Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton

Seul ou avec les autres?

Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité

48

héritage et proje

Seul ou avec les autres?

Seul ou avec les autres?

Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité

Actes du 28° congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991

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

> HÉRITAGE ET PROJET 48

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (28e: 1991: Montréal, Québec)

Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité: actes du 28^e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991

(Héritage et projet; 48) Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-1617-1

- Solidarité Aspect religieux Christianisme Congrès.
 Église et problèmes sociaux Église catholique Congrès.
 Participation sociale Aspect religieux Église catholique Congrès.
- 4. Théologie pratique Congrès. I. Petit, Jean-Claude, 1943-
- II. Breton, Jean-Claude, 1941- . III. Titre. IV. Collection.

BT738.45.S62 1991

261.8

C92-097029-X

© La Corporation des Éditions Fides, 1992

Dépôt légal: 4^e trimestre 1992 Bibliothèque nationale du Québec

Présentation

Si l'on voulait prendre le risque, sans doute périlleux, de traduire en un seul mot ce qui a constitué le cœur de l'expérience fondatrice de la foi chrétienne, peut-être faudrait-il dire: solidarité. Ceux et celles qui, pendant les quelques années qui ont précédé sa mise à mort puis d'une manière absolument inouïe dans les jours qui ont suivi sa mise au tombeau, avaient engagé leur vie avec Jésus de Nazareth, ont fait une expérience en effet déterminante de ce que nous appelons «solidarité», et dans une double direction si l'on en juge d'après le témoignage qu'ils en ont transmis: solidarité de Dieu avec ce Jésus et ainsi avec eux, envers et contre le plus implacable adversaire qu'est la mort, et solidarité indéfectible de Jésus avec eux, qui étaient le plus souvent comptés pour rien et s'étonnaient que quelqu'un pût leur accorder autant de prix. Et lorsqu'ils se trouvèrent à nouveau rassemblés par la force du ressuscité, ils ne trouvèrent pratiquement pas d'autres catégories pour interpréter ce à quoi ils se savaient appelés que: pour les autres, avec les autres.

Pendant des siècles, il n'y eut pratiquement pas d'autre lieu en tradition chrétienne où l'être humain pouvait faire l'expérience de ce qui le concerne d'une manière absolue que cet engagement de chacun envers les autres, où l'accueil et le partage, dans leur plus humble et plus maladroite réalisation, devenaient le symbole le plus efficace de la présence parmi eux du Dieu de leur foi. On en vint même à interpréter l'histoire toute entière en termes d'une vaste solidarité cosmique et universelle, englobant ceux qui sont morts et ceux qui viendront, solidarité aussi bien dans le mal que dans la force qui nous en délivre. «Ecclesia ab Abel justo...»

Il est ainsi, à première vue du moins, très étonnant que, ces derniers siècles, cette réalité se soit peu à peu effacée de la conscience commune. Petit à petit, on a perdu de vue que tout se jouait dans ce rapport aussi fragile que nécessaire à l'autre, où le partage, l'égalité et le service devaient définir les relations. D'une manière insidieuse, en place de ce souci de l'autre s'est installée la préoccupation de soi, et l'on se souvient encore aujourd'hui que la prédication chrétienne en était venue à prêcher le salut de l'individu, qu'elle jugeait aux soins qu'il prenait de lui-même eu égard aux exigences de la loi, l'humaine comme la divine.

Ce déplacement majeur nous enseigne certes que la foi chrétienne est toujours tributaire des préjugés de son époque. Depuis le 17º siècle de Descartes, c'est tout l'Occident qui s'est défini à partir de l'affirmation du moi. Mais ce déplacement nous enseigne aussi qu'à se modeler, même malgré elle, sur les sensibilités du temps, la foi chrétienne finit par perdre sa force transformatrice. Plus encore: seule référence religieuse significative de l'Occident pendant des siècles, en insistant comme elles l'ont fait sur le sort religieux de l'individu, les Églises chrétiennes ont creusé un fossé qui paraît de plus en plus infranchissable entre l'aménagement en commun du monde terrestre et le salut éternel de l'individu, qui relèverait précisément de la religion. Et lorsque à notre époque une pléiade de mouvements religieux occupent chaque jour davantage la place laissée vide par ces Églises, ils se structurent à leur tour autour de l'affirmation de l'individu, laissant aux mouvements séculiers la tâche de solliciter et de supporter la solidarité des humains entre eux. Et chaque jour le religieux s'installe un peu plus en marge des défis du monde.

Lorsque à notre époque, devant l'exploitation et la détresse dans lesquelles se trouve une part croissante de l'humanité, des croyants et des croyantes retrouvent au nom de leur foi chrétienne les chemins difficiles de la solidarité, ils ne les empruntent pas par stratégie religieuse, mais parce qu'il redevient clair, au fur et à mesure qu'ils s'y avancent, que c'est là que leur Dieu les précède, et pas ailleurs.

Les textes rassemblés ici sont tous consacrés à l'exploration de cette question. Avant de prendre la forme plus définitive qu'ils ont ici, ils ont d'abord été livrés et discutés lors du 28° congrès de la Société canadienne de théologie qui s'est tenu à Montréal en octobre 1991. Un certain nombre d'entre eux voudraient attirer l'attention sur certaines expériences qui, bien qu'elles paraissent loin de nous, peuvent encore nous aider à interpréter le sens de l'inscription sociale de la foi. D'autres explorent des lieux qui nous sont plus familiers. Depuis la question des droits des autochtones jusqu'au

discours du néo-libéralisme, en passant par l'expérience de la souffrance ou la situation de l'enfant, se précisent des interpellations qu'il est impossible d'esquiver sans faire taire en même temps des exigences même de la foi chrétienne.

Sollicitée par un rapport renouvelé à l'agir en solidarité, la théologie a été amenée à renouveler à son tour son propre discours et à repenser son rapport à la pratique. On ne s'étonnera pas de retrouver ainsi quelques textes consacrés à ce qu'on appelle la «théologie pratique» et qui mettent en évidence l'évolution contemporaine de la théologie quant à son rapport à l'action.

On trouvera finalement trois autres textes qui revêtent une importance toute particulière. Ce sont les comptes rendus de deux recherches d'envergure qui ont été effectuées ces dernières années au Québec sur des questions relatives à l'inscription de l'institution ecclésiale dans le tissu social des différentes communautés. La première a été menée par les professeurs Jean-Marie Levasseur et André Turmel du Département de sciences religieuses de l'Université du Québec à Trois-Rivières. Elle avait pour objet d'identifier les processus que les paroisses du Ouébec ont éventuellement mis en œuvre pour évaluer leurs diverses pratiques sociales et les analyser. La seconde a été menée sous la direction du professeur Jacques Grand'Maison et une équipe de professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal dans le diocèse de Saint-Jérôme. Elle avait pour but d'identifier et d'analyser les orientations sociales culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides. Les résultats de cette vaste enquête ont commencé de paraître dans les Cahiers d'études pastorales chez Fides à Montréal. Ces deux rapports de recherche ont également été présentés et discutés lors du congrès de 1991 de la Société canadienne de théologie.

La solidarité avec les personnes démunies, lieu d'un nouveau discours sur l'alliance

Guy Paiement

Introduction

Il y a quelques années, l'Église de Gatineau-Hull avait mis sur pied une Commission sur la misère dans l'Outaouais. Conçue d'après le modèle des commissions royales d'enquête, la Commission se déplaçait dans les divers coins de l'Outaouais et invitait les groupes à lui faire part de leurs opinions et de leur expertise. Un groupe de personnes assistées sociales se présenta devant les commissaires en disant: «Nous avons beaucoup hésité avant de venir ici. Car nous avons l'impression de vous répéter ce que nous avons déjà dit des dizaines de fois et sans que cela change grand'chose. Nous venons maintenant vous parler, mais c'est la dernière fois. Nous voulons maintenant des gestes¹.»

C'est en partageant ce sentiment d'urgence que je me présente aujourd'hui devant vous. Le groupe de l'Outaouais n'est pas le seul à penser ainsi. De nombreux groupes au pays partagent ce manque de confiance dans les initiatives ecclésiales et attendent d'abord de nous des gestes concrets. Mais une certaine hérédité chrétienne nous rend encore difficile une réponse ajustée. C'est d'abord cette hérédité qu'il nous faut reconnaître et comprendre. D'autre part, c'est quand même les déplacements que notre histoire a connus qui charrient aussi le goût d'apporter une réponse collective neuve. Si la réflexion

Voir la Commission d'étude du diocèse de Gatineau-Hull sur la crise économique et la pauvreté. Le rapport s'intitule Bienheureux, les pauvres? Réflexions et prises de position sur la misère dans l'Outaouais québécois, Hull, mai 1984.

théologique a ici un sens, n'est-ce pas précisément dans cet effort qu'elle peut déployer pour, d'une part, comprendre les blocages que nos pratiques de foi ont pu engendrer et, d'autre part, suivre les discernements collectifs qui ont amené de plus en plus de croyants et de croyantes à saisir le moment favorable, le KAIROS, d'une réponse neuve au Dieu de l'histoire?

Chose certaine, c'est dans cette perspective que j'entends me situer pour vous proposer une lecture de l'histoire récente de l'Église québécoise. Je tenterai de le faire à partir du lieu qui est le mien et qui est celui d'un analyste des pratiques chrétiennes. Je ne cache pas que je suis aussi un intervenant et, qu'à ce titre, mes solidarités vont forcément influencer ma lecture. Comme objectif, j'ambitionne de dégager le nouvel imaginaire qui émerge de nos pratiques récentes de solidarité avec les personnes appauvries et qui nous incite à parler de nous et du Dieu de l'Alliance d'une façon relativement neuve.

À mes risques et périls, j'ai pensé vous proposer une lecture de l'histoire récente de notre Église québécoise à partir des solidarités avec les personnes et les milieux appauvris. Trois grandes étapes se sont imposées à moi que je vous propose maintenant de parcourir. Au terme, je dégagerai les éléments qui me semblent pertinents pour une théologie de l'Alliance.

1. Première étape: la modernisation et la brisure de l'Alliance

La première étape, pour mon propos, couvre la première décade de la Révolution tranquille. Nous savons mieux aujourd'hui que cette étape de notre histoire collective a été un vaste effort de modernisation. La prospérité de l'après-guerre rendit alors possible ce qui était perçu comme un rattrapage de l'Ontario et des États-Unis. Une nouvelle classe moyenne portait ce mouvement. En très peu d'années, elle mit en place des outils institutionnels qui lui permirent de se servir de l'État pour accroître sa force économique et politique².

Pendant ce temps, se déroulait à Rome le concile Vatican II et notre Église y participa activement. Là encore une certaine classe moyenne était mûre pour des changements en profondeur et c'est elle qui porta les changements du concile. Elle le fit d'autant plus facilement que le concile se présenta comme un aggiornamento, une mise à jour de l'Église dans le monde de ce temps.

Les études sur la révolution tranquille ne manquent pas. Mentionnons de Linteau et alii, Le Québec depuis 1930, Montréal, Boréal, chap. 38: Les groupes dominants et l'affirmation des nouvelles élites, pp. 510 ss.

Les deux mouvements, socio-politique d'une part et socio-religieux d'autre part, se soutinrent mutuellement. Les collaborations furent nombreuses. Des influences réciproques certaines. Ainsi, à titre d'exemples, le renouveau pédagogique issu du renouveau catéchétique balisa un temps la voie aux méthodes actives dans d'autres matières, tandis que le modernisme des nouveaux édifices gouvernementaux donna le goût aux constructeurs des nouvelles églises de rivaliser d'audace et de créativité.

Mais ce grand bond en avant ne profita pas de la même façon à tout le monde. La nouvelle classe au pouvoir tenta bien de convaincre toute la société que ses propres intérêts coïncidaient avec ceux du bien commun. Toutefois, elle se rangea rapidement du côté de la répression gouvernementale quand les mouvements ouvriers, par exemple, réclamèrent leur part du gâteau. Il en fut de même dans notre Église qui fut plutôt allergique aux grèves et aux moyens de pression du milieu syndical. Ces mêmes résistances du pouvoir religieux en place se manifestèrent avec force lors de la crise des mouvements d'Action catholique³. À travers la question du financement se posait, en effet, une question plus fondamentale qui était celle de l'initiative des laïcs dans la cité et de la capacité pour des mouvements rattachés à l'institution ecclésiale de s'engager dans des critiques et des remises en cause de la société. On répondit à cette crise de deux façons: d'une part, en mettant sur pied la commission Dumont, d'autre part, en cautionnant le renouveau catéchétique. La Commission permit une vaste libération de la parole mais ne répondit pas aux questions posées au départ par les jeunes. D'autre part, le renouveau catéchétique se fonda sur un renouveau anthropologique et pédagogique qui se garda de critiquer l'organisation sociale et économique modernisante. Le courant prophétique fut pratiquement ignoré dans les programmes, de même que la question sociale qui était pourtant assez forte à l'époque.

Les milieux populaires montréalais, entre autres, connaissaient, en effet, une effervescence sociale importante⁴. Au départ, le Conseil des Œuvres, proche de l'Église officielle, avait mis en place toute une réflexion sur la pauvreté et des jeunes universitaires des Chantiers étudiants avaient participé à la formation des premiers

^{3.} Voir l'Histoire de l'Action catholique au Canada français, tome 2 de L'Église du Québec, un héritage, un projet, Montréal, Fides, 1972.

Sur cette histoire mouvementée des mouvements populaires montréalais, voir: Donald Mc Graw, Le développement des groupes populaires à Montréal (1963-1973), Montréal, Albert Saint-Martin, 1978.

Comités de citoyens⁵. Mais dès que ces derniers commencèrent à contester les limites de la modernisation officielle et à se politiser, les autorités et la clientèle de la plupart des paroisses se rangèrent spontanément du côté du pouvoir politique en place. Quelques années plus tard, dans la Gaspésie, on assista aussi, à l'occasion du BAEQ, aux opérations Dignité, mouvements populaires de résistance à la gestion technocratique de l'aménagement du territoire⁶. Ces mouvements comprenaient des gens des paroisses menacées et étaient souvent initiés par des curés. Là encore, il ne trouvèrent guère, dans l'ensemble de l'Église du Québec, les appuis espérés.

Pour leur part, les nombreuses communautés religieuses entraient rapidement dans l'idéologie de la modernisation. L'esprit du concile aidant, certaines se délestèrent de leurs œuvres traditionnelles au profit du gouvernement⁷. Un bon nombre de membres décida même de quitter les structures jugées périmées pour adopter complètement la vie séculière. Mais on vit mal, à l'époque, que la crise touchait peut-être à la pertinence même de la vie religieuse et donc à la perte du prophétisme que les communautés étaient censées promouvoir. On expliqua le phénomène par des itinéraires individuels ou encore par l'esprit du temps, toutes choses qui parlaient beaucoup plus des personnes en autorité que de la situation objective des communautés.

Ainsi s'est progressivement mise en place et légitimée une certaine division des tâches, selon laquelle l'État s'occupait de la modernisation de la société et l'Église de sa modernisation interne. Les idées conciliaires pénétrèrent assez vite dans les centres théologiques mais elles touchèrent assez peu les questions sociales, économiques et politiques en place, si ce n'est pour les avaliser au nom de la présence moderne des chrétiens dans le monde de ce temps. Une sorte de naïveté politique contribuait ainsi à cautionner les solidarités avec les nouveaux gestionnaires de l'État moderne, désireux, assurait-on, de faire descendre la manne sur toute la société. Qu'on se

Voir Opération: rénovation sociale. Stratégie en vue de réduire les inégalités socio-économiques dans les zones défavorisées de Montréal, Montréal, Le Conseil des Œuvres de Montréal, décembre 1966.

^{6.} Sur les animateurs du BAEQ, voir l'analyse d'Aline Chevrefils, Le rôle des animateurs sociaux, Montréal, Albert Saint-Martin, 1978, pp. 27 et ss. Sur les opérations Dignité, voir le numéro de Possibles, vol. 2, n° 2/3, 1978. Numéro spécial sur le Bas du Fleuve-Gaspésie.

L'étude de Paul-André Turcotte est, à cet égard, très éclairante: L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille, Montréal, Bellarmin, 1981, pp. 250 et ss. Aussi: Micheline D'Allaire, Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980. Montréal, Bergeron, 1983.

rappelle, à titre d'indice, l'abondante production théologique autour de l'Exposition internationale de 1967. L'ouverture au monde moderne y était large, inconditionnée, euphorique et pour tout dire assez éloignée des remises en question⁸. Aussi n'est-on pas surpris de constater que le Pavillon œcuménique, tapissé des souffrances des oubliés du monde moderne, ne remporta guère de grand succès de popularité.

