistère authentique du Souverain Pontife, même lorsque celui-ci ne parle pas *ex cathedra*, ce qui implique la reconnaissance respectueuse de son suprême magistère, et l'adhésion sincère à ses affirmations, en conformité à ce qu'il manifeste de sa pensée et de sa volonté et que l'on peut déduire en particulier du caractère des documents, ou de l'insistance à proposer une certaine doctrine, ou de la manière même de s'exprimer. (*Lumen Gentium*, 25)

Comme je l'ai montré dans *Le Magistère incertain*⁴, cette dernière rédaction de *Lumen Gentium* réclame une interprétation qui ne fait pas de la soumission de l'intelligence et de la volonté

3. Schema «De Ecclesia et de B. Maria Virgine» (1962), ch. VII: De Magisterio Ecclesiae, nn. 48-49. *Acta synodalia*, I/IV, pp. 49-50.

4. *Le Magistère incertain*, Fides, Montréal, 1987, pp. 211-218.

une obligation absolue, mais une obligation non absolue qu'on peut et qu'on doit pondérer, en tenant compte de ce que le Magistère «manifeste de sa pensée et de sa volonté et que l'on peut déduire en particulier du caractère des documents, ou de la manière de s'exprimer». Il va sans dire que, pour comprendre le texte ainsi, ces derniers mots du n° 25 de *Lumen Gentium* sont très importants. Ce sont eux qui empêchent qu'on puisse interpréter ce texte dans le sens d'une obligation absolue, ne laissant place à aucun désaccord. Or ce sont précisément ces mots qui sont maintenant absents du canon 752. On y lit en effet:

Il faut accorder non pas un assentiment de foi, mais une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté à une doctrine que le Pontife Suprême ou le Collège des Évêques énonce en matière de foi ou de mœurs, même s'ils n'ont pas l'intention de la proclamer par un acte décisif; les fidèles veilleront donc à éviter ce qui ne concorde pas avec cette doctrine.

Ce qui est remarquable dans cette genèse de textes, c'est comment la suppression d'une phrase ou d'un membre de phrase — par oubli ou pour d'autres motifs — peut changer totalement les perspectives dans lesquelles un texte peut être lu. En supprimant la célèbre formule de Pie XII, le Concile du Vatican II proposait une pensée qui s'écartait de celle de Pie XII en faisant une certaine place au désaccord. De son côté, en supprimant la dernière partie de la phrase du n° 25 de *Lumen Gentium*, le nouveau code de droit canonique nous fait retourner à la pensée d'*Humani Generis* et réincarne, dans une formulation nouvelle, le refus magistériel de la dimension critique de la théologie.

Peut-être est-il utile de remarquer ici, avec John P. Boyle, qu'on ne trouve pas d'équivalent du canon 752 dans l'ancien code⁵. De sorte que son apparition dans le nouveau code, assorti d'une peine canonique au canon 1371, constitue un développement, du moins pour le code, dans la notion et le rôle du Magistère ordinaire mais non infaillible de l'Église.

Ce refus largement étalé de la dimension critique de la théologie doit être pris au sérieux. Il constitue une contestation de la théologie dans son être profond, car la théologie est critique ou

5. John P. BOYLE, «Church Teaching Authority in the 1983 Code», dans *Dissent in the Church*, Readings in Moral Theology, n. 6, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, s.j., 1988, p. 204.

elle n'est pas. Il est promesse de stagnation de la pensée et de retards dangereux, aux conséquences parfois tragiques, car une Église d'où serait absente la réflexion critique ne saurait se renouveler. Il disqualifie l'Église dans son enseignement, car on n'a pas d'estime aujourd'hui pour les magistères qui refusent le débat des questions. Il donne de l'Église l'image d'une société totalitaire, décidée à traiter ses membres comme des mineurs. Il est faux d'un point de vue ecclésiologique, puisqu'il nie en pratique l'existence dans l'Église d'une diversité de charismes et de fonctions et puisqu'il sous-évalue le rôle intellectuel que sont appelés à jouer dans l'Église les membres qui la constituent. Il est mal fondé dans l'Écriture, puisque celle-ci faisait place, en particulier selon le témoignage de saint Paul, à une variété de charismes d'enseignement (*ICo* 12, surtout 26 ss.) Il n'est pas traditionnel, du moins si l'on veut tenir compte de la longue tradition de l'Église, qui faisait meilleure place, y compris au Moyen Âge, à la fonction théologique et à son rôle dans le discernement du contenu de la foi⁶.

* * *

Une autre résistance à la théologie prend une forme plus subtile encore. Il s'agit de l'attitude assez répandue qui consiste à concevoir la théologie comme une fonction très spécialisée, réservée aux théologiens ou en tout cas aux pasteurs. Le schéma ecclésiologique est alors le suivant: les pasteurs s'adressent aux fidèles, alors que les théologiens, eux, s'adressent aux pasteurs. Ce schéma est évidemment à l'œuvre dans le refus contemporain de toute expression de désaccord *public* dans l'Église en regard d'un enseignement magistériel, même si ce dernier n'engage d'aucune façon l'infaillibilité de l'Église.

Selon ce schéma, la théologie n'est pas faite pour tous les croyants. Ceux-ci n'ont, en général, qu'à s'en remettre sans débat aux voix autorisées, celles des pasteurs, et tout spécialement à celle du Souverain Pontife. Ces voix autorisées doivent donc être les seules à rejoindre l'intelligence croyante. À celle-ci, on fournit un enseignement qui fait appel à l'autorité formelle du Magistère plutôt qu'aux motivations qui la fondent. À la rigueur, on lui demande de s'en remettre à cette autorité par-delà la qualité des motivations, et cela même pour les questions délicates et difficiles de droit

6. Cf. Avery DULLES, *A Church to Believe In*, Crossroad, N.Y., 1984, pp. 102-132.

naturel, que la raison seule peut éclairer. Comme on peut s'y attendre, ce schéma conduit tout droit à la négation plus ou moins explicite du fait qu'il existe deux fonctions d'enseignement dans l'Église, le magistère des pasteurs et celui des docteurs.

Soit dit en passant, du côté des théologiens, cette vue des choses trouve un appui indirect dans la tendance trop généralisée à faire de la théologie un savoir quasi ésotérique, aux questions extrêmement subtiles, au langage inaccessible au commun des mortels. Elle reçoit un appui encore plus grand quand les théologiens font de la théologie un en soi fonctionnant pour lui-même, sécrétant des questions et des réponses sans liens véritables avec la vraie culture du temps. De sorte qu'il existe une connivence secrète entre ceux qui font une théologie qui ne peut rejoindre personne et ceux qui veulent une théologie qui ne doit rejoindre personne.

Dans une Église adulte et d'adultes, le schéma ecclésiologique qui conçoit un tel rôle pour la théologie doit être refusé. Une Église d'adultes n'enferme pas la théologie. Dans cette Église, les pasteurs s'adressent aux fidèles en tenant compte qu'il existe aussi une théologie et non pas en faisant comme s'il n'existait que le Magistère. Ils le font en n'ayant pas peur de dire les difficultés qu'on rencontre à exprimer et à formuler la foi chrétienne; en n'ayant pas peur de faire entrevoir le pluralisme de la pensée, des vues, des courants; en ne négligeant pas d'initier à une réception intelligente et nuancée de l'enseignement magistériel; en initiant aux qualifications théologiques affectant les enseignements du Magistère; en n'enseignant pas toujours avec le même degré d'autorité et la même expression de certitude; en expliquant même parfois, avec prudence et pondération, leur propre manière d'accueillir un enseignement magistériel controversé et plus discutable. Dans cette Église, les théologiens revendiquent le droit de s'adresser, en principe, à toute l'Église et de faire en sorte que leur théologie puisse rejoindre toute l'Église et même, en principe toujours, l'ensemble des fidèles. La théologie est, en effet, une fonction de l'Église comprise comme une assemblée de disciples de Jésus. Elle répond à un besoin de toute l'Église ainsi comprise.

Devant les résistances à la théologie que je viens de décrire, il est nécessaire de mener aujourd'hui un combat qui est douloureux, délicat et crucial. Ce combat est douloureux, parce qu'il faut s'opposer à une tendance qui est embrassée de bonne foi par des frères dans la foi et même par de hautes instances de l'Église. Il

est délicat, parce que l'harmonisation des deux grandes fonctions d'enseignement dans l'Église nécessite un grand sens du respect de la vérité et de la variété des charismes en regard de celle-ci, une correcte intelligence de la complexion spirituelle et intellectuelle de l'homme contemporain, une vue claire des conditions concrètes du progrès de la pensée dans toute société. Il est crucial, parce qu'il s'agit de faire en sorte que l'Église, par la place qu'elle fera au théologien et à la pensée critique, soit ouverte à une pensée qui reste en perpétuelle recherche et en devenir. J'ai employé le mot «combat». En réalité, ce que la conjoncture présente requiert, c'est de convaincre le Magistère contemporain de l'Église de renoncer à cette conception réductiviste du rôle du théologien qui semble séduire encore aujourd'hui. Encore une fois, la tâche à remplir est celle d'éclairer. Que faudra-t-il montrer?

Il faudra montrer que cette conception réductiviste sert mal et servira mal l'Église, à tous égards. Parce qu'elle ne permet pas les débats qui doivent pourtant avoir lieu, risquant d'enfermer la vérité pour des décennies et parfois davantage. Parce qu'elle ne permet pas de saisir le véritable état de la pensée dans l'Église, cachant ainsi à l'Église elle-même ce qu'elle pense elle-même. Parce qu'elle suscite des tensions inutiles et beaucoup plus grandes que celles qu'entraînerait l'exercice d'une pensée théologique dont la liberté serait mieux définie. Parce qu'elle donne de l'Église un visage défiguré, puisqu'elle est perçue comme un lieu où la libre réflexion et la libre expression ne trouvent point leur place. Parce qu'elle ne sert pas le prestige de l'autorité magistérielle, en risquant de l'enfermer dans des positions erronées, et en projetant la triste image d'une autorité incapable d'accepter la libre discussion de la pensée. Parce qu'elle est foncièrement anachronique et incapable de répondre aux aspirations de l'homme contemporain. Parce qu'elle ne respecte pas, chez les croyants, leur droit de savoir et de rechercher avec toute l'Église, leur droit d'être informé des discussions et des débats.

En second lieu, il faudra montrer que cette conception ne saurait revendiquer pour elle l'autorité de Vatican II, comme elle le prétend. Une correcte lecture des textes du dernier concile et notamment du n° 25 de *Lumen Gentium* permet non seulement de reconnaître la légitimité d'un désaccord intérieur dans le cas d'enseignements non infaillibles, mais même la légitimité d'un désaccord public, pourvu qu'il soit exprimé d'une façon respectueuse, prudente et responsable. C'est bien là, en effet, le sens du refus d'insérer

dans le texte conciliaire la fameuse phrase d'*Humani Generis* et même la référence à cette encyclique.

Il faudra montrer que cette conception réductiviste n'est pas nécessaire. Une Église qui respecte la liberté des théologiens n'est pas pour cela livrée à tous vents de doctrines. Le Magistère pastoral peut toujours s'exercer avec vigueur, même dans une Église qui accepte que les enseignements non infaillibles soient éventuellement discutés par certaines instances théologiques. Le Magistère des pasteurs n'a pas comme seule ressource celle de réduire au silence le magistère des docteurs.

Il faudra enfin contribuer à exprimer mieux qu'on l'a fait jusqu'à présent — par exemple dans le cadre du droit canonique — ce que doit être la liberté du théologien. Il ne suffit pas de dire que le théologien doit jouir d'une «juste liberté»; il faut dire avec une suffisante précision en quoi celle-ci peut et doit consister. Sur ce point important, je me contente de renvoyer ici aux suggestions que j'ai déjà faites ailleurs⁷.

II - À QUOI BON CETTE THÉOLOGIE QUE JE PRATIQUE?

En posant maintenant la question: à quoi bon *cette* théologie que je pratique?, nous nous interpellons nous-mêmes.