Si j'essaie d'interpréter théologiquement cette époque, je dois d'abord constater que l'ensemble de notre Église a été fascinée par l'idéologie de la modernisation et donc de la consommation. Nous avons consommé beaucoup de théologies modernes, opéré d'innombrables critiques individuelles et institutionnelles. Mais nous n'avons guère touché à la réalité économique qui structurait et programmait nos pensées et nos pratiques. Pour reprendre l'image de l'Apocalypse, nous étions marqués par le signe de la Bête sur le front et sur la main, mais nous ne le savions pas. Pourtant, le renouveau qui se mettait en place ne profitait pas également à tout le monde. Les milieux populaires le virent assez rapidement⁹. Les femmes aussi d'ailleurs qui se virent bientôt piégées par l'intervention romaine dans la question de la régulation des naissances. Devant une réforme liturgique qui ne les rejoignait pas dans leur vie et leurs luttes¹⁰, devant des responsables et des communautés qui se trouvaient spontanément du côté du pouvoir et des classes moyennes ascendantes, les gens des milieux populaires quittèrent cette Église qui leur apparaissait de plus en plus faite pour le monde instruit et «en moyens». Déjà, le commissaire dissident de la Commission Dumont, issu du milieu syndical, avait noté l'incapacité de notre Église et du rapport final de fonder une analyse critique de notre société et de soutenir les engagements des chrétiens et des chrétiennes impliqués socialement.

^{8.} Il suffit de relire la série Terre nouvelle avec ses six ouvrages: Bâtir la demeure humaine, Christianisme et progrès, Les problèmes du développement, L'art et les hommes, En marche vers l'uni-cité, Dieu chez les hommes, publiés par le Centre d'Animation Pastorale-Expo 67.

^{9.} Deux témoins entre plusieurs: Marielle Désy et alii: La conjoncture au Québec au début des années 80: les enjeux pour le mouvement ouvrier et populaire, Rimouski, La Librairie socialiste de l'Est du Québec, 1980. À partir du lieu privilégié de la rénovation urbaine, une bonne critique d'ensemble, dans la région de Hull, chez Roger Poirier, Qui a volé la rue principale? Montréal, Éditions Départ, 1986.

Pour une critique du renouveau liturgique, voir Guy Paiement, dans l'ouvrage collectif: Eucharistie et identité chrétienne, Montréal, Paulines, 1991, pp. 115-126: «L'Eucharistie et la culture: un chantier à ouvrir».

De plus, ajoutait-il, la signification de l'espérance têtue des pauvres et du mouvement ouvrier dans notre société en voie de se moderniser n'avait guère de place dans les débats théologiques¹¹. Bref. une alliance s'était rompue entre notre Église, ses communautés, et la part d'elle-même qui ne pouvait pas participer au grand saut de la modernisation et qui s'appauvrissait de plus en plus. La division des tâches qui avait été acceptée signifiait une rupture qui, théologiquement, touchait à la réalité de signe de notre Église. Car comment, collectivement, être signe de l'humanité de Jésus-Christ sans faire nôtre sa compassion pour les petits et les oubliés? Comment être signe de sa divinité sans faire nôtre la contestation sociale des forces de mort et sans reconnaître la force toujours imprévisible de l'Esprit qui, comme Avocat de la défense, comme Paraclet, démystifie le regard porté sur les pauvres en les révélant comme étant des victimes de l'exploitation et non pas des gens qui n'auraient pas les moyens pour suivre le courant de la modernisation galopante.

Mais une Église qui n'est plus signe ne peut guère faire signe. Elle devient une institution parmi d'autres, entrant dans le marché des opinions et des intérêts. Devenue signe de la modernité, l'Église sacralisait le mouvement dominant et se rendait, par le fait même, incapable de le contester. La société pouvait alors continuer de s'intéresser à elle. Elle pouvait même se passionner pour les questions qui se posaient en son sein: la crise des autorités, la place des femmes, la crise du langage, le contrôle des corps et de la sexualité. Mais un tel intérêt ne pouvait qu'être suspect. L'Église devenait, en effet, la métaphore des questions non résolues de la société. Les situer dans l'Église permettait à la société et aux forces sociales qui la régentaient de ne pas les examiner et donc de ne pas y toucher. Mais incapable de socialiser ses propres questions, ayant perdu les solidarités pour être à même d'en poser d'autres, l'Église était devenue un miroir pour la société. N'étant plus, à cette époque, signe d'une Alliance avec l'autre par excellence qu'est le pauvre, l'Église perdit les gens mêmes qu'elle aurait dû défendre. En d'autres termes. j'émets l'hypothèse que la saignée de notre Église à cette période s'explique, théologiquement, par le fait qu'elle avait cessé d'être signe pour devenir miroir. Or, la fascination du même, engendrée par

^{11.} Il s'agit de Jean-Paul Hétu, commissaire, dans Appendice II, p. 316, in: Fernand Dumont et alii, L'Église du Québec, un héritage, un projet, Montréal, Fides, 1971. Je persiste à croire que le dissident avait raison. Mais sa parole, à l'époque, n'a pas fait le poids.

le *miroir*, ne permet guère à l'autre de se dire, encore moins de nous faire signe, c'est-à-dire, de nous remettre au monde.

2. Deuxième étape: la désillusion tranquille ou le deuil de l'image modernisante

Une deuxième étape a suivi celle de la révolution tranquille que j'ai appelée la désillusion tranquille. Là encore, nous avons, comme Église, suivi les lendemains plutôt tristes de la révolution tranquille¹². Nous avions investi depuis plus de dix ans dans le renouveau liturgique, en pensant que ce renouveau de l'expression de la foi allait renouveler les communautés de foi. Nous avons plutôt vu les églises se vider et les assemblées devenir de plus en plus clairsemées¹³. Nous avions investi beaucoup d'énergie dans le renouveau catéchétique, en estimant que ce renouveau anthropologique et pédagogique allait préparer une nouvelle génération de pratiquants et de pratiquantes¹⁴. Nous avons constaté l'éloignement des jeunes des paroisses puis leur absence de plus en plus permanente. Ces dernières années, sur cette même lancée, nous avons mis en place, à la largeur du pays, les comités d'initiation chrétienne, destinés à renouveler l'approche sacramentaire avec les enfants et leurs familles. Mais les Églises qui ont une longueur d'avance constatent que ces efforts admirables n'ont pas de suite et n'habilitent pas les parents à continuer une démarche d'éducation de la foi de leurs enfants¹⁵. Et je ne parle pas des frustrations des femmes, animatrices de pastorale,

^{12.} Pour un bon témoin de cette désillusion socio-politique, voir le livre d'Ernest Boudreau, au titre évocateur: Le rêve inachevé. Le PQ, l'indépendance et la crise, Montréal, Nouvelle Optique, 1983. Mentionnons aussi le livre très suggestif sous la direction de Marc Lesage et Francine Tardif: 30 ans de révolution tranquille. Entre le JE et le NOUS, itinéraires et mouvements, Montréal, Bellarmin, 1989, en particulier les pp. 125 ss.

Voir Paul-André Turcotte, «Les pratiques religieuses des catholiques francophones: du retrait à l'attrait», dans l'ouvrage collectif Eucharistie et identité chrétienne, o.c., pp. 141-164.

^{14. «}Avec la catéchèse des jeunes, la relation au monde changeant et au Royaume ne peut être écartée. Jusqu'ici, la recherche sur le ministère a plutôt occulté cette relation au monde et au Royaume.» Gilles Raymond, «Une expérience de transformation ministérielle: le ministère catéchétique» in (collectif) Des ministères nouveaux? Montréal, Éditions Paulines, 1985, pp. 51-52. (Les soulignés sont les nôtres)

^{15.} Voir le Colloque des Comités d'initiation chrétienne de l'Église de Montréal, le 26 mai 1990. Le texte de la table ronde a été publié. Une version-vidéo est aussi disponible.

qui malgré leur nombre de plus en plus important n'ont pas encore la place égalitaire qui devrait leur revenir, à cause de certains blocages romains¹⁶.

À ces désillusions internes se sont ajouté celles venant de la société. La nouvelle classe sociale qui avait profité du mouvement de modernisation pour asseoir son pouvoir n'avait plus besoin de l'Église pour lui servir de miroir et de légitimité. Si bien que la marginalisation de l'Église est devenue encore plus importante. Antérieurement, l'Église avait une place parmi les autres institutions sociales qui poussaient à la roue de la modernisation de la société. Maintenant que cette modernisation est en bonne voie, que certains en voient les limites et que d'autres annoncent la nécessité d'investir désormais dans l'économie, l'Église n'a plus de fonction sociale pertinente et cette situation en arrive à toucher à la pertinence même de son message¹⁷.

Cette faiblesse institutionnelle a pourtant permis l'apparition de certains mouvements internes de renouveau. Nous avons eu, pendant cette période, le renouveau conjugal, le renouveau charismatique et le renouveau communautaire. Mais ils se sont révélés, à la fin de cette période, vite essoufflés. Plus ou moins coupés de la dynamique sociale en cours, pouvaient-ils en être autrement? Le renouveau conjugal aura été un grand feu, vite éteint. Il se présentait souvent comme un refuge dans la tourmente mais n'apportait pas de parole neuve pour tous les couples défaits et refaits qui devenaient légion dans la société. Le renouveau charismatique, pour sa part, aura permis à plusieurs gens du peuple de découvrir une zone d'initiative dans le domaine du sacré. Mais sa structure d'autorité ne pouvait guère en faire autre chose qu'une réalité instable, oscillant entre

^{16.} Deux excellents témoins: Lise Baroni et Liette Gauthier, «Les femmes engagées en pastorale», in Cahiers d'études pastorales, 1. Relations clercs-laïcs: analyse d'une crise, Montréal, Fides, 1985, pp. 29-44. Pour une étude d'ensemble: Sarah Bélanger, Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec, Montréal, Bellarmin, 1988.

^{17.} Un témoin, parmi d'autres, de cette nécessité de décaper le message de l'Église: Jean Caron, Jean Duclos et Guy Bourgeault: L'Église s'en va chez le diable, Montréal, Éditions du Jour, 1968. Le petit livre souleva beaucoup de vagues. Il fut suivi d'une suite, avec Jean Caron, Jean Duclos et Guy Paiement, L'Église au purgatoire de vérité, Montréal, Bellarmin, Hier/Aujourd'hui, 2, 1969.

l'éclatement ou le retour à des gestions plus traditionnelles¹⁸. Quant aux communautés de base, qui ont été plus souvent admirées qu'imitées, seules celles qui se sont donné un projet social ont survécu jusqu'à aujourd'hui et ont probablement influencé plusieurs responsables ecclésiaux¹⁹.

Il n'est donc pas surprenant de constater que la fraction ecclésiale qui avait porté le projet de modernisation a dû faire le deuil de son image. Nous en avons de bons témoins chez les rédacteurs des deux tomes de réflexions sur les dix ans après le Rapport Dumont. C'est en particulier la catégorie de l'exil qui est proposée comme interprétation théologique à cette situation historique²⁰. J'avoue que j'ai toujours éprouvé un certain malaise devant cette interprétation car elle manifestait encore la rupture de notre Église avec son milieu. Il y a, en effet, quelque chose d'inquiétant à parler d'exil dans son propre pays, comme si celui-ci demeurait une sorte de décor à l'extérieur de son expérience humaine et spirituelle. Toutefois, cette catégorie peut comporter une dimension pertinente si elle signifie une certaine prise de distance que l'élite ecclésiale est en train de prendre avec l'élite modernisante de notre société. L'exil est alors celui de croyants et de croyantes qui ne se retrouvent pas dans l'idéologie économiste qui se met alors rapidement en place. J'ajoute cependant que l'exil est aussi celui d'un langage religieux, pourtant renouvelé de fond en comble, mais qui ne semble plus avoir d'a-

^{18.} C'est la thèse que je proposais dans: (Collectif) Le renouveau communautaire chrétien au Québec, expériences récentes, Montréal, Fides, Collection Héritage et Projet 12, pp. 11-38. On en trouvera une confirmation dans l'étude-terrain de Roland Chagnon, Les charismatiques au Québec, Montréal, Québec-Amérique, 1979. En particulier la deuxième partie, pp. 95-146.

^{19.} Pour une histoire des communautés de base au Québec, voir ma communication au colloque de sciences politiques de l'UQAM, le 8 février 1991. (À paraître.)

^{20.} Voir Jean-Guy Bissonnette et alii, Situation et avenir du catholicisme québécois, 2, Entre l'exil et le Royaume, Montréal, Leméac, 1982. Cette même catégorie de l'exil est reprise par l'Assemblée des évêques, dans leur rapport de 1983: «Cette Église qui redevient peuple de Dieu, est-elle trop occupée à «rénover» la maison, oubliant la primauté de la mission: évangéliser non seulement les personnes, mais aussi les cultures, les mentalités, les structures et les milieux de vie? En effet, comme au temps de l'Exil, l'Église est plongée dans un monde nouveau. Arrachée à la sécurité du Temple, symbole des institutions d'hier, le peuple est affronté à une société nouvelle, païenne, suffisante, indifférente ou même, parfois, hostile. En interaction avec un milieu portant des valeurs différentes, il redécouvre les engagements de l'Alliance et sa mission propre» (pp. 79-80). Je demeure convaincu que si l'on voulait une catégorie biblique pour désigner cette séquence historique, celle de la vie en Canaan serait sans doute plus pertinente.

marres avec un peuple croyant et déjà plus avec une classe moyenne en pleine crise d'orientation.

Je retrouve cette ambivalence dans les portraits récents de théologiens et théologiennes qui ont présenté leur itinéraire personnel²¹. Ces portraits sont vraiment intéressants et me semblent bien refléter la culture du milieu théologique universitaire. Ils montrent que nos facultés ont été en contact avec les grands courants modernes de la recherche théologique et exégétique. Les divers itinéraires présentés sont ainsi de bons témoins de la modernisation de la réflexion théologique dans notre milieu. Soulignons cependant qu'ils racontent des itinéraires somme toute très semblables puisque inspirés par les mêmes sources théologiques. Ils affirment aussi une découverte fondamentale, soit celle de retrouver son humanité, de lui faire confiance, car elle leur semble porteuse de révélation. Toutefois, cette humanité demeure, le plus souvent, individualiste, reflétant bien la situation socio-culturelle de leurs auteurs. Cette humanité patiemment reprise en main n'est pas encore marquée par les problèmes économiques ou sociaux qui traversent notre société. Elle n'est pas encore devenue très solidaire de l'humanité écorchée de toute une partie de la population, prise dans les conséquences économiques de la récession puis de la mise en place d'une gestion néo-libérale de l'économie et de l'ensemble de la société. Malgré ces limites, cette revendication de sa propre humanité comme lieu privilégié d'une réflexion théologique et spirituelle nous ouvre des chemins stimulants. Il y est, en effet, question de liberté personnelle, d'autonomie, de vérité personnelle, de risque dans la foi. Il lui manque cependant un peuple et cette fragilité que donne la participation à un processus commun d'appauvrissement de lutte commune contre l'intolérable. On a fait ici son deuil d'une certaine image chrétienne mais on cache mal la fierté d'en avoir trouvé une autre, plus moderne, à la fine pointe des recherches actuelles. On a ainsi changé d'images. On n'a pas encore renoncé à son image pour privilégier, non pas une autre image mais la relation avec tous ceux et toutes celles qui, socialement, n'en ont plus d'autres que celle du Serviteur souffrant.

Paradoxalement, c'est chez les communautés religieuses, alors toutes vieillissantes, chez un certain nombre d'évêques et chez une poignée d'intellectuels qu'un nouveau discours social fera son appa-

 ⁽Collectif), Chemin faisant. En quête d'Église, Montréal, Éditions Paulines, 1991. Mes remarques valent pour l'ensemble des itinéraires présentés. Celui de Rémi Parent faisant exception.

rition. Pour ce qui a trait aux communautés religieuses, il est frappant d'observer que le plus grand nombre amorce alors un tournant majeur dans leurs orientations. Après avoir joué la carte de la modernisation pendant de nombreuses années, elles en ont découvert les limites. Modernes et présentes au monde mais pour quoi faire? C'est à travers la catégorie de la mission que la réponse va se chercher²². Or, la mission renvoie ici au charisme fondateur des communautés et celui-ci comporte toujours un rapport à une situation sociale intolérable. Plus d'une communauté découvre alors que la relation avec une communauté humaine défavorisée, qu'il s'agisse de personnes malades et abandonnées, d'enfants sans instruction, de femmes délaissées, etc., demeure fondatrice de la communauté religieuse. Le charisme est fondateur en autant qu'il dit un certain type de rapport, de relation avec une communauté souffrante et la réactivation de cette relation pourra seule permettre le dépassement des pièges de la modernisation et susciter un renouveau communautaire. Et c'est ainsi que de nombreuses communautés, ayant l'âge et la foi de Sara, ont opéré des changements majeurs. La lettre de la CRCQ de 1988, sur l'appauvrissement, et qui a été présentée au gouvernement Bourassa, constitue un bon témoin du chemin parcouru et des changements en cours.