Très souvent, le refus de la théologie qu'on trouve chez les fidèles et les pasteurs provient du sentiment que la théologie à laquelle les théologiens s'adonnent est largement inutile. Ce sentiment n'est pas toujours fondé ni raisonnable. Nous savons tous que certaines études très précises, très spécialisées et apparemment sans répercussion sur la vie de l'Église, sont au contraire d'une importance capitale. Pensons, par exemple, à la monumentale étude de Dupont sur les Béatitudes, à celle du P. Spicq sur l'Agapè, aux nombreuses études de Congar sur l'Église, aux recherches sur le sens des mots par lesquels on qualifie la personne de Jésus: Seigneur, fils de Dieu, fils de l'homme. Ceci étant admis, reconnaissons que les théologiens ne sont assurés d'aucune infaillibilité, ni dans leur manière de traiter les questions, ni même dans le choix des questions qu'ils traitent et dans lesquelles ils investissent leurs énergies et leur précieux temps. Aussi doivent-ils se poser souvent la question: à quoi bon la théologie que je fais?

7. *Le Magistère incertain*, pp. 179-188.

Nous vivons nécessairement dans une culture particulière et dans un temps précis. Même s'il existe des questions théologiques éternelles — relatives, par exemple, à la psychologie de Jésus, au lien de Jésus à son Père, au rôle de l'Esprit dans l'Église et chez les croyants, au sens de la Rédemption — le théologien ne peut se contenter de pratiquer une théologie qui serait abstraite de sa culture et de son temps. La théologie n'est jamais la même et ne le fut jamais. Les interlocuteurs du théologien ont toujours changé, comme ont toujours changé les savoirs avec lesquels il lui a fallu compter. Nous n'en finirons donc jamais de réajuster notre tir, de nous demander de nouveau ce que nous devrions faire, de reformuler notre programme personnel et les programmes de nos centres d'enseignement. Il y a peut-être parfois des dangers à s'interroger trop, mais le danger de ne pas s'interroger assez est beaucoup plus grand encore.

Je ne m'attarderai pas à développer ces truismes. Je m'impose plutôt tout de suite d'essayer de dire quels devraient être selon moi quelques-unes des principales missions d'une théologie pour aujourd'hui. En le faisant, nous serons toujours placés devant notre question: à quoi bon la théologie?

D'une manière générale, la mission du théologien est le service de la foi. Elle l'est dans la mesure précisément où la théologie est œuvre d'intelligence et n'est rien d'autre que l'intelligence à l'œuvre dans la foi. Ce service peut prendre plusieurs formes. Je me contenterai d'en signaler trois, qui me semblent particulièrement importantes aujourd'hui.

Notre siècle est le siècle de l'incroyance. Il est donc aussi celui de la difficulté de croire. La foi est aujourd'hui difficile, menacée. Même les croyants sont marqués par la difficulté de croire. Il y a quelques décennies à peine, chacun naissait, chez nous, dans le monde de la foi. Aujourd'hui, chacun naît dans le monde de la «fuite devant Dieu», pour employer la formule de Max Picard. Ce double phénomène de l'incroyance et de la difficulté de croire interpelle tous ceux que la foi habite et qui se savent responsables de leurs frères.

Il n'est pas exagéré de dire que le théologien est le premier interpellé par ce double phénomène. Il est interpellé, certes, comme tous les croyants, car le théologien est un croyant ou il n'est pas. Mais il est interpellé à un titre particulier en vertu de sa tâche professionnelle et de sa vocation propre. Voué d'une façon spéciale

à la pastorale de l'intelligence, il ne peut qu'entretenir une vive conscience de l'état de la foi dans notre monde et assumer le service de la foi. C'est pourquoi je n'hésiterai pas à affirmer que, d'une manière générale, la première tâche du théologien d'aujourd'hui est celle d'aider à croire. Dans le monde de la difficulté de croire on doit pouvoir compter sur le théologien pour rendre possible, pour faciliter et pour affermir la foi.

Soulignant l'urgence de cette tâche pour aujourd'hui, je n'oublie pas que ce fut là, de tout temps, la tâche théologique. Le souci dont je parle était au fond de la célèbre formule d'Anselme, d'ailleurs empruntée d'Augustin: *Fides quaerens intellectum*. Chercher à comprendre dans toute la mesure du possible, par la raison, le contenu de la foi, cela voulait être un service de la foi. Les diverses modalités de ce qu'on a appelé l'apologétique exprimaient le même souci. Mais le propos d'Anselme était très particulier et il paraîtrait aujourd'hui plutôt déplacé. Et l'apologétique, pour sa part, est décédée après une longue maladie. Nous sommes donc placés d'une façon inédite devant le problème de définir comment être aujourd'hui au service de la foi. Je ne puis que suggérer ici quelques pistes de réflexion, convaincu que le service dont il est question ne saurait être que très diversifié.

Je remarquerai d'entrée de jeu que d'avoir ce souci en tête est déjà quelque chose d'important. La raison en est simple. Après le décès de l'apologétique, il nous est demandé de trouver les voies du service de la foi qui conviennent pour aujourd'hui. Or, on ne les trouvera que si on les cherche. En la matière dont nous traitons, le seul souci ne suffit pas, mais on ne trouvera rien sans lui. Aussi importe-t-il de ne pas craindre de nous définir comme les serviteurs de la foi.

Le théologien sert la foi en donnant le témoignage d'une foi réfléchie. Pour dire les choses sommairement, je ne conçois le théologien utile que comme un grand croyant dont la foi transparait dans son travail, dans ses propos, dans ses pratiques, dans ses écrits. Au fond, donc, le témoignage! Mais je n'oublie pas que le témoignage typique du théologien est celui d'une *intelligence* croyante. En ce temps de fuite devant Dieu et de désertion de l'Église, gardienne du message chrétien, est-il besoin plus urgent que le témoignage d'une foi intelligente?