Du côté des évêques du comité des affaires sociales, c'est le thème de la justice sociale qui tend alors à être compris comme pouvant être une bonne nouvelle au sens théologique du terme. Le recueil de leurs interventions, échelonnées sur dix ans, (1971-1983) manifeste, d'une part, l'influence des grands documents romains tels que Evangelii nuntiandi et des documents de l'épiscopat canadien qui les adoptent et, d'autre part, une attention maintenue aux multiples situations difficiles vécues par les personnes appauvries, par certaines catégories sociales défavorisées ou par la collectivité québécoise en autant qu'elle est perçue comme fragile et menacée de par sa situation géopolitique. Comme Gérard Rochais le montre dans son introduction au recueil, les évêques commencent d'abord à parler de l'importance de la justice sociale, comme s'il fallait en premier lieu

^{22.} Les thèmes des congrès de la CRCQ traduisent bien cette orientation nouvelle. Qu'on se rappelle le congrès de 1976 sur la pauvreté, qui semble bien avoir amorcé le tournant vers la mission. En 1983, le thème sera «Solidaires et partenaires du monde d'ici dans une démarche commune d'évangélisation». 1986: «Le prophétisme des communautés religieuses». 1987: Artisans d'un monde nouveau à naître». 1989: suite de 1987. 1991: «Des vœux religieux dans un Québec en mutation».

exorciser cette nouveauté, pour, à partir de 1975, parler davantage de lutte pour la justice sociale, ce qui ne rencontrera pas une grande adhésion dans les diverses Églises²³.

Mentionnons aussi que le petit groupe d'intellectuels réuni dans le Réseau des politisés chrétiens tentera pendant plusieurs années de faire une relecture marxienne de notre histoire et de l'intervention des Églises. Même s'il n'a pas, lui non plus, été suivi par beaucoup de personnes ou de groupes ecclésiaux, il aura permis à plusieurs personnes croyantes de faire leurs classes dans l'analyse politique et sociale et de rappeler, de façon parfois un peu raide, que l'exil spirituel de notre société n'est pas suffisant et qu'il doit s'accompagner d'une lutte contre les forces de mort qui sont à l'œuvre dans nos structures sociales²⁴.

Ce nouveau discours social demeurera parallèle à l'effort principal de l'ensemble de l'Église québécoise, en proie à ses efforts de rénovation interne ou aux désillusions que ceux-ci n'ont pas manqué de provoquer, comme si le renfermement de l'Église sur elle-même comportait, historiquement, sa propre rançon de déception et donc la présence, en creux, d'un ailleurs qui manifestait sa capacité d'appel de par son absence même.

3. La solidarité et le retour au territoire

Depuis ces dernières années, nous sommes entrés, comme Église, dans une autre étape. Tout se passe comme si le deuil des anciennes images était terminé et que de nouveaux liens étaient en train de se chercher et de se tisser. Un indice tout récent nous vient, sans doute, de la dernière rencontre des évêques du Québec de mars 1991. On y a pris acte de la division vécue entre les tâches de la justice sociale et la foi évangélique dans l'ensemble de la vie ecclésiale. Ce que des

^{23.} Voir La justice sociale comme Bonne Nouvelle. Messages sociaux, économiques et politiques des évêques du Québec (1972-1983), Montréal, Bellarmin, 1984. On consultera aussi le recueil des principales interventions de Mgr Adolphe Proulx, l'une des figures dominantes du comité épiscopal des affaires sociales: Une voix pour les sans voix. Le message social de Mgr Adolphe Proulx, évêque de Gatineau-Hull, Ottawa, Novalis, 1987.

^{24.} À titre de témoin, lire le Rapport du colloque des militants-tes chrétiens-nes socialistes, Montréal, Le Réseau des Chrétiens Politisés, 20-22 nov. 1981. On trouvera, chez des chrétiens et chrétiennes de milieu ouvrier et populaire des perspectives semblables de critique socio-politique, mais plus liées à la vie quotidienne des personnes: La vie dans nos mots, 9. Interview de militantes et de militants du Mouvement des Travailleurs chrétiens, Montréal, Vie Ouvrière, 1983.

petits groupes de chrétiens et de chrétiennes, de nombreuses communautés religieuses, le comité épiscopal des affaires sociales avaient promu, souvent dans l'indifférence générale, devenait ainsi recevable. Faut-il avancer que la situation économique précaire de la plupart des Églises aura permis à celles-ci de mieux comprendre la précarité quotidienne de milliers de leurs fidèles? Ou encore que la marginalisation sociale des Églises rendrait possible une ouverture nouvelle à tous les exclus de notre système économique? Toujours est-il que plusieurs Églises, ces toutes dernières années, ont amorcé un changement de leurs solidarités. Contrairement à l'époque de Duplessis, ce ne sont pas les élites au pouvoir qui sont désormais les partenaires privilégiés. Contrairement à l'époque de la révolution tranquille, ce ne sont plus d'abord les élites ascendantes de la modernité qui sont les compagnes de route. Mais ce sont désormais les populations menacées des régions dites éloignées, ce sont les personnes oubliées de la révolution tranquille puis de la révolution technologique qui sont désormais prises comme les sujets d'une alliance nouvelle à tisser. Comme nous sommes encore au tout début de ce changement majeur, et que rien ne nous assure qu'il sera accepté rapidement par une partie importante de notre Église, nous avons de la difficulté à en mesurer la nouveauté et toutes ses conséquences. Le défi de comprendre le changement en cours est d'autant plus grand que nos centres théologiques retardent sur celui-ci et que les modèles hérités du passé ne nous sont pas d'une grande utilité pour saisir ce qui est en train de s'écrire à même la vie des gens. Qu'il suffise de rappeler ici que notre Église catholique, de tradition européenne, s'est solidarisée pendant des siècles avec les classes au pouvoir, puis, au dix-neuvième et au début du vingtième siècles, avec les classes bourgeoises et moyennes ascendantes²⁵. Elle hésite, aujourd'hui, entre une solidarité privilégiée avec les pauvres, une classe moyenne modernisante et peu critique, et une minorité toujours nostalgique du grand retour à Compostelle²⁶.

^{25.} Sur la classe moyenne et le christianisme contemporain, voir le dossier de Concilium, 145, 1979: «Christianisme et bourgeoisie». Pour le Québec, on lira l'excellente étude d'André Charron sur «Le monde bourgeois», dans le collectif sur la Situation et avenir du catholicisme québécois. Tome 1: milieux et témoignages, Montréal, Leméac, 1982, pp. 89-152.

^{26.} Guy Paiement, «Irons-nous à Compostelle?», Communauté chrétienne, vol. 1, n° 7, mars 1990, 11-12, à propos de l'ouvrage collectif: Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? Paris, Centurion, 1989.

Au Québec, ce sont les Églises situées dans les régions périphériques du pays qui ouvrent ce champ de pratiques neuves. Certes, l'Église de Québec avait, il y a dix ans, produit une enquête accablante sur la rupture vécue, au niveau des communautés chrétiennes, entre la foi et les tâches de la justice sociale²⁷. De même l'Église de Gatineau-Hull avait mis sur pied une commission sur la misère dans l'Outaouais qui avait balisé la voie²⁸. Mais il revient aux Églises de la périphérie d'apporter une dimension neuve à ce changement de solidarité et c'est l'introduction, dans la pratique comme dans la réflexion, de la réalité du territoire. Qu'il s'agisse de l'Église de Rimouski²⁹, de celle de Gaspé³⁰, du Saguenay-Lac Saint-Jean³¹, de

^{27.} Il s'agit de la Commission d'étude sur l'engagement des groupes dans la justice sociale et la transmission de la foi: Justice et foi dans notre milieu, Québec, Service de la Pastorale diocésaine, 1984.

^{28.} Voir, la note 1. Le rapport déplorait le fait que peu de paroisses et d'organismes d'Église se soient présentés devant la Commission, pourtant initiée par le Diocèse. Mentionnons aussi le Mémoire récent présenté par le conseil diocésain de pastorale au Comité outaouais chargé d'étudier les impacts régionaux de toute réforme constitutionnelle: En finir avec le sous-développement de l'Outaouais, Hull, 27 sept. 1991.

^{29.} Sur la rencontre régionale de Rimouski, tenue en juin 1990 et la participation de l'Église diocésaine, voir: Guy Paiement, «Le grabat de Rimouski», Communauté chrétienne, vol. 1, n° 6, 1980, pp. 8-9. Sur le même sujet, le très bon dossier de Vie Ouvrière, n° 230, mai-juin 1991.

^{30.} Voir l'intervention remarquée de Mgr Bertrand Blanchet: La Gaspésie a-t-elle un avenir?, Gaspé, 2 avril 1991 et sa participation au grand rassemblement régional de Chandler du 26 mai 1991: Guy Paiement, «L'espérance en Gaspésie», Relations, déc. 1991. Cette implication ecclésiale avait été préparée par la sensibilisation de toute l'Église de Gaspé, tout au long de la côte. Voir un bref compte-rendu: Guy Paiement, «Les pélerins de l'an 2000», Communauté chrétienne, Vol. 1, n° 8, déc. 1990, p. 16.

^{31.} Voir Une Église en mission avec les démunis. Un programme de trois ans (Mettons nos lunettes: analyse du milieu, Laissons-nous transformer: regard critique et évangélique, Retroussons nos manches: invitation à lutter contre la pauvreté avec les groupes du milieu), Chicoutimi, 1988, 1990, 1991. Plus de 500 personnes, venant de toute la région, participaient, le 8 octobre 1991, au lancement de la troisième étape.

l'Abitibi ou du Nord-Ouest³², en ajoutant celle de Nicolet³³ et de Trois-Rivières³⁴, pour nommer les plus décidées, on retrouve toujours la redécouverte commune et des populations pauvres et du territoire.

Pour saisir l'originalité de cette redécouverte, il suffit de se rappeler que l'État néolibéral récent et son appareil bureaucratique ont supprimé, à toutes fins pratiques, le territoire. Ils l'ont remplacé par des divisions administratives comprenant des individus qui peuvent entrer dans des regroupements statistiques. La pauvreté devient alors un phénomène résiduel dont l'État continue, pour le moment, de s'occuper par toutes une panoplie de services. Mais la réalité ainsi construite est très loin de la réalité du territoire, lequel est marqué par l'histoire et la géographie, peuplé de populations diverses en interaction les unes avec les autres dans les villes et les villages. Retrouver le territoire, c'est ainsi retrouver la dynamique sociale occultée entre le sol, les ressources et les diverses populations qui en vivent. C'est aussi voir les inégalités du développement, les effets pervers d'un développement de surplomb, la fragilité d'une exploitation de la forêt ou de la mer qui ne tient pas compte des populations existantes et de leur avenir et qui se préoccupe avant tout du rendement maximal et à court terme du capital investi. Retrouver le territoire, c'est d'emblée retrouver l'environnement physique et humain, non comme un problème particulier ou une nouvelle dimension, mais bien comme la réalité comprise en termes de réseaux de relations

^{32.} On se rappelle la prise de position courageuse de Mgr Gérard Drainville sur les Espoirs et défis de l'agriculture dans le Québec d'aujourd'hui, Amos, février 1985. Depuis, la pastorale sociale du diocèse a mis sur pied, avec des groupes populaires et des organismes du milieu, le CRI (Comité régional d'intervention) voué à une prise en charge régionale du développement.

^{33.} Le 14 novembre 1990, avait lieu le Sommet populaire diocésain qui avait pour titre: De l'isolement à la solidarité, contre la pauvreté. Lire le mot de Mgr Raymond Saint-Gelais, dans Communion, la revue du diocèse de Nicolet, vol. 2, 1990, p. 3: «Saurons-nous vaincre nos peurs, nos hésitations, et même nos préjugés pour suivre Jésus et vivre en solidarité avec les démunis, les marginalisés de notre société? Par notre engagement, la Parole deviendra témoignage, source d'espérance. Et l'on pourra dire: «Regarde! Dieu fait du nouveau!» Tout le numéro porte sur l'appauvrissement du milieu.

^{34.} Une vaste opération a été lancée, le 15 décembre 1989, intitulée Pour un plan de développement. De la pyramide à la table ronde. Selon la méthode du voir, juger, agir. Le voir permit de constater la pauvreté de la présence aux démunis, la pauvreté de l'espérance et la pauvreté de l'expérience spirituelle. La session de pastorale de mai 1991, À défis nouveaux, pratiques nouvelles, avec la participation de l'université de Trois-rivières, avait pour but de passer à l'action.

multiples et vivantes. En catégories théologiques, c'est la retrouvaille de la réalité toute palpitante de la création, comprise tout à la fois comme acte permanent du dieu de l'histoire et tout aussi bien comme héritage à transmettre et donc comme responsabilité croyante. C'est découvrir la justice comme un ensemble de relations privilégiées à faire advenir entre les humains, dans leur milieu naturel, social, économique et politique. De façon plus spécifique c'est l'intuition qui maintient que la création et la justice sont étroitement liées, car c'est la pratique de la justice qui justifie la possession du territoire, comme l'avait déjà entrevu le Deutéronome. En sens inverse, la vitalité et la prospérité du territoire suppose une solidarité entre les humains qui n'acceptent pas qu'il y ait des perdants. Toute cette construction s'enracine ainsi dans notre héritage vétéro-testamentaire qui nous rappelle qu'une telle pratique est impossible si l'on n'accepte pas que tous les membres du peuple soient partie prenante de l'Alliance.

On devine déjà que les nouvelles pratiques en cours dans les régions cassent singulièrement avec les perspectives modernisantes d'hier. Non pas qu'elles signifient un retour nostalgique à l'ère pré-industrielle ou encore au défunt agriculturisme. Elles me paraissent, au contraire, ouvrir des chemins neufs à la pratique des chrétiens et des chrétiennes en autant que la solidarité devient le lieu d'une autre façon de se comprendre comme personne et, par le fait même, une autre façon de comprendre notre Dieu. Je reviendrai plus loin sur ce dernier point qui me paraît fondamental pour nos réflexions théologiques de l'avenir.

Cette réalité de la région et donc du territoire est certes moins évidente dans des grandes villes et particulièrement à Montréal ou à Québec. Mais il me semble que ce sont les quartiers qui deviennent ici l'équivalent du territoire. (Sait-on seulement qu'il y a, par exemple, plus de personnes qui habitent le Plateau Mont-Royal que de personnes dans la ville de Trois-Rivières?) C'est au niveau des divers quartiers que se tissent, en effet, les actions de solidarité et que je vois des chrétiens et des chrétiennes, souvent des paroisses, devenir partie prenante des concertations en cours contre l'appauvrissement ou encore pour plus de démocratie réelle³⁵. Une sorte de réseau

^{35.} À Montréal, c'est la Table de concertation justice et foi qui rassemble les divers réseaux de chrétiens et chrétiennes qui travaillent dans les quartiers populaires de la métropole. L'expression «faire tandem» avec les groupes populaires était le slogan du colloque annuel tenu en novembre 1989. Voir Communauté chré-

ecclésial de quartier remplace ici l'appartenance paroissiale traditionnelle, tandis que la conscience de participer à des mouvements sociaux situe l'action particulière dans des ensembles qui dépassent les différents quartiers. Le quartier désigne donc moins une limite territoriale qu'un lieu particulier où l'action, si limitée soit-elle, se comprend comme étant en rapport avec d'autres actions et donc comme étant partie prenante d'un mouvement qui la déborde de toutes parts. Mais la réalité neuve qui affleure ici ne parle pas seulement de la pertinence, pour les croyants, de participer aux différents mouvements sociaux. Elle parle de façon plus précise de «faire tandem» avec les groupes populaires ou communautaires déjà en place. Or, ce slogan pointe vers un ensemble de nouvelles pratiques où des chrétiens et chrétiennes acceptent, peu à peu, au hasard des actions, de renoncer à leur propre agenda pour prendre l'agenda de l'autre. L'agenda signifie ici l'organisation de son temps et donc la gestion de sa vie. Faire de la place à l'agenda des autres, et en particulier à l'agenda des groupes qui défendent les plus pauvres, ouvre la voie à une façon très réaliste de comprendre l'alliance avec les personnes marginalisées. Celle-ci est vécue comme impossible sans l'acceptation d'une kénose, et d'abord de la kénose de son image, de son statut économique, social ou religieux, de son éducation ou encore de sa conception même de l'avenir souhaitable. Si les Églises en région découvrent davantage les rapports multiples entre

tienne, vol. 1, nº 1, jan. 1990, pp. 4-5. Pour un exemple d'implication sociale dans un quartier, voir: Monique Galarneau-Laviolette, «Une communauté chrétienne de quartier prend parti. Et cela donne du souffle à l'avenir», Prêtre et Pasteur, vol. 93, nº 10, nov. 1990: pp. 591-599. On aura une étude d'ensemble des mouvements sociaux montréalais et de leur importance pour la démocratie locale dans: Pierre Hamel, Action collective et démocratie locale: les mouvements urbains montréalais, Montréal, PUM, 1991, pp. 203 et ss. À Québec, c'est le CAPMO qui sert de lieu de rencontre et de réflexion sur les milieux populaires, en lien souple avec la pastorale sociale du diocèse. La perspective de travailler avec les groupes populaires demeure ici fondamentale. Voir le compte-rendu de l'Assemblée générale de septembre 1991. Il y était question, entre autres choses, des initiatives des groupes de citoyens dans l'ilôt fleuri et de l'appui apporté par des membres du Capmo, du soutien aussi de la démarche de la consultation nationale de solidarité populaire Québec grâce à la confection d'un outil de vulgarisation. Mentionnons aussi l'Option apostolique de la Paroisse Notre-Dame de l'île, à Hull, de février 1991. Le document parle clairement de son option collective pour les appauvri(e)s, de la décentralisation de la pastorale vers la rue, en lien avec les intervenant(e)s du milieu pour la transformation de celui-ci. On sait que la Paroisse de l'île comprend les cinq communautés chrétiennes de l'île qui travaillent depuis de nombreuses années dans la même perspective ouverte sur le milieu.

le territoire et la justice sociale, entre la création et la responsabilité éthique, les Églises des villes inventorient peut-être davantage les conditions qui rendent ces perspectives possibles. Elles parlent alors de solidarité avec les mouvements sociaux et de l'agenda des autres, c'est-à-dire d'une kénose qui ne serait pas seulement individuelle mais socialisée, car il s'agit de faire alliance avec des groupes et des milieux défavorisés économiquement, et, ultimement, avec un monde autre que l'on ne contrôle guère.

Pouvons-nous maintenant réfléchir à l'expérience relativement neuve de Dieu que portent ces expériences de solidarité dans notre milieu? Il est hasardeux, je le sens bien, de répondre à une telle question et pourtant je le ferai car nos représentations démodées nous empêchent trop souvent d'accueillir la nouveauté qui fait irruption dans notre histoire. Je risquerai donc trois réflexions.

La première a trait à la façon relativement neuve de se comprendre comme personne et donc de comprendre la personnalité de Dieu. Les solidarités en cours de découverte supposent une personne qui se comprend comme un nœud ou un réseau de relations. La personne devient ici créatrice de liens, à l'image de ce Dieu trinitaire qui est à la fois créateur, libérateur et animateur. Le Dieu qui se dessine ici n'a pas grand chose à voir avec le Dieu des Patriarches ou avec le Dieu des Armées. Il n'est, à la limite, pas très ressemblant avec ce Dieu fort et tout-puissant qui est capable d'imposer les conditions de l'Alliance. Il est un dieu tissé de relations et qui est d'abord communion avant d'être souverain. Il est un Dieu où la vie circule et surabonde, où chaque personne n'existe que dans l'extase avec l'autre. Il est un Dieu qui est communication, périchorèse, sans gagnant ni perdant, sans supérieur ni inférieur. On devine jusqu'à quel point la théologie féministe qui s'élabore dans notre milieu sera ici précieuse pour creuser ces intuitions, qui sont déjà les siennes. La catégorie de la relation qui rend possible la compréhension de ce Dieu n'est évidemment pas facile à représenter. Aussi bien fait-elle appel à un au-delà des images. Mais elle peut se dire ou, du moins, se laisser pressentir dans ces expériences de solidarité où plusieurs personnes réussissent parfois à dépasser leurs intérêts individuels pour se retrouver dans des intérêts partagés et promus, où il est question de défendre, tout ensemble, l'avenir du territoire et la vie des oubliés, de répondre, somme toute, de tout ce qui est fragile. Dans cette veine, le nouveau rite de la communion peut se révéler un signe des plus pertinents de cette nouvelle sensibilité. Nous recevons, en effet, dans nos mains, un Dieu qui se fait fragile, que nous

avons à porter, à défendre, en même temps que nous avons à défendre nos frères et nos sœurs et à nous porter les uns les autres, à collaborer avec la création elle-même, tout en acceptant d'être enseignée par elle.

Une autre façon de fonder la nouveauté en cours est peut-être de réfléchir à la kénose de Jésus lors de son baptême. Jésus qui descend dans le Jourdain a laissé sa famille, son métier, son avenir assuré dans un petit village. Dans le Jourdain, il retrouve son peuple, et particulièrement le peuple qui souffre des injustices d'Hérode, des Romains, des structures économiques, sociales et religieuses aliénantes. Il y retrouve aussi un peuple qui espère une intervention décisive de son Dieu. Jésus dans l'eau du Jourdain est celui qui se fait solidaire des peines, des désespoirs et de l'espérance des pauvres de son peuple. Or, tous les évangélistes nous affirment que c'est au cœur de cette pratique de solidarité que Jésus de Nazareth fait l'expérience d'une relation décisive avec le Dieu vivant. Tout au long des évangiles, nous verrons Jésus vivre et comprendre progressivement cette relation. J'en tire comme conséquence qu'il est utopique — au sens littéral du terme — de comprendre l'annonce de la Bonne Nouvelle agie et proclamée par Jésus si nous faisons l'économie de la descente de Jésus dans le Jourdain. La solidarité de Jésus avec son peuple demeure le lieu permanent de son expérience de Dieu. Par la suite, ses disciples pourront d'autant mieux, entrer dans cette même expérience qu'ils descendront, eux aussi, dans leur Jourdain, c'est-à-dire qu'ils accepteront de se faire solidaires de leur peuple et des personnes pauvres. Ainsi situés, ils pourront recevoir, avec eux, par eux et en eux, la Bonne Nouvelle promise. Si ce principe d'interprétation est juste, il devient facile de comprendre qu'il devrait non seulement s'ajouter au principe de la diversité communautaire qui préside à la rédaction des évangiles mais qu'il pourrait orienter leur interprétation. La solidarité de Jésus avec son peuple qui souffre deviendrait alors un principe herméneutique et un critère décisif pour les stratégies pastorales ou catéchétiques. Plusieurs de nos réajustements en cours trouveraient ainsi leur fondement indispensable. Car le Jésus qui est ici solidaire de son peuple souffrant est aussi, pour nous aujourd'hui, le Christ de la foi qui est la Tête du corps souffrant de l'humanité. Or, le Père nous dit qu'il nous faut écouter Jésus, le Fils bien-aimé, en qui Il s'exprime et manifeste sa volonté de salut. Dès lors, la solidarité avec le peuple souffrant n'est pas seulement d'ordre social, économique ou politique. Elle n'est pas seulement du seul registre de l'exemple. Elle devient le lieu permanent de l'obéissance

du croyant et de la croyante au Dieu de Jésus-Christ. Ultimement, cette solidarité est de l'ordre du signe qui offre la grâce. L'Église, en se faisant solidaire du peuple souffrant, là où elle se trouve, participe de ce signe qui ouvre sur l'agir permanent du Dieu de communion. Elle redevient ainsi capable à nouveau de faire signe et donc d'être elle-même.

Ma troisième réflexion veut tenir compte de l'ensemble de l'effort que j'ai tenté pour discerner cette nouveauté qui se cherche dans notre Église. Il me semble, en effet, que les nouvelles pratiques de solidarité en cours permettent de mettre le doigt sur l'urgence de se donner des critères de discernement et de réfléchir davantage sur la personnalité de l'Esprit. La faiblesse des structures institutionnelles, la nécessité de la créativité évangélique et la redécouverte du corps comme lieu du discernement amènent de nombreux chrétiens et chrétiennes à se trouver des critères de discernement. Ils découvrent alors que leur Église est pauvre sur ce sujet. Certes, nous avons une tradition mystique impressionnante, mais elle demeure pratiquement pas connue de la moyenne des croyants et croyantes et surtout elle demeure trop souvent marquée par une vision individualiste du monde et du salut. Le sous-développement de la réflexion sur l'Esprit et sur son action dans l'histoire n'arrange évidemment pas les choses, si bien que les gens qui sont engagés dans les diverses solidarités dont j'ai parlé font une sorte de bricolage avec diverses sources de spiritualité. Qu'on me comprenne bien, je ne prétends pas que la pratique du discernement individuel soit absente dans notre milieu. Je ne dis pas que la recherche tâtonnante du Dieu vivant ne se fait pas. Je soutiens que nous n'avons pas encore trouvé de traduction de la vie chrétienne ajustée au temps de l'Esprit et des solidarités qu'il semble bien susciter³⁶. Pendant des siècles, nous avons eu une traduction patriarcale de l'intervention divine et cela nous a donné la spiritualité de la Providence. Dans l'après-guerre, le renouveau christologique a permis une spiritualité plus communautaire et ecclésiale axée sur la diversité des charismes. Il nous reste à accompagner la découverte d'une expérience de l'Esprit dans la critique sociale, les solidarités naissantes avec les régions appauvries ou avec les groupes populaires de défense des droits des personnes écrasées.

^{36.} Certains efforts ont été tentés. Mentionnons: Rémi Parent, L'Esprit vous rendra libres. En ces temps de Pentecôte, Montréal, Fides, 1974. (Pour une Église-communion) Yvonne Bergeron, Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit, Montréal, Fides, 1986, et André Myre, Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres pauliniennes, Montréal, Bellarmin, 1987.

C'est dire que la pratique du discernement ne peut plus être restreinte au niveau individuel. Elle doit se déplier et s'articuler au niveau de la pratique sociale, économique et politique et apprendre à gérer les différences insurmontables. Elle devra aussi intégrer les pratiques internationales pour être à même de lire ce que l'on appelle depuis quelques années les «signes des temps». À cet égard, je pense qu'il nous faudra, assez rapidement, discerner les enjeux de cette réorganisation internationale du marché dont on nous rabat les oreilles. Il se répand actuellement à ce sujet une sorte de fatalité historique selon laquelle nous n'aurions pas le choix, sinon celui de suivre le courant de mondialisation des échanges tel qu'il est mené par les puissants et d'obéir à leurs règles du jeu. Une solidarité avec les exclus d'ici et d'ailleurs nous amènera sûrement à chercher à qui profite cette mondialisation du marché et cette importance démesurée des banques. Nous retrouverions alors un peu plus de liberté intérieure pour travailler avec les autres à trouver de nouveaux visages internationaux à la justice, à la solidarité et à la gérance partagée de la planète³⁷. À un autre niveau, il me paraît stimulant de fonder ce processus dynamique de notre conscience humaine en autant qu'elle demeure transformée par nos expériences de socialisation et qu'elle essaie de les comprendre à la lumière de la foi en l'Esprit. Pour ce faire, nous ne pouvons guère faire l'économie des différents niveaux, individuel, sociétal et international et d'en découvrir l'intentionalité réelle. Comprendre, en particulier, que nos solidarités quotidiennes sont sans cesse questionnées par la présence de l'exclu, que nos analyses ne sécrètent pas seulement d'autres analyses mais aussi d'autres niveaux de conscience et, enfin, que nos multiples niveaux de pratiques et d'organisations sont sans cesse confrontés à la présence de l'oublié sur le bord du chemin et à la transformation du voyage qu'elle appelle.

C'est dire déjà que les diverses étapes de ce processus de socialisation de notre discernement nous permettent de parler de l'Esprit comme une sorte de conversation à plusieurs, sans cesse reprise, où l'alliance avec l'exclu permet de dépasser le discours clos, qui est toujours porteur de mort, pour accéder à une conversation de plus en plus large, semblable, peut-être, à une symphonie qui serait jouée par de multiples musiciens qui découvriraient, parfois,

^{37.} Je pense, en particulier, à cette Charte sociale dont parlent les syndicats dans le contexte du Traité de libre-échange à trois. Pourquoi pas une Déclaration théologique nord-américaine sur les enjeux éthiques et humains?

qu'ils possèdent tous la même partition inconnue. C'est dire aussi que les interpellations de l'Esprit sont multiples, mais qu'elles ne peuvent être saisies sinon par une communication de plus en plus socialisée et que cette socialisation dit toujours un rapport décisif, une alliance, avec le Galiléen crucifié et, depuis la première pâque chrétienne, avec les oubliés de notre histoire et, j'ajouterais, avec en plus, ces derniers temps, le territoire où nous vivons et qui nous fait vivre. Chaque génération a alors à inventer ses formes particulières de l'alliance et la nôtre ne pourra guère s'y soustraire. Si de telles tâches ne peuvent être que partagées, nous pouvons au moins travailler rapidement à nous donner des lieux où un tel discernement pourrait se vivre et s'articuler. Nous pouvons aussi espérer que de plus en plus de théologiens et de théologiennes entreront en alliance neuve avec leur peuple qui souffre pour être à même de saisir l'urgence actuelle de penser autrement. Car ce qui est ici en jeu c'est, indissociablement, une nouvelle expérience de l'Esprit et un nouveau discours sur le Souffle et sur l'espérance, ce dont les gens de ce pays ont autant besoin que de pain.

Faut-il résumer nos découvertes? Notre Église québécoise est passée, depuis une trentaine d'années, d'une brisure de sa solidarité avec les plus pauvres à une lente redécouverte de celle-ci. Ce passage s'est fait en renoncant au piège du miroir que lui tendait la société en train de se moderniser. Elle s'est, par la suite, repliée sur la défense de son image religieuse, pour devoir, peu à peu, y renoncer et découvrir la vérité de sa mission dans l'alliance avec le monde des exclus. Cette alliance retrouve, aujourd'hui, les liens complexes entre la gestion du territoire et la pratique de la justice sociale. Elle découvre aussi une solidarité avec des groupes et des pratiques qui lui échappent, entrevoyant que la kénose, individuelle et communautaire, en est le cœur. Dans cette nouvelle situation historique, une nouvelle expérience de Dieu tente de se dire, un Dieu fragile comme la communion, un Dieu qui avec ses fils et ses filles ne craint pas de descendre dans l'eau dangereuse de nos Jourdain, un Dieu, enfin, qui moule son histoire sur la nôtre, qui nous apprend à écrire droit avec nos courbes et à soutenir comme paroles de vie nos solidarités balbutiantes.

La lecture de l'Évangile comme lieu de compréhension du comportement évangélique

Guy Bonneau

Le premier verset de Marc se lit ainsi: «Commencement de l'Évangile de Jésus Christ Fils de Dieu» (Mc 1,1). Cette en-tête pose la question de la nature de l'évangile et de son genre littéraire. Les études exégétiques sur l'œuvre de Marc ont permis de cerner et d'expliciter cette question. Mais, les résultats varient selon la méthode utilisée. Dans l'exposé qui suit, on démontrera comment deux exégètes, à partir de lectures originales de l'évangile de Marc, en viennent à proposer un comportement chrétien différent.

Les deux lectures privilégiées ici sont d'abord l'approche des méthodes historico-critiques, plus spécifiquement l'histoire de la rédaction, qui souligne la valeur théologique du texte, et deuxièmement, les approches sociologiques marxistes, qui conduisent à un engagement social et donnent des assises à la théologie de la libération.

I. L'approche historico-critique

Cette approche est très bien représentée par R.A. Guelich, dans le premier volume d'un commentaire récent de l'évangile de Marc¹. Cette position se concentre davantage sur le caractère théologique de l'œuvre de Marc. Selon Guelich, Marc veut encourager ses lecteurs dans la foi en Jésus Messie, Fils de Dieu. L'auteur est d'avis qu'avec

R. A. Guelich, Mark 1-8,26, Word Biblical Commentary, Dallas, Word Books, 1989.

l'expression «commencement de l'Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu», Marc donne à l'Église primitive un genre littéraire distinct. Même si son désir n'a pas été de nommer son œuvre «évangile», son travail a servi de modèle pour Matthieu et Luc et a contribué à l'utilisation du terme «évangile» pour désigner une telle œuvre littéraire.

Pendant des siècles, déclare Guelich, Marc fut lu et compris comme étant une narration. Avec la venue de la critique des formes, au début du vingtième siècle, on considéra Marc plutôt comme une collection d'unités traditionnelles, contenant chacune une forme et un milieu de vie (Sitz im Leben) distinct. Le rôle de l'évangéliste fut alors celui d'un chercheur de trésors et d'un collecteur de traditions. Le résultat, selon Bultmann, fut une combinaison de «kérygmes hellénistiques» concernant le Christ, dont le contenu était essentiellement le mythe du Christ, tel qu'on l'apprend chez Paul, avec la tradition de l'histoire de Jésus. Mais au lieu de considérer l'Évangile comme un tout, Bultmann, Dibelius et les générations qui les ont suivis ont déconstruit l'Évangile afin de définir les formes originales des petites unités traditionnelles et de les localiser dans le développement de la foi de l'Église.