Le théologien sert la foi en faisant mieux comprendre ce qu'est la foi elle-même. Qu'est-ce que croire? Le rapport de la foi

à la Parole de Dieu, le lien de la foi à la prière, la place que la foi laisse aux interrogations de l'intelligence, la compatibilité de la foi avec certaines formes du doute, avec l'acceptation des questions, avec d'éventuels désaccords avec certains enseignements, tout cela doit être exprimé en termes qui permettent à l'intelligence questionneuse d'aujourd'hui de «respirer» dans la foi. Le théologien sert la foi quand il aide à discerner dans l'enseignement chrétien l'absolument certain du relativement certain et même du plus douteux, ou quand il aide à voir les «limites du pouvoir pontifical», pour traduire librement le titre du livre récent de Patrick Granfield⁸. Le théologien sert la foi quand il montre que certitude et mystère peuvent aller de pair, puisque la foi chrétienne se pose en regard des grandes énigmes du monde. Mais en contre-partie, le théologien sert également la foi en soulignant, par son comportement et par son enseignement, qu'on ne peut tout livrer au doute et à la question.

Le théologien sert le contenu de la foi en le rendant croyable. Disons plutôt: en lui permettant d'être ce qu'il est, c'est-à-dire croyable. Cela ne consiste pas à lui donner un air à la mode du jour; ce n'est pas l'édulcorer, ou même simplement l'adapter. Je ne pense pas non plus qu'il soit opportun de reprendre aujourd'hui, serait-ce à nouveaux frais, l'entreprise d'Anselme, celle de montrer la rationalité des contenus de la foi, fût-ce seulement «dans toute la mesure du possible». Nous sommes parvenus à un âge où le rationalisme et l'idéologie scientiste semblent bien dépassés. On ne répondra pas aux besoins du temps par un rationalisme chrétien ou par un christianisme presque rationaliste. Mais à l'âge critique où nous sommes depuis un bon moment, et sans doute pour y rester, on ne peut parler de la divinité de Jésus ou même simplement de Jésus avec le bagage de réponses toutes faites et supposément définitives qu'on avait auparavant. Rendre la foi croyable à l'âge de la critique, c'est accepter comme pertinentes bon nombre de questions posées à l'héritage théologique, et c'est accepter de les considérer. Cette humilité est nécessaire. Tout comme le Magistère, le théologien ne peut aujourd'hui servir la foi que s'il est modeste. Aussi rend-il un nécessaire service quand il dénonce les élargissements démesurés de la matière à croire. Il sert la foi quand il la débarrasse de tout ce que les naïvetés de chaque époque ou l'esprit

8. Patrick GRANFIELD, *The Limits of the Papacy*, Crossroad, N. Y., 1987, 207 p.

répétitif y ont introduit de plus précaire, voire parfois de dérisoire. Il la sert encore quand il invite à se centrer sur le noyau ferme de l'enseignement chrétien: la personne, le mystère et le message de Jésus. Ni le Magistère ni les théologiens ne serviraient aujourd'hui la foi en multipliant la matière à croire à grands coups de raffinements dogmatiques. Ils la serviront beaucoup mieux en débarrassant le dogme de toutes les pseudo-certitudes. Recentrer sur l'essentiel, ce n'est pas appauvrir le dogme, c'est lui permettre d'exister. Et c'est alors qu'il est croyable. La tâche d'émondage et de recentrage que j'évoque ici est beaucoup plus importante que les efforts apologétiques, car les routes vers la foi sont aujourd'hui si diverses et si nombreuses qu'on ne saurait en dicter aucune. On fera plus et mieux en se contentant de ne pas encombrer ces routes.

La seconde tâche du théologien d'aujourd'hui est celle du théologien de toujours. Elle consiste à être le gardien du dépôt de la foi, de sa pureté et de son authentique interprétation. J'emploie à dessein ces mots qui servent habituellement à décrire la mission du Magistère. Le théologien partage avec ce dernier cette tâche capitale, comme l'a souligné à la suite de Paul VI, il y a quelques années, la Commission théologique internationale⁹. Le théologien est donc, lui aussi, le chien de garde de la vérité chrétienne.

Quand on évoque la dimension critique inhérente à la mission du théologien, son rôle de gardien du dépôt de la foi doit être le premier considéré. C'est ce rôle qui implique au premier chef une approche critique. Celle-ci s'applique alors, non pas en face de menaces extérieures, mais en face des menaces intérieures, celles que représentent tant de déviations possibles. Pour les théologiens, l'histoire de la pensée chrétienne n'est pas tissée que d'une liste ininterrompue de succès. Elle n'est pas faite que de «*nova et vetera*», mais également d'«*optima et minus quam optima*». Les théologiens ont donc le devoir de signaler et même de dénoncer, dans ce qui se dit, s'écrit ou se fait, ce qui ne concorde pas du tout ou ce qui ne concorde qu'imparfaitement avec la pensée et l'idéal vraiment visés par la Parole de Dieu. Il leur appartient d'attirer l'attention sur les notions ou les formules qui servent mal la vérité comme les notions d'«infaillibilité», de «péché originel», de «vocation sacerdotale», d'«inerrance biblique». Il leur appartient

9. Commission théologique internationale, *Textes et documents* (1969-1985), p. 147.

de dénoncer les lectures ou les utilisations incorrectes ou naïves de l'Écriture, les interprétations des conciles qui font fi de l'historicité des dogmes, de l'évolution des textes, de la vraie portée des débats, les trahisons et les infidélités qu'on peut observer au sein de l'Église, qu'il s'agisse de celles qui entourent la collégialité épiscopale, de celles qui concernent les droits de la personne dans l'Église, qu'il s'agisse des retours si fréquents du pharisaïsme, qu'il s'agisse des approches infructueuses de certaines décisions pastorales. Au cours de la décennie qui a suivi Vatican II, il appartenait aux théologiens de dénoncer l'horizontalisme qui a menacé d'envahir la pensée chrétienne, car les premiers qui doivent faire l'objet de la critique théologique, ce sont évidemment les théologiens eux-mêmes.