La venue de l'histoire de la rédaction durant les années 1950 a permis de considérer à nouveau l'Évangile comme un tout. Marxsen (sur Marc), Bornkamm (sur Matthieu) et Conzelmann (sur Luc), examinèrent chaque Évangile comme un portrait distinct de Jésus et de son ministère. Ces portraits proviennent de la sélection opérée par l'évangéliste, de l'agencement et des modifications qu'il fait subir aux unités traditionnelles. L'évangéliste n'est alors plus perçu comme un collecteur passif de traditions, mais davantage comme un auteur. Durant les deux décennies suivantes, les auteurs se sont attardés à déterminer ce qui, dans un évangile, est le travail du rédacteur et ce qui provient des «traditions». Ce n'est qu'avec la venue de la critique littéraire que l'on considéra l'Évangile comme un produit littéraire unifié et homogène. L'évangile de Marc est alors redevenu une narration.

La critique littéraire mit à jour deux notions qui conditionnent la lecture de l'Évangile de Marc, soit 1. celle du point de vue et 2. celle de l'intrigue.

1. Un récit peut avoir plusieurs points de vue. Par exemple, celui du narrateur omniscient, qui invite le lecteur à avoir confiance en lui et en ses commentaires comme étant la vérité. Il y a également le point de vue des personnages de l'histoire, le point de vue de Jésus,

celui de Dieu, etc. Deux éléments sont à retenir ici. D'abord, les divers points de vue impliquent un aspect «idéologique» qui évalue ce qui est bien ou mal, bon ou mauvais, pur ou impur, etc. Chaque personnage a son point de vue, mais l'auteur veut faire ressortir celui de Jésus, car il s'aligne sur l'Ancien Testament et s'identifie à Dieu. Cela entraîne des conflits qui se résument, selon Guelich, comme ceci: (a) penser selon la volonté de Dieu ou (b) penser selon la volonté de l'homme (Mc 8,33). Deuxièmement, l'implication du point de vue du narrateur devient gigantesque. Ce dernier s'identifie avec le point de vue de Jésus sur Jésus lui-même, sur les événements, et sur les autres personnages du récit. Le narrateur va jusqu'à s'identifier avec le point de vue de Dieu, concernant Dieu lui-même, les événements, les autres personnages. Le récit rapporté par le narrateur est alors normatif pour le lecteur qui veut «penser selon la volonté de Dieu». L'Évangile concernant Jésus Messie Fils de Dieu (1,1) est l'Évangile de Dieu (1,14).

2. Guelich déclare, au risque de paraître simpliste, que l'intrigue de Marc est donnée dans l'entête de 1,1. L'intrigue est donc la proclamation effective, par Jésus, par le biais de ses paroles et de ses actions, de la Bonne Nouvelle de Dieu. Cette Bonne Nouvelle déclare que la promesse de la rédemption divine est sur le point de s'accomplir, et que tous devront s'abandonner à la repentance et à la foi en la règle de salut établie par Dieu (1,14-15). C'est un appel qui nécessite une réponse dans la foi et invite à penser selon la volonté de Dieu. Cette intrigue va entraîner des conflits tout au long du récit. La base de tous les conflits est dans la question de l'identité de Jésus. Cette question chevauche tout l'évangile. L'identité de Jésus est précisée dès l'entête (1,1); au baptême, par Dieu (1,11); par les démons (1,25, 34; 3,11-12; 5,7); à la Transfiguration (9,7); devant le Grand Prêtre (14,61-62); et finalement, dans la déclaration du centurion à la croix qui constitue un sommet (15,39). Tous ces passages proclament avec insistance l'identité de Jésus en tant que Messie, Fils de Dieu. Mais celle-ci échappe néanmoins, de façon parfaite, aux personnages de l'évangile avant la résurrection. La réponse des disciples devient ainsi un autre élément clé de l'intrigue: elle doit se traduire par la repentance et la foi que Jésus est celui qui proclame l'Évangile de Dieu.

Marc écrit son évangile concernant Jésus Messie Fils de Dieu, pour proclamer à nouveau à ses lecteurs l'Évangile de Dieu et pour répondre à la confusion. Il rappelle que Jésus est venu, promis de Dieu, oint de l'Esprit, Fils royal, pour proclamer et inaugurer le Royaume en défaisant Satan et ses forces, guérissant les malades, pardonnant les pécheurs, nourrissant les affamés et ressuscitant des morts. Tous ces éléments sont des indications du jour du salut promis. Marc rappelle au lecteur que Jésus est Messie et Fils de Dieu en affirmant son identité au travers tout l'évangile (1,11; 3,11-12; 5,7; 9,7; 14,61-62; 15,39).

En même temps, Marc développe sa narration afin de démontrer que le message de Jésus risque d'être mal interprété (c'est à dire d'être compris de façon triomphaliste) par ceux qui perçoivent l'aspect glorieux du Royaume, au lieu de son modeste commencement. En accentuant l'appel au silence de Jésus, en montrant son rejet par les leaders religieux, et même par sa propre famille, en parlant de sa mort et en rapportant la parole du centurion, Marc présente Jésus comme un Messie et Fils de Dieu qui passe par des souffrances allant jusqu'à la croix.

Marc fonde également sur l'évangile un appel à être disciple. Se présente l'implication et le prix de l'évangile pour ceux qui veulent suivre Jésus.

Marc a, de plus, écrit son évangile dans une perspective pastorale afin de susciter un renouveau de foi parmi ses lecteurs, en les prévenant des dangers de la route, et en leur offrant l'espérance du Royaume futur.

Guelich souligne que l'évangile de Marc possède un caractère universel qui fait en sorte que l'appel aux disciples modernes est le même que celui adressé aux premiers lecteurs. La Bonne Nouvelle consiste toujours à proclamer Jésus Messie Fils de Dieu.

II. Les approches marxistes

La position véhiculée par les exégètes utilisant les méthodes historico-critiques est insatisfaisante à certains égards. Elle ne rend pas toujours compte des nouvelles questions que notre génération pose aux évangiles. Dans ce sens, la théologie de la libération présente un nouveau défi à l'exégèse biblique:

Réfléchir à partir de l'action pratique en se situant dans l'effort immense des pauvres et de leurs alliés, en cherchant dans la foi et dans l'Évangile les sources d'inspiration d'un engagement contre leur pauvreté et pour la libération intégrale de tout homme et de l'homme tout entier, voilà donc ce que signifie la théologie de la libération².

L. Boff, C. Boff, Qu'est-ce que la théologie de la libération?, Paris, Cerf, 1987, pp. 22-23.

Pour trouver dans l'Évangile de telles inspirations, certains exégètes ont eu recours à une approche alternative, soit une approche sociologique de type marxiste. Nous nous pencherons principalement sur deux représentants de cette approche: C. Myers et M. Clévenot.

A. Ched Myers, Binding the Strong Man A Political Reading of Mark's story of Jesus

Ce livre présente une position intéressante, voire originale et innovatrice, de l'évangile de Marc. Myers se réfère à P. Ricœur en abordant le concept de cercle herméneutique. Selon lui, la situation de l'interprète détermine les questions qu'il apporte au texte et influence la signification qu'il en dégage. En même temps, le texte conserve sa propre intégrité et, lorsqu'on pénètre son monde, il peut nous influencer dans notre situation à la fois pour la comprendre et pour y réagir:

En accord avec J.L. Segundo, le cercle débute lorsque notre pratique chrétienne nous amène à la prudence face aux idéologies dominantes et aux structures sociales qui forment notre monde. Alors nous nous posons une question de doutes face aux méthodes courantes d'exégèse biblique et nous lançons de profondes et enrichissantes questions aux textes bibliques. Il émerge de cette interaction une interprétation fraîche de la Bible³.

Avec une assise dans la théologie de la libération, Myers apporte ainsi une vision nouvelle à l'évangile de Marc. En relation avec les méthodes historico-critiques, par exemple, Myers affirme le besoin d'appréhender les textes anciens dans leurs propres contextes narratifs et socio-historiques. La faille de ces méthodes se situe dans le refus d'admettre les engagements idéologiques de l'exégète. Le débat a changé. Nous ne devons plus nous poser la question de savoir si la Bible nous appelle à une pratique politique, mais bien plutôt, à quel genre de pratique elle nous appelle⁴.

Selon Myers, Marc est un manifeste politique. Son but est d'aider les sujets impériaux à apprendre la dure vérité à propos de leur monde et d'eux-mêmes. Mais en même temps, l'évangile de Marc est un manifeste en vue d'un engagement radical à être disciple. Marc ne prétend pas annoncer la Parole de Dieu. C'est une histoire

^{3.} C. Myers, Binding the Strong Man, A Political Reading of Mark's story of Jesus, Maryknoll, New York, Orbis, 1988, p. 5.

^{4.} Ibid., pp. 9-11.

par, au sujet de, et pour ceux qui sont consacrés à l'œuvre de justice de Dieu, de compassion et de libération dans le monde⁵. Deux thèmes issus de la théologie de la libération sont projetés dans Marc pour revenir aux lecteurs par la suite: la repentance et la résistance. La repentance n'implique pas seulement une conversion du cœur, mais un processus concret de retournement contre l'empire, ses distractions, ses séductions et son iniquité. La résistance, quant à elle, implique l'ébranlement de la puissance de séduction d'une société qui récompense l'ignorance et qui banalise tout élément politique, plutôt que de discerner et de prendre un appui concret dans notre moment historique afin de trouver des moyens significatifs d'empêcher le progrès impérial. Ces deux thèmes sont en arrière-plan de la lecture que Myers fait de l'évangile de Marc. Ils demandent une soumission à la non-violence et une façon de vivre en tant que militant et révolutionnaire dans la pratique politique⁶.

C. Myers explique qu'il existe une convention dans la littérature ancienne en vertu de laquelle on utilise les premières lignes d'une narration pour établir les «crédits» du récit. Par exemple, Matthieu présente une généalogie de Jésus; Luc, l'historiographe helléniste, préface son texte en indiquant le but de l'œuvre et son destinataire. Marc, cependant, offre seulement un titre: «Commencement de l'Évangile de Jésus Christ Fils de Dieu» (Mc 1,1). En faisant cela, il introduit un nouveau genre littéraire. Myers a déjà indiqué que la narration de Marc est la «production» d'une idéologie⁷. Dans une telle production, la signification est véhiculée autant par le genre ou la forme littéraire et la structure de la narration que par son contenu. Myers examine donc la signification idéologique de la forme littéraire de Marc.

Une narration dramatique

Les traditions primitives à propos de Jésus furent les sources premières de Marc. Mais selon la majorité des exégètes, ses sources, écrites ou orales, avaient déjà une forme: il s'agissait de collections de paroles (dictons). Par contre, ce n'était pas des narrations. Ce n'était pas suffisant de fixer textuellement les logia flottants car le texte demeurait vulnérable à la manipulation. C'est pourquoi un contexte narratif devint nécessaire.

^{5.} Ibid. pp. 11-12.

^{6.} Ibid., pp. 7-8.

^{7.} Ibid., pp. 21-38.

Mais encore plus, l'idéologie d'une forme littéraire proverbiale encourage à une passivité cognitive envers le texte. Marc comprend alors que sans une narration de pratiques, il n'y a pas d'idéologie de pratiques. Ainsi, il choisit une forme pleinement dramatique du ministère de Jésus pour véhicule. D'ailleurs, des quatre évangiles, Marc a le plus bas ratio de paroles par rapport aux narrations d'actions. De plus, la structure de Marc est construite autour de la mission, des voyages et des conflits. En contraste, Matthieu est construit autour de cinq sermons (Mt 7,28; 11,1; 13,53, 19,1; 26,1). Luc-Actes et Jean insistent sur de longs discours. Marc s'attaque aux traditions réflexives et offre par sa narration un appel à être disciple qui requiert un engagement et une réponse de praxis. Myers déclare que Marc serait d'accord avec cette parole de K. Marx: «les philosophes cherchent à comprendre le monde; ce qu'il faut, c'est le changer».

Si Marc a utilisé la forme d'une narration dramatique, lequel des genres contemporains a-t-il adopté? Il n'existe pas de parallèle direct parmi les modèles littéraires hellénistiques établis. H.C. Kee déclare:

L'évangile présente une réalité qu'aucun poète, ni historien de l'antiquité n'a jamais présentée: la naissance d'un mouvement spirituel à partir d'événements de tous les jours de la vie contemporaine, qui leur confère une importance qui ne leur aurait jamais été attribuée dans la littérature antique. [...] (C'est) trop sérieux pour la comédie, trop quotidien pour la tragédie, trop insignifiant politiquement pour l'histoire⁸.

Nous ne pouvons cependant pas affirmer que Marc n'a pas emprunté des conventions littéraires qui s'offraient à lui. Myers se réfère à G. Bilezikian en déclarant que Marc anime la présentation de ses thèmes avec une discrète utilisation des ressources disponibles dans les artifices dramatiques les plus puissants⁹. Malgré cela, on doit concéder que Marc ne trouva aucun genre littéraire dans la culture qu'il connaissait qui allait remplir pleinement le but qu'il poursuivait, pas plus le panégyrique¹⁰ hellénistique que l'épopée héroïque. Parce qu'il était convaincu que Jésus de Nazareth avait inauguré une idéologie et une pratique qui était absolument sans précédent, l'Évangile devait être un novum littéraire.

^{8.} H. C. Kee, Christian Origins in Sociological Perspective, Philadelphia, Westminster, 1980, p. 65.

^{9.} G. G. Bilezikian, The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy, Grand Rapids, Michigan, Baker, 1977, pp. 22-21.

^{10.} Panêgurikos: écrit à la louange de quelqu'un.

L'apocalyptique

L'influence socioculturelle et littéraire qui toucha le plus Marc est l'apocalyptique juive. À l'époque de Marc, les écrits apocalyptiques étaient assez répandus comme discours de protestation politique. Leur fonction sociale était d'enflammer l'imagination socio-politique des opprimés, d'abord en renouant avec les anciens symboles et en se réappropriant les récits hébraïques de libération (fonction du souvenir); deuxièmement, en promouvant une «vision créatrice» d'un futur dans lequel Dieu restaure la justice et la vraie humanité; troisièmement, le combat dualiste fonctionne en tant que démystification critique des prétentions et des pratiques de l'ordre établi. Myers mentionne que l'on retrouve ces trois éléments (mémoire subversive, vision, guerre des mythes contre le pouvoir en place) dans l'évangile de Marc.

Myers relève chez Marc six caractéristiques majeures de l'apocalyptique. Premièrement, la forme de description historique, dans laquelle, par l'utilisation des modes littéral et symbolique, on présente la crise dans laquelle le lecteur et sa communauté se trouvent, comme la clé de compréhension et l'aboutissement de l'histoire du monde.

Deuxièmement, il y a une opposition dualiste entre l'ordre nouveau de Jésus (le Royaume de Dieu) et l'ordre ancien servi par les scribes. Ce dualisme est très évident avec la première homélie publique de Jésus: le nouveau vin et les vieilles outres (2, 19-22). L'ordre ancien — sa définition de l'espace sacré, des statuts sociaux, de l'autorité religieuse et politique — est confronté et renversé dans les narrations de conflit et d'exorcisme. L'ordre nouveau — ses impératifs d'inclusion, d'égalité, de service, de souffrance patiente — est médiatisé à travers les récits de conversion, miracles et guérisons, les actions symboliques et les enseignements. Les deux grands sermons de Jésus en Marc reflètent les deux ordres apocalyptiques (Mc 4 et 13).

Troisièmement, la référence de Marc à l'apocalyptique est en relation avec la «guerre des mythes», résumée dans la question centrale: «Qui est le Seigneur de la maison (13,35)?» Est-ce «l'homme fort», c. à. d. le pouvoir, ou le Fils de l'homme, c. à. d. Jésus?

Un quatrième trait apocalyptique de l'évangile de Marc est la façon dont l'auteur dépeint l'attention particulière de Jésus à enseigner ses disciples, et leur inhabilité à comprendre sa vraie identité. Cela ressemble à l'aspect de révélation secrète de l'apocalyptique.

Le paradoxe central de Marc constitue une cinquième caractéristique: la conviction que la souffrance du juste est efficace en elle-même pour démolir l'ordre ancien et instaurer le nouveau. Le signe eschatologique est la croix, qui représente la fin du monde.

La dernière caractéristique apocalyptique est la stratégie narrative de la récapitulation et l'emploi de cycles répétitifs que Myers développe davantage lorsqu'il traite de la structure de Marc¹¹.

L'appropriation de ces éléments apocalyptiques par Marc est évident. Malgré tout l'évangile de Marc n'est pas une apocalypse, car Marc remplace la fiction «céleste» ou surnaturelle des apocalypses par une fiction terrestre et mondaine.