Mais — car il y a un *mais* — cette critique doit être théologiquement valable et acceptable. Cela signifie qu'elle doit être compétente, c'est-à-dire largement étayée, correctement fondée, soigneusement mesurée. Ce qu'on attend du théologien, ce n'est pas tant qu'il milite, c'est qu'il explique. Il ne serait donc pas normal que le théologien adopte la figure du sempiternel censeur qui s'en prend systématiquement et rapidement à tout ce qui se fait, se dit et s'écrit, et notamment à tout ce qui émane de l'autorité magistérielle. Bien plus, on est en droit d'attendre du théologien qu'il propose des voies concrètes pour l'action ou pour l'éducation et qu'il suggère des solutions pastoralement praticables. Car il ne suffit pas de déranger, il faut encore «arranger». Et la critique elle-même, quand elle est nécessaire, devrait être formulée de manière à demeurer une nourriture pour l'âme et pour la foi du lecteur ou de l'auditeur. À quoi bon la théologie, si elle crée autour d'elle le sentiment du vide, si elle ne fait qu'accroître le sentiment d'insécurité, si elle ne conduit pas à des pratiques ecclésiales meilleures et utiles? D'immenses progrès se réaliseront dans les rapports entre les théologiens et le Magistère quand les premiers auront appris à présenter leurs critiques dans un cadre pacifiant et à les assaisonner de recommandations positives et réalistes.

Le troisième service théologique que je voudrais signaler brièvement est celui de contribuer à poser correctement les grandes questions qui agitent notre temps. Ce peuvent être des questions de société et ce peuvent être des questions d'Église; tout le domaine de la sexualité, où la pensée contemporaine se cherche tellement et où l'Église a tant à chercher; la question si humaine et si délicate du divorce et de la place des divorcés remariés dans l'Église; la

question de ce que doit être une juste loi en matière d'avortement pour un pays donné: c'est le lot des théologiens d'aborder ces questions litigieuses, dans toute leur ampleur, à leurs risques et périls. Soit pour légitimer en profondeur les idées acquises ou reçues, quand elles le méritent; soit pour les contester, dans tous les cas où elles doivent être reconsidérées.

Sur ces terrains, le service théologique est aussi indispensable qu'il est délicat et difficile. L'Église n'existe plus, pour ainsi dire, lorsqu'elle n'a pas, dans ses membres, le courage de les aborder avec toute la liberté nécessaire. On sait à quoi servent les théologiens quand ils sont les premiers à labourer ces difficiles et dangereux terrains, avec le courage de risquer la contradiction, voire la censure et le blâme. À quoi bon une théologie qui ne voudrait courir aucun risque, pas même celui de se tromper?

Enseigner la foi ou former des croyants? en guise de conclusions...

Claude Geffré

Selon la formule consacrée, il est totalement impossible de résumer la richesse d'un tel Congrès de théologie. Cette fois-ci, il s'agit plus que d'une formule. Par définition, à moins de jouir d'un don d'ubiquité, je ne pouvais pas entendre toutes les communications qui furent données simultanément. On ne sera donc pas surpris si je n'évoque que quelques noms dans ce concert à voix multiples auquel nous avons eu le privilège d'assister depuis deux jours.

Ma tâche est donc plutôt de relancer le débat entre nous à partir de quelques impressions personnelles. Et ce qui me frappe tout de suite, c'est que le thème formel du Congrès: «Enseigner la foi ou former des croyants» nous a nécessairement conduits à un diagnostic attentif de notre situation historique présente et à une interrogation sur notre identité de théologien ou de théologienne. Je regrouperai donc mes réflexions autour de trois points: 1. Notre lecture du présent; 2. le ministère propre de la théologie comme service d'Église; 3. la transmission et l'éducation de la foi.

I - NOTRE LECTURE DU PRÉSENT HISTORIQUE

Il me semble que nous pouvons faire état entre nous d'un certain *consensus* sur la démarche herméneutique de la théologie, c'est-à-dire sur une corrélation critique et réciproque entre une lecture interprétative de l'Écriture et de la Tradition et une lecture interprétative de notre présent historique. C'est le seul moyen d'assurer la pertinence du langage de la foi pour aujourd'hui. Même si l'expression n'est pas exempte d'ambiguïtés, j'ai cru

pouvoir caractériser dans ma conférence d'ouverture notre moment historique comme une entrée dans la *post-modernité*. Mais nous n'avons jamais fini d'enrichir notre expérience de la post-modernité, surtout si on tient compte des traits caractéristiques de la société québécoise dans sa différence avec les sociétés européennes.

Au terme de nos débats et surtout après avoir entendu l'exposé de Roland Chagnon, je retiendrai volontiers quatre éléments qui caractérisent notre expérience historique:

1. *Le pluralisme*

C'est une banalité de rappeler que nos sociétés modernes, comme sociétés libérales et laïques, sont sous le signe d'un pluralisme culturel, idéologique et religieux insurmontable. Il faut souligner tout particulièrement la nouveauté du pluralisme religieux de nos sociétés occidentales dans la mesure où elles s'ouvrent plus largement à l'attrait des grandes religions de l'Orient et de leurs ressources culturelles propres.

Mais de même qu'il convient de distinguer une sécularisation *objective* de la société industrielle et post-industrielle et une sécularisation *subjective* de la conscience, il ne faut pas oublier que le pluralisme objectif que nous constatons entraîne nécessairement un pluralisme subjectif inconfortable et même difficilement supportable pour certains individus. Comment accepter de vivre dans l'insécurité qu'entraîne la pluralité des opinions, le dépérissement des valeurs traditionnelles, la relativisation des absolus dogmatiques et éthiques. La situation nouvelle engendrée par le pluralisme peut avoir des issues diverses. Cela peut conduire aux diverses formes de l'intégrisme et du fondamentalisme à l'intérieur des Églises historiques. Mais cela peut expliquer aussi l'engouement actuel pour les sectes. C'est pourquoi la post-modernité est un phénomène ambigu. Nous l'entendons en général au sens d'un moment de l'histoire de la culture occidentale. Mais elle peut avoir aussi sa version néo-conservatrice.

2. *Le déplacement des rapports de la raison scientifique et de la foi*

Camil Ménard a pu faire un exposé sur *La pratique scientifique comme propédeutique à la foi*. C'est dire combien les rapports de

la science et de la foi ont évolué par comparaison avec les beaux temps du «scientisme». Une conception empirique de la science est devenue aujourd'hui insoutenable et le scientisme idéologique a été remplacée par une conception relativiste de la science. On insistera volontiers sur le caractère herméneutique de la science: même en science en effet, il est nécessaire d'interpréter pour comprendre.

Ainsi, plutôt que d'opposer toujours science et foi ecclésiale, il faut plutôt réfléchir à leur destin commun face au danger mortel qu'une pratique scientifique et une technologie irresponsables pourraient faire peser sur la planète. C'est l'autonomie même du système scientifico-technique et son absence de finalité humaine qui réclament un dialogue avec l'éthique et la théologie. Heureusement, les vrais scientifiques sont de plus en plus attentifs à la fonction sociale de la science et acceptent les conditions d'un débat public. Mais en retour, les Églises doivent renoncer à leur attitude hostile et dogmatique pour participer avec leurs richesses propres à ce débat public.

3. La recherche d'un art de vivre

Plusieurs, au cours du Congrès, ont souligné le repli de beaucoup de nos contemporains sur la vie privée par réaction contre une société de masse trop anonyme et de plus en plus complexifiée. Mais cette exacerbation de l'individualisme peut très bien coïncider avec une aspiration à un bonheur immédiat et avec la recherche de groupes «émotionnels» qui vous aident à trouver un art de vivre dans le présent. Les mêmes qui sont déçus par les croyances traditionnelles des Églises sont tout prêts à adhérer aux nouvelles croyances que leur proposent généreusement les diverses sectes ou groupes ésotériques.

La désaffection à l'égard des Églises historiques n'est pas seulement — comme on l'a cru trop longtemps — le contre-coup du mouvement de sécularisation moderne. Elle peut être aussi paradoxalement l'effet du retour du religieux, de l'attrait pour l'ésotérique et de la recherche d'une certaine thérapie individuelle. Elle interpelle en tout cas notre pratique pastorale face à des sociétés post-industrielles caractérisées par le pluralisme religieux, la recherche d'un art de vivre dans l'immédiat, le goût pour les petites communautés émotionnelles. Par fidélité à l'idéologie dominante de l'après-concile, nous continuons à souligner volontiers la dimen-

sion éthique et prophétique du message chrétien et nous sommes toujours séduits par l'opposition théologique entre la «foi» et la «religion». Mais peut-être serait-il temps de réviser notre jugement trop pessimiste sur la religion en général; et d'autre part nous sommes invités à développer davantage le pôle festif, convivial et même thérapeutique de la foi chrétienne.

4. *L'enjeu historique de la femme*

Il est inutile d'insister. Il ressort de nos échanges une conscience toujours plus vive d'une véritable impasse quant à l'avenir de la place des femmes dans l'Église. Cette conscience est beaucoup plus aiguë dans les sociétés nord-américaines que dans nos sociétés européennes. Le décalage constant entre les déclarations de principe et la situation de fait a créé une situation explosive. Sans excès de pessimisme, on peut dire que de même que l'Église catholique a perdu la classe ouvrière au XX^e siècle, de même les comportements actuels de l'Église sont en train d'engendrer très rapidement des «femmes sans Église».

II - NOTRE IDENTITÉ DE THÉOLOGIEN

Cherchant à réfléchir sur «la formation des croyants» aujourd'hui, il est fort intéressant de noter que la dynamique du Congrès nous a ramenés sans cesse à des questions plus fondamentales en amont: à quoi bon la théologie? quelle est notre identité de théologien? Et nous avons tous été frappés par le diagnostic assez alarmant qu'établissait André Naud, à savoir une certaine neutralisation, par le Magistère, de la théologie comme instance critique de la foi. Cela est non seulement contraire à la pratique constante de l'Église, c'est proprement dangereux pour la santé de la foi du peuple de Dieu.

On peut distinguer en effet deux modèles de théologie. Il y a la théologie comme simple agent de transmission de l'enseignement du Magistère pour le peuple de Dieu. C'est alors tout le contraire d'une instance critique. Elle a surtout pour but de légitimer les mesures disciplinaires et les positions doctrinales du Magistère. Une telle théologie court toujours le danger de fonctionner à l'instar d'une idéologie. C'est-à-dire qu'elle cherche à justifier *au nom* de l'Écriture et d'une Tradition immémoriale un enseignement qui en

fait sert les intérêts puissants de ceux qui ont le pouvoir dans l'Église et veulent maintenir le *statu quo*. On l'a vu dans la manière de clore le débat concernant le sacerdoce éventuel des femmes. On le vérifie aussi dans la neutralisation progressive des conférences épiscopales auxquelles on refuse tout fondement théologique. On le constate pareillement dans la condamnation de prétendues déviations dans l'interprétation de Vatican II au nom d'une conception fixiste de la Tradition.

Or il y a un large consensus parmi nous pour nous réclamer d'un autre modèle de théologie, à savoir une théologie comme instance critique qui soit reconnue comme un ministère indispensable au service de la foi du Peuple de Dieu. Je me permets seulement de faire quatre brèves remarques pour mieux apprécier la portée d'un tel modèle de théologie.

1) Le théologien doit être toujours un médiateur entre la foi de l'Église depuis l'âge apostolique et puis l'expérience humaine historiquement située. D'où l'importance que le métier de théologien soit assumé aussi par des femmes comme c'est déjà heureusement le cas au Québec. Il est en lui-même comme une sorte de laboratoire où s'affrontent la Parole de Dieu et les questions des hommes. Il faut donc revendiquer un statut interrogatif pour la Théologie. Je dirai volontiers à la suite de l'exposé de René-Michel Roberge que le théologien exerce une fonction sacramentelle qui actualise à la fois et inséparablement la portée révélatrice de l'Écriture et de la Tradition et la portée révélatrice de toute expérience humaine. Et si l'on prend au sérieux la nécessaire inculturation de la théologie dans la diversité des cultures, de même que sa solidarité avec la pratique historique des hommes et des femmes, il faut renoncer à l'utopie d'une Théologie universelle tout en maintenant que chaque théologie particulière interpelle la foi de toute l'Église.

2) L'instance critique ou encore le «magistère» des théologiens doit tenir compte de trois autres «magistères» dans l'Église. Il y a d'abord ce qu'il est légitime d'appeler le «magistère» des fidèles. On peut faire appel ici au *sensus fidelium*. Il s'agit de s'interroger sur les causes de la réception ou de la non-réception d'un enseignement théologique. Cela peut relever simplement d'un problème de communication parce qu'une théologie est trop technique ou trop spécialisée. Mais plus gravement, il peut y avoir non-réception parce que tel nouveau courant théologique contredit l'instinct de la foi.