Une narration réaliste

Marc a créé une forme narrative nouvelle, s'appropriant des éléments provenant de l'apocalyptique, qui, à propos de Jésus, maintient la tension entre une tradition fixe et une autre flexible. La puissance existentielle de la structure narrative de l'évangile de Marc empêche l'intellectualisation, met au défi les lecteurs de chaque génération de participer à cette aventure d'être disciple, définie par la pratique spécifique de Jésus telle que rapportée par Marc. C'est un novum littéraire: une histoire populaire, ayant la vie de personnes communes pour sujet; un drame apocalyptique prenant place dans le monde réel. Myers suggère la désignation de narration réaliste.

La narration réaliste revendique simultanément l'autonomie d'une littérature et la plausibilité d'un écrit historique. C'est donc à la fois contemporain et éloigné du lecteur. Par autonomie littéraire, Myers entend la liberté créatrice de l'auteur qui peut utiliser une certaine licence poétique dans la répartition de sa narration, ses personnages et son intrigue. L'Évangile ne prétend pas être un compte rendu journalistique des événements. Marc interprète et dispose librement ses traditions. Par la plausibilité historique, Myers entend le réalisme qui caractérise la narration marcienne; ses emplacements sont possibles dans la Palestine du premier siècle; ses personnages ne sont pas factices; ses événements ne sont pas, en grande partie, fantastiques. Le mouvement général de la narration et les conflits qui y sont présents sont tous crédibles. Les premiers lecteurs de Marc étaient habitués aux prédicateurs itinérants ruraux, aux pèlerinages à Jérusalem, aux mouvements prophétiques de résistance et aux procès politiques des dissidents. Nous n'avons pas de raison de supposer

^{11.} C. Myers, op. cit., pp. 109-117.

que les personnages de Marc sont inventés. La fonction idéologique de la plausibilité de la narration réaliste est d'encourager le lecteur à s'engager dans l'histoire. Être disciple n'est pas un voyage dans un autre monde, mais la suite de Jésus dans les vicissitudes de l'histoire.

Le but de l'Évangile

L'auditoire visé par l'évangile de Marc, dit Myers, n'est pas la hiérarchie de Jérusalem, mais les lecteurs chrétiens. Marc rend vivante la présence de Jésus dans l'histoire, mais plus en tant que critique de l'Église que pasteur. Il s'attaque à ceux qui, dans l'Église, veulent domestiquer Jésus pour servir leurs propres fins. Jésus n'est pas présenté comme «la réponse» pour l'Église, mais plutôt comme la question («Qui dites-vous que je suis?» 8,29). Marc rejette l'idéologie d'une félicité éternelle à venir. Il promet seulement qu'en dépit de nos propres contradictions, nous pouvons continuer d'être des disciples de Jésus si nous acceptons d'entreprendre le parcours libérateur auquel il nous invite.

La narration réaliste fut aussi le véhicule idéal pour les préoccupations socio-politiques de Marc, parce qu'elle reflète les deux mondes: celui du sujet, Jésus; et celui de l'objet, les lecteurs de Marc. Les conflits entre Jésus et les leaders juifs, rapportés par la narration, étaient aussi ceux que vivaient ses premiers lecteurs: les scribes, les pharisiens, les prêtres étaient de vrais individus avec un pouvoir réel. Mais Marc caricature les opposants au Royaume de Dieu: il offre une sorte de «bande dessinée politique».

Les deuxième et troisième générations de chrétiens avaient besoin que soient légitimées à nouveau leur déviation sociale et leur vie économique commune (10,28-31). La stratégie de Marc consiste à montrer que leur déviation s'enracine en Jésus lui-même, qui a parlé de façon autoritaire par le passé et qui vit encore dans le présent et les défend contre leurs opposants. Dans ce sens, l'histoire de l'évangile porte tout autant sur la communauté de Marc que sur Jésus. L'Évangile de Marc implique trois moments particuliers:

- 1. passé (le temps de la narration): c'est l'histoire marcienne de Jésus et ce qui précède (les prophéties de l'Ancien Testament).
- 2. présent (le temps de la rédaction): c'est l'histoire adressée par Marc à son premier auditoire.
- 3. futur (le temps de la lecture): c'est l'histoire fixée dans un texte, donc continuellement relue par les générations postérieures.

Le but premier de Marc est de médiatiser le passé dans le présent, afin d'encourager ses lecteurs à s'identifier avec les disciples du récit. Mais la stratégie s'étend aussi aux futurs lecteurs, qui sont appelés à juger leur existence historique à la lumière de l'histoire de Jésus racontée par Marc. Cette «élasticité» de l'évangile abolit la distance entre nous et l'histoire marcienne de Jésus.

B. Michel Clévenot, Approches matérialistes de la Bible

Dans cet ouvrage adressé à un grand public, M. Clévenot¹² présente d'abord brièvement le marxisme. Puis il se penche sur les conditions de production des textes de l'A. T. Il lui semble clair que

ces textes ont été produits par des groupes sociaux différents et opposés et que leurs divers remaniements jusqu'à l'édition définitive peuvent se comprendre aussi comme l'œuvre de groupes sociaux déterminés. [...] Ainsi, peut-être échapperons-nous à une lecture «idéaliste», pour qui «la Bible» est en quelque sorte une parole «sacrée» plus ou moins tombée du ciel. [...] Comme si les textes ne témoignaient pas précisément de croyances et de pratiques diverses, produits de groupes sociaux en lutte les uns contre les autres... Mais nous savons que la force de toute idéologie dominante c'est de se poser et de s'imposer comme la seule, universelle, éternelle¹³.

Par la suite, Clévenot analyse la Palestine du 1^{er} siècle. Voici son excellent résumé:

La Palestine du 1^{er} siècle est bien une formation sociale de classe, nous l'avons observé aux trois niveaux: économique — les masses sont exploitées férocement par les privilégiés; politique — la caste sacerdotale, appuyée par les grands propriétaires, tient en main l'appareil d'État; idéologique — la classe dominante impose son idéologie (essentiellement le système de pureté), que relaient diversement les groupes, sectes et partis. Par dessus tout cela, plane l'ombre de Rome, qui «surdétermine» la formation sociale aux deux premiers niveaux: par l'impôt et par l'occupation militaire¹⁴.

La deuxième partie du livre se penche sur l'évangile de Marc. L'auteur en situe la rédaction à Rome, très peu de temps après la destruction de Jérusalem par Titus, soit, vers 71 ap. J.-C. En abordant plus directement Marc, Clévenot souligne qu'un texte est un tissage de codes:

^{12.} M. Clévenot, Approches matérialistes de la Bible, Paris, Cerf, 1976. L'auteur emprunte et simplifie la pensée de l'œuvre complexe de F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc, Paris, Cerf, 1976.

^{13.} M. Clévenot, op. cit., pp. 22-24.

^{14.} Ibid., pp. 67-68.

C'est pourquoi il faut introduire des lectures «matérialistes». Et cela consiste d'abord à chercher le jeu des codes et non le «plan» de l'œuvre, comme le font les découpages des Bibles courantes. Il s'agit de «se donner le pouvoir (le temps, l'aise) de remonter les veinules du sens, de ne laisser aucun lieu du signifiant sans y pressentir le code ou les codes dont ce lieu est peut-être le départ (ou l'arrivée)¹⁵.

L'auteur voit donc le texte comme une production sociale. L'évangéliste Marc raconte la déchirure de la situation sociale de la Palestine du 1^{er} siècle par la pratique de Jésus. Le récit raconte la subversion synthétisée à trois niveaux: économique, politique et idéologique.

En somme, ces connotations sont claires: le Messie figuré par Jésus est prophétique et anti-royal, il fait partie du système du don contre celui de la pureté: les scènes qui suivent, dans le Temple, le montrent en train de manifester la stérilité de celui-ci, en même temps qu'il se démarque de la stratégie zélote de refus de l'impôt. Il est donc évident que Marc ne veut pas présenter Jésus comme un Messie zélote. Mais cela ne signifie pas, comme le prétend l'exégèse traditionnelle idéaliste, qu'il en fait un messie «spirituel», abandonnant le domaine «temporel» à la juridiction de César... Notre lecture matérialiste nous fait voir ici une stratégie que l'on pourrait appeler «communiste, non révolutionnaire, internationaliste»¹⁶.

Marc éprouve le besoin de mythologiser son texte. L'auteur souligne ce fait au chapitre XV, intitulé: «L'impuissance engendre la théologie».

C'est donc l'idéologique qui est valorisé aux dépens de l'économique et du politique; la «pratique messianique» de Jésus va se trouver, de ce fait, idéologisée; c'est-à-dire qu'elle va être prise dans le discours théocentrique, ce que l'on appelle la «théologie»¹⁷.

Pour Clévenot, Marc ne représente donc qu'un moment de ce processus de théologisation, qui aboutira à constituer le «christianisme» comme pratique à dominante idéologique. La cause de cette théologisation est l'échec du projet de Jésus. la transformation progressive, par la théologie, du meurtre de Jésus en mort prédestinée, sacrificielle au sens du système de pureté, sang versé «pour la rémission des péchés» (Mt 26,28) en est l'un des indices les plus nets. Le récit de la pratique de Jésus devient «évangile», «parole de Dieu», «écriture sainte».

^{15.} Ibid., pp. 87-88.

^{16.} Ibid., p. 115.

^{17.} Ibid., p. 139.

Clévenot et Belo, encore plus que C. Myers, vont appliquer radicalement les théories marxistes à l'évangile de Marc (faire lire Marc par Marx!). La théologie n'est qu'un échappatoire à la faillite économique et politique de Jésus; Marc étant seulement une étape à cette théologisation (qui se poursuivra avec les autres synoptiques, avec Paul et avec Jean).

III. Réactions

A. Le marxisme

Si les approches marxistes peuvent susciter un intérêt et déboucher sur une pratique sociale qui rejoint un courant théologique contemporain, elles peuvent aussi négliger ou rejeter tout aspect surnaturel et révélé des Évangiles. D'ailleurs, dans L'Idéologie allemande, K. Marx et F. Engels réagissent contre la domination de la religion et les représentations religieuses dans toutes les sphères de la société allemande 18.

À l'inverse, les auteurs auront cette conception que la production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes:

elle est le langage de la vie réelle. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées. La morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience¹⁹.

La classe sociale qui a la puissance matérielle est celle qui impose également la puissance spirituelle. La pensée des autres classes est donc soumise à celle de la classe dominante: «Les pensées dominantes ne sont pas autres choses que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui

^{18.} K. Marx, F. Engels, L'Idéologie allemande, Paris, Éditions sociales, 1982.

^{19.} Ibid., pp. 77-78.

font d'une classe la classe dominante; autrement dit, ce sont les idées de sa domination»²⁰.

L'idéologie allemande présente très bien le concept matérialiste et la compréhension marxiste de la religion ou de toute autres formes d'idéologie, qui sont considérées par les auteurs comme étant uniquement des produits sociaux. La question se pose alors quant à l'impossibilité d'une lecture croyante marxiste de l'Évangile. À moins d'adoucir Marx ou d'en rejeter des parties, il me semble difficile d'aller au bout d'une telle conception dans une approche d'exégèse biblique et d'y conserver un sentiment religieux ou théologique. L'aspect théologique doit donc récupérer ses lettres de noblesse tout en tenant compte de l'origine sociale de l'évangile de Marc. Il y a un travail de récupération à faire, mais aussi d'ajustement par rapport à la théologie dominante. Belo en était déjà conscient comme le témoigne cette note que Clévenot lui emprunte:

comment le théologique récupérera dans la «voix» mythologique l'idée (au sens grec) d'une «vérité révélée» venue du ciel, sur laquelle toute l'orthodoxie dogmatique se développera. Comment le «Credo» dit «apostolique» s'est formé comme un récit mythologisé. Comment le théologique se posera comme théo-logie, discours sur Dieu, se substituant à la pratique ecclésiale puissante, qui seule est parole, seule peut annoncer Dieu. Comment le mythologique se rapporte à la théologie de l'intériorité des âmes, dont le christocentrisme récent (la foi aurait comme objet la personne du Christ) est le dernier avatar. [...] Bref, comment, quelles transformations ont été décisives pour qu'une autre religion théocentrique ait pu, plus ou moins impunément, se réclamer de la «bonne annonce de Jésus le Messie», allant parfois jusqu'au meurtre même des hérétiques²¹.

B. Différentes réactions des exégètes

Dans les études de synthèse sur les approches sociologiques de la Bible, quelques exégètes ont souligné le risque de réduire trop facilement le christianisme primitif à sa dimension socio-politique. T.F. Best déclare qu'il n'y aurait pas de christianisme primitif sans la révélation de Dieu lui-même en Jésus-Christ. Ce facteur doit recevoir une pleine considération dans l'auto-compréhension et les structures sociales du christianisme primitif. La dimension de foi ne doit pas être écartée²².

^{20.} Ibid., p. 111.

^{21.} M. Clévenot, op. cit., p. 167, n. 111.

^{22.} T. F. Best, "The Sociological Study of the New Testament: Promise and Peril of a New Discipline", SJT 36, (1984), p. 192.

- E. Yamauchi présente, pour sa part, en conclusion d'un article intitulé «Sociology, Scripture and the Supernatural», trois idées centrales:
 - L'analyse sociologique peut révéler certains fonctionnements généraux, mais peut également éliminer ce qui est unique ou surnaturel.
 - 2. Les récents développements en sociologie de la religion présentent une plus grande reconnaissance de la dimension surnaturelle/spirituelle de la religion.
 - 3. Une attention aux données sociologiques, considérée comme telle, peut être très utile à l'exégète²³.

Par contre, nous ne devons pas retourner à une position uniquement théologique, qui ne tiendrait pas compte des facteurs sociaux. Là-dessus, H. C. Kee se fait très juste, car pour lui, on ne pose pas les bonnes questions. On étudie la théologie de Marc comme si cette dernière s'était formée dans un séminaire théologique d'aujourd'hui. Les facteurs cruciaux tels que la sorte de communauté à laquelle Marc était identifié et les forces culturelles et sociales qui ont contribué à son émergence sont laissés pour compte. Les paradigmes théologiques ne peuvent être utilisés de façon indépendante dans l'étude de Marc. Ils doivent être constamment mis en relation avec les paradigmes littéraires et sociaux. C'est en mettant ces trois aspects en dialogue que l'on pourra déterminer l'horizon de Marc et interpréter l'évangile²⁴.

Conclusion

L'arrivée de l'histoire de la rédaction et de la critique littéraire a grandement contribué à l'avancement des études d'exégèse biblique. L'évangile de Marc, particulièrement, est redevenu une narration et Marc un auteur. Mais depuis, un autre genre d'approches a vu le jour. Il s'agit de l'apport et de l'utilisation des sciences humaines telles la sociologie, l'anthropologie et la politique, dans l'interprétation des textes bibliques. Ces approches dites sociologiques permettent-elles à l'exégèse biblique d'avancer davantage? Elles considèrent elles aussi l'évangile de Marc comme étant une narration et Marc comme un auteur, mais l'aspect théologique du texte est aboli et Marc le

E. Yamauchi, «Sociology, Scripture and the Supernatural», JETS 27 (1984), p. 192.

H. C. Kee, Community of the New Age, Studies in Mark's Gospel, Macon, Ga., Mercer University Press, ROSE, 1983, p. 11.

théologien devient Marc le légitimateur engagé socialement et politiquement dans son monde et dans sa communauté.

Si nous considérons les positions de Clévenot (Belo) et Myers en relation avec celle de Guelich, nous nous rendons vite compte des orientations fondamentales différentes. Mais est-ce absolument contradictoire? Ne pourrait-on pas, au niveau méthodologique, rendre compte à la fois de la théologie de l'évangile de Marc et de son enracinement social et politique. En d'autres termes peut-on répondre aux trois questions suivantes: 1. Qu'est-ce qui, au niveau social et politique, a conduit Marc à dire sa théologie de cette façon particulière? 2. En quoi la théologie prime-t-elle sur l'aspect social dans l'évangile de Marc? 3. Est-il possible de déterminer une compréhension adéquate de l'Évangile tenant compte à la fois de l'aspect théologique et des apports sociaux qui poussent les communautés primitives à comprendre et à vivre leur foi dans leur monde, et nous invitent, nous aussi, à avoir une théologie qui, sans perdre de vue l'événement fondateur, s'applique, à partir de ce dernier, à déterminer une praxis sociale significative pour aujourd'hui?