Nous devons ensuite, comme catholiques, tenir compte du magistère du Pape et des évêques. En cas de conflit d'interprétation, nous sommes prêts à respecter cette conscience normative de la foi de l'Église. Mais à condition que l'enseignement autorisé du Magistère romain ne se confonde pas avec celui d'une École de théologie particulière, celle des théologiens romains ou des experts auxquels fait appel la Congrégation de la foi. Souvent, comme on a pu le constater à propos d'affaires récentes, le conflit n'est pas un conflit entre la foi de l'Église authentifiée par le Magistère et tel ou tel théologien, mais entre deux interprétations historiques différentes de la même foi. En tout cas, comme plusieurs d'entre vous l'ont souligné, nous devons faire respecter notre droit au dissentiment. C'est le seul moyen d'assurer la nécessaire inculturation de la foi et donc l'actualité de la Parole de Dieu.

Et justement, dans le but de maintenir le dialogue constant de la théologie et de la culture, je dirai encore que le théologien doit être attentif au «magistère» ou à l'ethos de la conscience humaine universelle. L'Église n'est pas l'unique source de la vérité et du droit dans un monde qui serait totalement sous le signe de l'erreur et du péché. Dans le débat public qui s'instaure entre les hommes, l'Église doit faire entendre sa voix propre, mais elle doit aussi se laisser interpellé par le large *consensus* d'ordre éthique qui s'établit entre les hommes.

Enfin, je crois légitime de souligner l'analogie entre le théologien-chercheur et tout chercheur scientifique. Tout théologien appartient à la communauté scientifique des théologiens professionnels. Surtout dans des domaines difficiles et inédits, comme celui de la bio-éthique, la communauté des théologiens-chercheurs doit jouer son rôle propre d'instance de régulation avant toute intervention hâtive de l'autorité épiscopale ou du magistère romain.

3) Ma dernière considération concerne la tâche impossible qui est exigée des théologiens si on prend la mesure des divers registres dans lesquels ils doivent faire preuve de compétence. Mais plutôt que de rêver d'un «homme-orchestre», il faut en théologie comme dans d'autres domaines accepter une certaine *division du travail*. Il n'y a pas une théologie mais diverses branches du savoir théologique au service d'une tâche commune. Et il faut favoriser l'interdisciplinarité entre la théologie et la philosophie d'un côté, entre la théologie et les sciences humaines d'autre part.

De même qu'il y a plusieurs branches du savoir théologique, il y a plusieurs «styles» de théologiens. On peut distinguer le théologien universitaire et chercheur, qui ne travaille pas seulement pour le court terme dans l'Église, mais pour le long terme, c'est-à-dire pour l'avenir de la foi chrétienne face aux exigences inéluctables de la raison humaine. Il y a le théologien à la base qui thématise le vécu d'une communauté croyante particulière. En fonction de conditionnements géographiques et culturels, il y a le théologien qui réinterprète le message chrétien à partir d'une pratique historique de libération sociale et politique (c'est le cas en Amérique latine). Il y a le théologien qui réinterprète le message chrétien en fonction d'une aspiration à la liberté spirituelle et à la sagesse intérieure (il semble que ce soit devenu une exigence de la société canadienne).

Pour conclure en ce qui concerne notre responsabilité de théologien, je dirai que plusieurs interventions au cours du Congrès ont manifesté une certaine crainte de la *marginalisation* de la théologie au sein de l'Église d'aujourd'hui, surtout dans cette période postconciliaire sous le signe du succès d'un certain néo-traditionalisme. Je dirai que si notre marginalisation est seulement le fait de ceux qui détiennent le pouvoir et les médias officiels dans l'Église, ce n'est pas très grave. Finalement, il ne faut pas oublier trop vite que ce sont les théologiens marginalisés du temps de Pie XII, qui ont «fait» le concile de Vatican II. Ce qui serait grave, c'est de devenir par notre faute (soit par ésotérisme, soit par hyper-intellectualisme) des marginaux par rapport à l'ensemble de la communauté croyante et par rapport à nos partenaires intellectuels de la société tout court.

III - LA TRANSMISSION ET L'ÉDUCATION DE LA FOI

1. La tension entre la foi et la croyance

Le titre général du Colloque distinguait l'enseignement de la foi et la formation des croyants. Ce n'est pas la même chose en effet de transmettre un contenu de foi et de favoriser l'éducation du sujet croyant. Grâce à l'exposé de Jean Richard, nous avons pris une plus vive conscience du déplacement qui s'est opéré aujourd'hui en ce qui concerne les rapports entre la foi et la croyance. Par comparaison avec une époque qui identifiait la foi et la croyance, on est plus soucieux de distinguer les deux et on

privilégie spontanément la foi comme attitude existentielle plutôt que la croyance comprise comme un contenu doctrinal.

Plusieurs exposés ont cherché à tirer les conséquences pratiques d'un tel déplacement. D'une manière générale, si on veut éviter de transmettre un ensemble de croyances qui demeure encore une orthodoxie verbale, il ne faut pas dissocier l'éducation de la foi et l'éducation humaine tout court. Il est très important en particulier — surtout dans un monde de plus en plus complexe et dépourvu de certitudes quant à l'avenir — d'enraciner la foi comme attitude fondamentale dans une « confiance originaires » dans la vie, dans l'ordre du monde, dans certains modèles privilégiés qui sont des références. On a noté tout spécialement le rôle irremplaçable de la *famille* dans cette éducation de la confiance originaires sur laquelle peut s'édifier la confiance en Dieu. Certes, il n'y a pas d'identité chrétienne sans adhérer aux grands symboles de la foi chrétienne. Mais la foi comme croyance ou comme adhésion doit toujours être dynamisée par la foi comme confiance fondamentale.