Pour ce faire il faudrait vraisemblablement privilégier une approche wébérienne au lieu d'une approche marxiste. Max Weber démontre en effet comment l'aspect théologique ou idéologique peut primer sur la dimension sociale allant jusqu'à l'influencer et la modifier. R. Aron décrit la sociologie wébérienne comme un effort pour comprendre et expliquer les valeurs auxquelles les hommes ont adhéré et les œuvres qu'ils ont édifiées. Weber met l'accent sur le concept de signification vécue ou de sens subjectif. Son ambition est de comprendre comment les hommes ont pu vivre dans des sociétés diverses, en fonction de croyances différentes, comment selon les siècles, ils se sont consacrés à une activité ou à une autre, mettant leurs espoirs tantôt dans l'autre monde, tantôt dans celui-ci, obsédés tantôt par leur salut et tantôt par la croissance économique:

Le pacifisme du chrétien ne devient intelligible, c'est-à-dire ne prend son vrai sens, que par référence à l'idée qu'il se fait de la vie et aux valeurs suprêmes auxquelles il adhère. Toute attitude exige, pour être comprise, la saisie de la conception globale de l'existence qui anime et que vit l'acteur. Tel est le point de départ des études wébériennes de sociologie de la religion. Elles sont commandées par la question suivante: dans quelle mesure les conceptions religieuses ont-elles influé sur le comportement économique des diverses sociétés? [...] Il a voulu démontrer que les conduites des hommes dans les diverses sociétés ne sont intelligibles que dans le cadre de la conception générale que ces hommes se sont faite de l'existence. [...] D'autre

part, Max Weber a voulu prouver que les conceptions religieuses sont effectivement un déterminant des conduites économiques et, par conséquent, une des causes des transformations économiques des sociétés. Sur ces deux points, l'étude la plus éclairante est celle que Max Weber a consacrée aux rapports de l'esprit du capitalisme et de l'éthique protestante²⁵.

Dans un article concernant l'histoire sociale du christianisme primitif²⁶, G. Theissen souligne à juste titre la diversité et la complémentarité des théories sociales. La première théorie appliquée au christianisme primitif tire son inspiration de la sociologie de la connaissance et de Max Weber. Les résultats de l'analyse permettent à l'auteur d'affirmer que

la religion est une réponse à l'irruption du sacré qui donne des impulsions en vue de fonder des communautés d'interprétation et d'action. Dans le christianisme primitif, lui aussi, il faut voir d'abord une communauté qui, par sa sensibilité, sa pensée et son action, tente de répondre à une expérience bouleversante du sacré²⁷.

Cette approche tient compte de l'irruption du sacré, sans vouloir (ou pouvoir) en expliquer sociologiquement l'origine. Pour être plus précis, il y a un mouvement dans les deux sens: «les actualisations qui visent la communauté et se limitent à elle montrent que si l'interprétation collective du monde a influencé le comportement des chrétiens, cette interprétation a été marquée à son tour par l'existence des communautés»²⁸. L'exploration de la piste ouverte par Theissen est à poursuivre...

R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1976, pp. 506-530.

G. Theissen, «Vers une théorie de l'histoire sociale du christianisme primitif», ETR 63, (1988), pp. 199-225.

^{27.} Ibid., p. 224.

^{28.} Ibid., p. 208.

L'esclavage: un concept fondamental dans la théologie chrétienne et dans la morale sociale catholique?

Joseph Hofbeck

C'est l'étude des conditions concrètes de liberté dans l'histoire de la théologie morale qui nous a conduit à examiner la rencontre du christianisme avec l'esclavage. Très vite nous nous sommes aperçu que la conceptualisation et la spiritualisation de l'esclavage par la théologie ont joué un rôle important dans l'acceptation de cette institution inhumaine pendant 19 siècles de christianisme. Nous explorons les enjeux théologiques de ce dossier noir dans l'espoir qu'on évite des erreurs semblables dans d'autres domaines, ou du moins qu'on les corrige plus rapidement.

Quiconque se penche sur le sujet épineux de l'esclavage fera des découvertes qui peuvent surprendre ou choquer. Tout d'abord, on est étonné de l'étendue des recherches qui existent déjà sur ce sujet: bibliographies immenses¹, instituts de recherches, colloques, orientations très diverses faisant appel à plusieurs disciplines et aux écoles de pensée les plus variées.

^{1.} Jean Christian Dumont commence son livre Servus. Rome et l'esclavage sous la République, École Française de Rome, 1987, avec la remarque presque décourageante: «Il faudrait sans doute pouvoir mettre bout à bout plusieurs vies humaines pour lire tout ce qui a été écrit sur l'esclavage antique». Pour une première orientation bibliographique, cf. Joseph C. Miller, Slavery. A Worldwide Bibliography, 1900-1982, White Plains, New York, 1985; J. Vogt et N. Brockmeyer, Bibliographie zur antiken Sklaverei, Bochum, 1971. Nous remercions tout particulièrement la faculté de théologie de l'université Laval de nous avoir donné accès à sa Base d'information bibliographique en patristique.

En deuxième lieu, on est également surpris par l'ampleur du phénomène de l'esclavage et par sa persistance jusqu'aux temps modernes. On rencontre l'esclavage dans toutes les civilisations, à toutes les époques, et sous toutes les formes: de l'esclavage domestique, ou l'esclavage de hauts fonctionnaires dans l'administration publique, jusqu'à la pire espèce d'esclavage dans les mines et les grands domaines agricoles où les êtres humains étaient traités comme des bêtes de somme.

Certes, on rencontre partout et à toutes les époques des gens qui ont traité les esclaves avec bienveillance et qui ont beaucoup fait pour améliorer leur sort dans la société. Mais il faut attendre le 19^e siècle pour que l'institution de l'esclavage soit enfin abolie légalement: en 1823 au Chili, en 1837 en Espagne, en 1844 dans la République Dominicaine, en 1851 en Équateur, en 1853 en Argentine, en 1854 au Vénézuela, en 1865 aux États-Unis, et en 1888 au Brésil².

I. Le grand changement sous Léon XIII

Dans notre travail théologique, la surprise la plus grande fut de constater que l'Église catholique, avec la complicité d'un grand nombre de ses théologiens, a attendu encore plus longtemps que les autorités civiles pour proscrire officiellement l'institution de l'esclavage. Cette compromission constitue une de ces constantes dans l'histoire de nos Églises qu'on n'a pas le droit de balayer sous le tapis. Encore en 1866 (un an après l'abolition de l'esclavage légal aux États-Unis), le Saint-Office a répondu à une question du Vicaire apostolique de l'Éthiopie de la façon suivante:

«... l'esclavage en lui-même, considéré en soi, dans sa nature essentielle, n'est pas du tout contraire à la loi naturelle ni à la loi divine, et il peut y avoir bien des titres qui justifient la possession d'esclaves... Quant à la sorte de propriété qu'un maître a sur son esclave, il faut la comprendre comme rien d'autre que le droit perpétuel du maître de disposer du travail de l'esclave pour son bénéfice... Il n'est pas contraire à la loi naturelle ni à la loi divine que l'esclave soit vendu, acheté, échangé ou donné en cadeau, pourvu que les conditions [de ces transactions]... soient respectées.»³

Ces données sont reprises de John Francis Maxwell, Slavery, and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery, Chichester et Londres, 1975, p. 115. Nous nous inspirons largement de cet ouvrage.

Cf. Instruction du 20 juin 1866 dans Collectanea S. C. de Propaganda Fide, 1907, Rome, I, n. 230, 76-7, citée par Maxwell, p. 78.

Parmi ces conditions, les plus importantes sont (1) que l'acheteur examine soigneusement si l'esclave mis en vente a été privé de la liberté justement ou injustement (donc on admet qu'il y a des cas où ce n'est pas injuste de réduire quelqu'un en esclavage); (2) que, dans ce transfert, le vendeur ne fasse rien qui pourrait mettre en danger la vie ou la vertu ou la foi catholique de l'esclave (condition qui n'a qu'une valeur théorique).

C'est donc pour ainsi dire à la fumée des cierges, que le Pape Léon XIII avec son encyclique Rerum Novarum (1891) dont nous célébrons le centenaire, abandonne officiellement la doctrine commune (largement pro-esclavagiste) de l'Église catholique.

Dans cette encyclique de 1891, le pape dit que le travail est «... personnel; la force active, inhérente à une personne, ne peut pas devenir la propriété de quelqu'un d'autre que de la personne qui l'exerce; elle lui est donnée par nature en premier lieu pour son propre bénéfice... Une personne peut avoir des supérieurs qui la dirigent, mais elle ne peut pas avoir des maîtres qui la possèdent, car elle est inaliénable; et ce qui est inaliénable n'est pas à vendre...

La loi romaine a fait de l'esclave la propriété de son maître... La loi naturelle et, avec une plus grande clarté encore, la loi chrétienne, ne permettent pas cette vision du travailleur comme esclave... mais seulement comme un homme libre.»

Voilà des paroles qu'aucun Pape n'a prononcées auparavant, une prise de position bien contraire à l'enseignement commun de l'Église. On est loin de la fameuse réponse que le Saint-Office a donnée vingt-cinq ans auparavant. Mais ne nous trompons pas sur l'impact de ce nouvel enseignement officiel. L'expérience de cent ans de doctrine sociale nous apprend qu'il ne suffit pas qu'un pape parle pour que toute l'Église le suive. Dans la question de l'esclavage, ce fut encore pire. John Francis Maxwell a répertorié au moins sept ouvrages de théologiens moralistes catholiques qui, en dépit du nouvel enseignement officiel, ont continué d'enseigner jusqu'au milieu de notre siècle que l'esclavage n'était pas un mal intrinsèque⁴.

Maxwell, op. cit., p. 123. Voici la liste de ces théologiens moralistes: A. Lehmkuhl S. J.: Theol. Mor. I, n. 760, Fribourg, 1893; D. M. Prümmer O. P.: Man. Theol. Mor. II, n. 168, Paris, 1946; Aertnys-Damen C.SS.R.: Theol. Mor. I, n. 652, 1950; Génicot-Salsmans-Gortebecke S. J.: Instit. Theol. Mor. I, n. 467, Bruges, 1951; T. A. Jorio S. J.: Theol. Mor. II, n. 539, Naples, 1954; M. Zalba S. J.: Theol. Mor. Compend. I, nn. 1710-1711, Madrid, 1958.

Il n'était donc pas superflu que le concile Vatican II revienne à la charge et range définitivement l'esclavage dans la catégorie de ce qui est intrinsèquement mauvais⁵.

II. Deux histoires de la rencontre entre l'Église catholique et l'esclavage

Depuis le grand changement officiel qui s'est produit sous le règne de Léon XIII, l'histoire de la rencontre entre l'Église catholique et l'esclavage a été racontée de deux façons: l'une est une histoire de récupération de la part de l'Église catholique; l'autre est ce qu'on pourrait appeler une contre-histoire.

A. Une histoire de récupération

La première des deux est la plus connue aujourd'hui. C'est la version officielle qui non seulement veut disculper l'Église de toute faute, mais essaie même de récupérer les mérites de l'abolition de l'esclavage, technique qu'on a utilisée après le Concile Vatican II pour se déclarer champion des droits humains. Déjà quelques années avant la publication de l'encyclique Rerum Novarum, Léon XIII a consacré cette façon de raconter l'histoire dans deux célèbres lettres: «In pluribus» de 1888, adressée aux évêques du Brésil, et «Catholicæ Ecclesiæ» du 20 novembre 1890, adressée aux évêques du monde entier⁶.

Quant au contenu, cette histoire de récupération expose les belles propositions anti-esclavagistes de saint Paul: Gal. 3,26-28; Col. 3,11; I Cor. 12,13 (nous sommes tous égaux dans le Christ, il n'y a plus de différence entre maître et esclave). Elle raconte que, depuis le début, le christianisme n'avait rien de plus pressé que de s'occuper des esclaves, de les libérer, de défendre leur cause, de favoriser leur

^{5.} Cf. Gaudium et Spes, n. 27: «... tout ce qui offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable: toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes.» (Traduction des éditions du Centurion).

^{6.} D'autres apologètes du 19e siècle avaient déjà préparé le terrain. Cf. Biot, De l'abolition de l'esclavage en Occident, Paris, 1840; Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, 1879; Yanoski, De l'abolition de l'esclavage en Occident, 1842. (Œuvres citées par Marcel Fournier dans l'article mentionné ci-après, pages 2-3, qui conteste en particulier les affirmations de Yanoski qui «revendiquait pour l'Église seule l'honneur d'avoir fait transformer l'esclavage en servage et d'avoir dirigé le mouvement des affranchissements».)

mariage etc. Si, dans le passé, des injustices et des atrocités ont été commises envers les esclaves (chrétiens ou autres), cela va sur le compte des païens (surtout musulmans), des pouvoirs laïcs et des commerçants rapaces et peu scrupuleux. L'Église elle-même, dans sa hiérarchie et dans sa théologie, restait toujours pure.

Dans sa deuxième lettre du 20 novembre 1890, Léon XIII résume cette histoire de cette façon:

«... Depuis les origines, l'Église catholique, qui embrasse tous les humains avec un amour maternel, n'avait presque rien de plus vénérable à faire que de soulager et d'abolir l'esclavage qui opprimait tant de personnes... Elle a défendu les causes négligées des esclaves et s'est érigée en défenseur de la liberté, bien qu'elle ait fait sa campagne seulement graduellement et avec prudence dans la mesure où le temps et les circonstances le permettaient... L'effort de l'Église pour libérer les esclaves n'a jamais faibli; en effet, plus l'esclavage fleurissait de temps en temps, plus ardemment l'Église a réagi. Les documents historiques les plus clairs en témoignent... et bien de nos prédécesseurs, incluant Grégoire le Grand et ... [suit un grand nombre d'autres papes]... ont fait tous les efforts pour que l'institution de l'esclavage soit abolie partout où elle existe et que ses racines ne reprennent plus là où elle a été détruite.»

Voilà ce qui fut dit par le pape, et ce qui a été répété par tout historien bien pensant depuis un siècle, mais qui est historiquement incomplet!

La méthode qu'utilise cette histoire de récupération est fortement sélective. La plupart du temps, ce qui est dit est vrai, mais ce n'est pas toute l'histoire. Maxwell montre que les douze papes mentionnés par Léon XIII dans sa deuxième lettre n'ont condamné que les méthodes injustes de réduction en esclavage ou les titres injustes de possession. Cinq des papes mentionnés sont auteurs d'autres documents publics qui effectivement autorisaient l'esclavage en tant qu'institution sociale, comme pénalité pour des crimes contre les lois ecclésiastiques, ou comme conséquence d'une guerre.

B. Une contre-histoire corrective

Comme il fallait s'y attendre, une telle façon de raconter l'histoire a suscité des réactions vives de la part d'autres historiens qui n'ont pas la même perception des choses. Ils cherchaient à rétablir l'équilibre en allant dans l'autre direction et en racontant une contre-histoire de la rencontre entre l'Église (catholique) et l'esclavage.

^{7.} Texte repris de Maxwell, p. 117.

Il n'est donc pas étonnant que, autour de 1900⁸, on trouve un bon nombre d'écrits dans lesquels des auteurs contestent l'appropriation indue de l'abolition de l'esclavage par l'église catholique⁹.

Cette contre-histoire aussi remonte jusqu'aux débuts du christianisme. Mais cette fois-ci on souligne toutes ces autres propositions de saint Paul qui insistent sur la soumission de l'esclave et le maintien de cette institution: Col. 3,22-4,1; Eph. 6,5-9; I Tim. 6,1-2; Tit. 2,9-10; surtout I Cor. 7,21. On montre que l'Église a été impliquée de toutes les façons, à toutes les époques, à tous les niveaux dans toutes les formes d'esclavage. On apporte des documents pour démontrer à quel point les papes, les conciles, les canonistes, les théologiens et surtout les moralistes sont responsables de l'attitude pro-esclavagiste de l'église. Cette contre-histoire nous apprend¹⁰

- que pratiquement tous les Pères de l'Église ont endossé l'institution de l'esclavage, même à des moments où ils auraient eu la possibilité de changer la situation;
- que l'Église acceptait pleinement les incursions dans les ports musulmans où les chrétiens avaient la permission de capturer indistinctement hommes, femmes et enfants pour en faire des esclaves;
- que les papes ont donné la permission aux rois du Portugal de réduire en esclavage les soi-disant «Sarrasins» de la côte Ouest de l'Afrique¹¹;

^{8.} En fait, comme Léon XIII a été précédé par les apologètes du 19e siècle, la critique aussi a ses précurseurs. Cf. par exemple Marcel Fournier, «Les affranchissements du Ve au XIIIe siècle. Influence de l'Église, de la royauté et des particuliers sur la condition des affranchis du Ve au XIIIe siècle» dans Revue historique, 21 (1883), pp. 1-58. L'auteur met en doute le rôle de l'Église dans l'affranchissement et dans l'amélioration de la condition des affranchis du Ve au XIIIe siècle.