2. *L'importance du langage symbolique*

Il y a inséparablement éducation du sujet croyant et transmission de la singularité du message chrétien. Mais quoi qu'il en soit de la nécessaire inculturation du langage traditionnel de la foi, on aurait tort de renoncer trop vite au privilège des grands symboles bibliques. En dépit de la sécularisation et des succès de notre nouvelle vision scientifique de l'univers, notre culture demeure profondément ouverte à la portée existentielle des symboles bibliques et néo-testamentaires. Le problème serait plutôt de savoir comment passer d'un certain imaginaire chrétien, à partir duquel beaucoup d'hommes et de femmes continuent d'interpréter les situations fondamentales de leur existence, à une démarche de foi proprement dite. Au moment où un certain trésor chrétien culturel et esthétique est devenu un bien commun des Occidentaux au même titre que l'héritage gréco-romain, il est d'autant plus nécessaire de souligner l'importance de la référence à l'histoire de Jésus et l'importance de l'appartenance à une communauté chrétienne comme sujet porteur de la tradition vivante de l'Église.

Conformément aux suggestions de la communication de Laval Létourneau sur le lien entre le modèle de révélation et l'évangélisation, j'insisterai de mon côté sur le lien entre le message religieux

de la Bible et son «mode d'écriture». Il y a longtemps que Paul Ricœur a souligné dans son herméneutique biblique que la «confession de foi» qui s'exprime dans les documents bibliques est inséparable des *formes* du discours, par exemple la structure narrative du Pentateuque et des Évangiles, la structure oraculaire des prophéties, la parabole, l'hymne, etc. La catéchèse aurait donc tout intérêt à se souvenir que telle *forme de langage* renvoie à la fois à un certain visage de Dieu et à une certaine modalité de l'existence chrétienne.

Le *narratif* par exemple renvoie à un Dieu libérateur qui est un grand Actant dans l'histoire d'Israël. Il stimule alors la vocation de l'existence chrétienne et son engagement éthique.

Le *sapientiel* renvoie plutôt à un Dieu proche et toujours présent en dépit des contradictions de l'histoire. Il répond alors à l'aspiration spirituelle de l'âme chrétienne et à sa quête de paix intérieure.

Le *lyrique* nous renvoie à un Dieu sous le signe de la gratuité. Et on est invité à déployer le pôle doxologique et festif de l'existence chrétienne.

3. *La Tradition comme «héritage et projet»*

Ce n'est pas seulement le titre d'une collection théologique réputée. C'est ce qui résume le mieux notre conception commune de la Tradition vivante de l'Église. À la suite des propositions libératrices de René-Michel Roberge, nous avons mieux compris que la Tradition est autre chose qu'un simple dépôt à conserver, elle est «le *mécanisme fondamental* de régulation de la foi chrétienne». L'Évangile est à la fois un héritage, un Évangile reçu et un projet, c'est-à-dire l'Évangile vivant à partir duquel nous pouvons déchiffrer la portée révélatrice de toute expérience humaine. Finalement, la fonction régulatrice de la Tradition, à la fois comme acte de transmission de l'héritage chrétien et comme renouvellement de l'expérience chrétienne est une fonction sacramentelle. Et l'Écriture, la théologie et le magistère ne sont que des modalités de cette fonction sacramentelle originaire.

Table des matières

Liminaire	7
— La raison théologique au sortir de la modernité. Claude GEFFRÉ	9
— Telle pédagogie, telle foi. Ou comment ce qu'on ne dit pas dit plus que ce qu'on dit. Paul-André GIGUÈRE	29
— L'autorité de la foi sur les formes de l'éducation de la foi. Gilles RAYMOND	43
— Thèses sur l'éducation de la foi: de la foi fondamentale à la croyance religieuse. Jean RICHARD	59
— Pré-évangélisation vs évangélisation. Les incidences des modèles théologiques de révélation dans ce débat. Laval LÉTOURNEAU	65
— La régulation de la foi: une fonction sacramentelle. René-Michel ROBERGE	83
— L'éducation de la foi: bonne foi ou vraie foi? Jacques GOULET	97
— La famille chrétienne: lieu de formation des croyants. Jacques GAUTHIER	109
— Les voies d'avenir de l'éducation de la foi des adultes. Marcel LEFEBVRE	135
— Vieillir, c'est croître spirituellement. Jean-Marc DUFORT	149
— La pratique scientifique comme mise en œuvre d'une croyance fondamentale. Camil MÉNARD	165

— Les compromis de l’inculturation d’après Ernst Trøeltsch. Paul-André TURCOTTE	177
— De l’intelligence de la foi à la communauté croyante. Jacques BERTHELET	199
— À quoi bon la théologie? André NAUD	205
— Enseigner la foi ou former des croyants? En guise de conclusions... Claude GEFFRÉ	219

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.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.
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, *Droit et morale. Valeurs éducatives et culturelles*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
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., *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
41. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Enseigner la foi ou former des croyants?*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.

Composition et mise en pages: Composition Monika, Québec

Achévé d'imprimer le 29 septembre 1989, à Montmagny, aux Éditions
Marquis Ltée, pour le compte des Éditions Fides.

Enseigner la foi ou former des croyants?

Telle qu'elle se présente, l'alternative nous tourne clairement vers une tâche permanente que nous oublions constamment: toute œuvre de transmission, et donc finalement de formation, est une prise de position à l'égard de ce qu'est pour nous le monde et de ce que sont ceux à qui nous nous adressons.

L'intervention de *Claude Geffré* pose tout d'abord ce qui peut être appelé la question préalable: **qu'en est-il aujourd'hui de notre monde**, comme horizon précisément des lieux limités dans lesquels nous intervenons? Voilà une question qu'il n'est plus possible d'esquiver.

Ensuite seulement est-il possible d'entendre les autres questions, et d'éprouver si ce sont précisément de vraies questions, c'est-à-dire si elles ouvrent vraiment un chemin qui conduit dans ce monde: **qu'en est-il de la famille? des besoins des adultes? des gens du troisième âge? Qu'en est-il, dans ce monde, de l'éducation de la foi? de ses «modèles»? de sa pédagogie?** etc. Et dans cette tâche de transmission de la foi, **à quoi bon la théologie?**

C'est à ce complexe de questions, que sont consacrées les contributions au 25^e congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal les 7, 8 et 9 octobre 1988. Elles se proposent ici à la réflexion et à la critique de ceux que préoccupe aujourd'hui la question de l'éducation de la foi.