^{9.} Cf. Arthur Cushman McGiffert, «The Influence of Christianity upon the Roman Empire» dans *Harvard Theological Review*, 2,1 (January 1909), pp. 28-49. La plupart de ces auteurs s'inspirent directement ou indirectement de F. Oberbeck, «Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reich» in *Studien der alten Kirche*, Schloss-Chemnitz, 1875, pp. 158-230.

^{10.} Cf. Maxwell, op. cit, passim.

^{11.} En 1452, le pape Nicolas V a donné au roi du Portugal une telle permission: «... en vertu de notre autorité apostolique, nous donnons [au roi du Portugal et à ses successeurs, pour toujours] la pleine et libre permission d'envahir, de chercher, de capturer et de soumettre les Sarrasins et païens et tout autre incroyant ou ennemi du Christ quels qu'ils soient, de même que leurs royaumes... principautés et autres propriétés... et de réduire leurs habitants à l'esclavage» (Lettre Dum Diversas, 16 juin 1452, citée par Maxwell, op. cit., p. 53).

- que les papes eux-mêmes étaient impliqués dans le commerce d'esclaves musulmans pour les galères pontificales;
- que des conciles locaux ont imposé l'esclavage comme pénalité ecclésiastique¹²;

III. Les occasions manquées

Histoire ou contre-histoire, le fait est que jusqu'à la fin du 19e siècle, la position officielle de l'Église ne s'opposait pas à l'esclavage en tant qu'institution. Et pourtant, durant les 19 premiers siècles de son existence, les occasions n'ont pas manqué pour le christianisme d'amorcer un changement radical en vue de l'abolition définitive de cette institution inhumaine. Voici quelques-unes des occasions manquées:

- 1. Dans les petites communautés chrétiennes du début¹³: On dit souvent que, dans les deux premiers siècles, l'Église naissante ne pouvait pas bouleverser l'ordre économique de l'empire romain. Une action anti-esclavagiste de la part de l'église aurait entraîné encore plus de persécutions. Mais qu'est-ce qui aurait empêché que, à l'intérieur des familles chrétiennes, on ait réellement aboli l'esclavage en tant que tel, au lieu de se contenter simplement de le spiritualiser? Les communautés chrétiennes auraient pu être des points d'exclamation vivants contre l'esclavage.
- 2. Au grand tournant constantinien: Lorsque, au 4° siècle, le christianisme est devenu la religion officielle de l'Empire, les évêques chrétiens auraient pu mettre plus de pression sur l'empereur non seulement pour améliorer le sort des esclaves (ce qu'ils ont fait pour une large part), mais même pour abolir cette institution et la rendre illégale.

^{12.} L'esclavage a été proposé comme pénalité ecclésiastique durant 900 ans (de 633 à 1535): en 633, par exemple, le 4º concile de Tolède (présidé par Isidore de Séville) a décrété que si des clercs étaient illégitimement mariés ou s'ils avaient des relations prohibées avec les femmes étrangères ou avec leurs propres esclaves-femmes, ces femmes leur seraient enlevées par l'évêque et vendues comme esclaves. En 655, le 9º concile de Tolède devait sévir encore plus fort: dans le cas d'une offense au célibat, les enfants qui en résultent, resteraient des esclaves de l'Église pour toujours. Ce décret a été incorporé plus tard dans les canons de l'Église. En 1179, au 3º concile du Latran, on a décrété que l'esclavage serait imposé à quiconque donnerait assistance aux Sarrasins. Pour des détails voir Maxwell, p. 37.

^{13.} Cf. le livre très éclairant de Franz Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982.

- 3. Vers la fin de l'Empire: À ce moment, le nombre d'esclaves a fortement diminué pour différentes raisons: tarissement des sources d'approvisionnement en esclaves à bon marché, à cause de la fin des guerres de conquête; contrôle de la piraterie maritime; changement de mode de production dans l'agriculture avec le système des colons, économiquement plus rentable. Mais, contrairement à toute attente, l'enseignement des Pères de l'église, particulièrement de ceux du 4° et 5° siècles, a renforcé et figé définitivement l'acceptation doctrinale de l'esclavage.
- 4. Après la chute de l'Empire: L'invasion des «barbares», leurs conquêtes, la destruction et la reconstruction de l'Empire, du 6° au 12° siècle, provoquaient un brassage des cultures et des coutumes. À cette occasion, l'église n'aurait-elle pas pu davantage mettre de côté les aspects inhumains de la loi romaine, et emprunter à l'envahisseur d'autres rapports sociaux plus en harmonie avec le principe de la charité chrétienne?
- 5. Au début du 13^e siècle: Les conditions économiques ont été alors très différentes de celles du temps des apôtres. L'approche rationnelle et critique qu'on a développée dans les universités aurait pu être utilisée pour expurger le fond païen de la loi romaine. Au lieu de cela, le Saint Empire Romain a maintenu l'ancienne loi romaine, et la légitimité morale de l'esclavage fut acceptée, souvent d'une façon non critique, non seulement par les instances civiles, mais aussi par les canonistes ecclésiastiques.
- 6. Dans les temps modernes: Au plus tard vers la Révolution française, les évêques et les théologiens auraient pu repenser leur acceptation générale de l'esclavage. Sur ce plan au moins, ils auraient pu faire front commun avec les humanistes (comme les Quakers qui, eux, se sont résolument engagés dans une lutte anti-esclavagiste).

IV. Les mécanismes de fixation

Devant la complexité du phénomène, il serait téméraire de vouloir indiquer tous les facteurs qui ont contribué à ce que l'Église garde si longtemps une doctrine officielle pro-esclavagiste¹⁴. Notre propos est plus modeste: nous cherchons seulement à comprendre quelques mécanismes de pensée qui ont figé la doctrine et qui ont retardé et

Maxwell, pp. 13-18, indique sept raisons qui expliquent pourquoi l'enseignement de l'Église catholique en matière d'esclavage n'a pas été corrigé avant 1965.

empêché des changements de fond pendant des siècles. Nous croyons que la pensée officielle, en particulier les conceptualisations des théologiens de différentes époques, ont une certaine part de responsabilité; ce sont eux qui ont mis sur pied des systèmes de pensée qui ont permis à d'autres de perpétuer et d'exploiter, en bonne conscience, une institution atroce et inhumaine. Nous signalons trois de ces mécanismes idéologiques, particulièrement efficaces: A. Une spiritualisation progressive de l'esclavage (fixée définitivement dans les grandes synthèses patristiques des 4° et 5° siècles); B. Une théologie morale biaisée, culminant dans la casuistique espagnole; C. Une ecclésiologie déviée de son sens premier et figée dans un souci de continuité de la doctrine établie.

A. La spiritualisation de l'esclavage

Dans l'histoire de la morale chrétienne, ce processus de légitimation par la spiritualisation est connu dans bien d'autres domaines. Par exemple, face aux exigences de l'Évangile et aux pratiques de pauvreté des premiers chrétiens, les riches bourgeois du deuxième siècle ont eu recours à ce mécanisme. En se convertissant au christianisme, ils pouvaient garder toutes leurs richesses grâce au sens spirituel avec lequel ils ont réinterprété les exigences de l'Écriture: la pauvreté se comprenait alors non plus dans un sens littéral, mais dans un sens spirituel comme un détachement intérieur tel que prôné aussi par les stoïciens. On y ajoutait une recommandation morale secondaire en disant qu'il est possible de rester riche, si la richesse est utilisée avec modération et si l'on en fait profiter les moins nantis par des œuvres de charité. Voilà une merveilleuse solution de compromis qui, une fois acceptée comme doctrine officielle, a pu endormir la conscience chrétienne jusqu'à nos jours, par exemple, face aux inégalités structurelles et à un ordre mondial injuste.

Dans le cas de l'esclavage: ce processus de spiritualisation a déjà commencé dans la période apostolique, le plus explicitement chez saint Paul. Pour lui, l'esclave est spirituellement libre en tant qu'esclave du Christ; et le chrétien libre, lui, est spirituellement esclave puisqu'il est soumis à l'unique maître, le Christ. Dans un souci apologétique bien compréhensible, des exégètes nous disent que, dans l'oikos de la primitive communauté chrétienne, ce mécanisme de spiritualisation, c'est-à-dire cette soumission spirituelle sous un même maître suprême, tout en préservant l'esclavage réel, était au profit de l'esclave. Mais ce motif spirituel a changé de signification lorsque l'oikos s'est développé en une grande église.

À partir de ce moment, la spiritualité de soumission servait plutôt les intérêts de cette nouvelle institution ecclésiale¹⁵. Progressivement, cette spiritualisation a dévié de son intention première. Elle a trouvé sa forme définitive avec les Pères de l'Église des 4° et 5° siècles et pouvait alors servir d'autres buts que l'intérêt de l'esclave lui-même.

Examinant le cas typique de Jean Chrysostome (345-407), nous avons identifié sept mécanismes de cette spiritualisation chez les Pères de l'Église¹⁶:

Premièrement, on prend comme point de référence la forme d'esclavage la plus faible: celui de l'esclave domestique; c'est d'ailleurs sous cette forme que le christianisme a rencontré l'esclavage dans ses débuts. En réduisant la gravité de la situation des esclaves antiques à ce niveau, les auteurs patristiques ont réussi à rendre plus acceptable cette expérience négative pour ensuite l'utiliser comme métaphore dans leur langage religieux. Dans sa rhétorique célèbre, Jean Chrysostome va même jusqu'à affirmer que l'esclave tire un plus grand bénéfice de cette relation que le maître qui doit tant se soucier de nourrir l'esclave et de lui procurer le nécessaire pour la vie.

Deuxièmement, on projette la dure réalité de l'esclavage dans une double image-miroir qu'on surévalue ensuite comme l'esclavage (négatif) à la passion et au péché ou comme l'esclavage spirituel (positif) par la soumission au seul maître, le Christ. L'esclavage vécu devient alors insignifiant en comparaison de cet esclavage projeté.

Troisièmement, on confond et mélange allègrement les deux réalités: l'esclavage spirituel (positif ou négatif) et l'esclavage physique. Cela permet des illogismes dans lesquels on applique indûment à l'un des deux niveaux, ce qui, en fait, n'est valable que dans l'autre dimension; cela permet aussi d'interpréter toute référence biblique, le moindrement abolitionniste, seulement dans un sens spirituel.

Quatrièmement, on investit l'esclave d'une mission pastorale toute spéciale: d'abord, par rapport à un maître qui n'est pas chrétien, on attend de l'esclave qu'il soit doublement plus obéissant pour impres-

^{15.} Cf. l'ouvrage de Franz Laub déjà cité; aussi: Dale B. Martin, Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity. New Haven et Londres, Yale University Press, 1990. Pour les textes non pauliniens du Nouveau Testament, cf. Kenneth C. Russel, «Slavery as Reality and Metaphor in the Non-Pauline New Testament Books» dans Revue de l'Université d'Ottawa, 42, 3 (juillet-septembre 1972), pp. 439-469. Cf. aussi, C. Spicq, «Le vocabulaire de l'esclavage dans le Nouveau Testament.» Revue biblique, 85,2 (1978), pp. 201-226.

^{16.} Les résultats de cette recherche ont été présentés pour la première fois à la 11^e Conférence internationale des études patristiques, Oxford, 19-24 août 1991, dans une communication intitulée «Ethics and Mysticism of Slavery in Church Fathers» et qui sera publiée dans les Actes de ce colloque.

sionner le maîte mécréant, afin de l'attirer au christianisme ou au moins d'empêcher qu'il n'abuse de la doctrine chrétienne. Par rapport à un maître chrétien, l'esclave a en plus la vocation spirituelle d'être, par sa soumission exemplaire, un signe vivant pour indiquer au maître comment il faudrait se comporter envers Dieu et ses semblables.

Cinquièmement, on projette l'origine et la fin de l'esclavage hors du temps présent: l'origine de l'esclavage étant le péché auquel Dieu, dans sa bienveillance et sagesse, a répondu en admettant l'institution de l'esclavage comme signe visible du péché. Quant à la fin de l'esclavage, il faut l'attendre de la mystérieuse toute-puissance de Dieu, mais seulement à la fin des temps. Une fois, l'origine et la fin mises entre les mains de Dieu, il ne reste plus beaucoup de place pour un changement social ici-bas, sauf quelques soulagements condescendants; toute autre intervention serait une interférence impie dans les prérogatives divines.

Sixièmement, on rapproche *l'expérience* de l'esclavage de celui du martyre. Dans les siècles de persécution, les esclaves martyrs ont été tenus en très haute estime. Mais il y a plus: l'esclavage lui-même fut considéré comme un substitut fonctionnel pour le martyre.

Finalement, on a largement utilisé l'imagerie puissante de l'esclavage pour formuler, exprimer, donner corps à un bon nombre de doctrines et de rituels de la foi chrétienne: pensons par exemple à tout le langage de la rédemption (avec son image de rachat d'esclaves).

Qu'a-t-on obtenu par cette spiritualisation de l'esclavage? Elle a fourni à l'esclave chrétien une mystique de son état qui lui permet de supporter l'insupportable et même de se sanctifier personnellement à travers l'esclavage. Dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, cette mystique esclavagiste était ensuite transposable à toutes les autres formes subséquentes de dépendance, politique, sociale, ou religieuse. On a presque créé un nouveau sacrement, celui d'un symbole visible et efficace d'une soumission totale au Christ à travers la spiritualisation extrême de l'esclavage.

Ce mécanisme de spiritualisation a surtout permis la survie de l'institution de l'esclavage: on l'a rendu spirituellement et intellectuellement acceptable pour des siècles, jusque dans les temps modernes.

Le grand spécialiste de l'esclavage chrétien, Joseph Vogt, a très bien illustré ce mécanisme de transformation spirituelle d'une institution ambiguë ou inacceptable. Dans son article «Ecce ancilla domini¹⁷», il explique que, lorsqu'on utilise dans le langage religieux des

^{17.} Joseph Vogt, «Ecce Ancilla domini. Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes», Vigiliæ Christianæ 23 (1969), pp. 241-263.

termes tels que esclave-maître, pauvre-riche, on change, transforme et ennoblit le sens de la réalité signifiée. «Le simple fait, dit-il, que l'esclave et le pauvre deviennent des métaphores, donne un statut spécial à la réalité que ces termes expriment. Quand un esclave devient l'image d'une personne soumise à Dieu, l'esclavage luimême est doté d'une nouvelle vie pour ceux et celles qui utilisent cette image.» (p. 247)

D'autres exemples éclairent encore plus ce mécanisme: «Lorsque le roi est appelé "berger des nations", dit Vogt, la dignité royale est reflétée dans le concept du berger dont l'attitude pastorale a occasionné la comparaison. Si l'on glorifie la vertu comme une "arme de Dieu", les armes elles-mêmes reçoivent une plus grande estime qu'elles n'auraient normalement.»

Vogt insiste aussi sur la longévité et l'autonomie des images projetées dans le langage religieux¹⁸. Une fois l'expérience négative acceptée comme une métaphore religieuse, l'image projetée continue sa vie et son développement propre. Cette image peut ensuite avoir une rétroaction insoupçonnée sur la réalité originelle, même et surtout si la réalité elle-même a changé entre-temps. C'est le cas lorsque plus tard la mystique de l'esclavage est prônée dans un tout nouveau contexte qui n'est plus celui de l'esclavage domestique de la primitive Église, mais cette forme horrible de l'esclavage des bêtes de somme dans les colonies des Amériques.

La spiritualisation de l'esclavage est un mécanisme de fixation de la doctrine commune pro-esclavagiste qui est typique des débuts du christianisme. Au cours de l'histoire subséquente, des moralistes et des ecclésiologues ont développé encore au moins deux autres mécanismes. Ceux-ci ne sont probablement pas non plus la cause des injustices et des abus commis, mais ils ont largement contribué à maintenir une attitude et une doctrine foncièrement pro-esclavagistes qui ont permis aux propriétaires et aux marchands d'esclaves de perpétuer, en bonne conscience «chrétienne», un système d'exploitation inhumain.

B. Le travail des moralistes

Ce qu'on peut reprocher le plus à ces moralistes, c'est, d'abord, leur façon d'utiliser la loi naturelle et, ensuite, leur oubli de l'expérience concrète.

^{18.} C'est ce que, dans un autre contexte, Karl Popper appelle le «Monde-3».

1. Une loi naturelle biaisée.

Ces moralistes ont adopté la vision foncièrement esclavagiste d'Aristote dès que celle-ci devint disponible. Plus profondément que ne l'a fait le droit romain, ces moralistes ont ainsi enraciné l'esclavage dans la loi naturelle et lui ont donné un caractère immuable qui s'est maintenu chez certains moralistes jusqu'en 1958.

Dans le livre I, chapitre 5 de la Politique, Aristote présente comme naturelle l'institution de l'esclavage non seulement sous sa forme domestique, mais encore et surtout sous la forme la plus inhumaine, c'est-à-dire l'esclavage de bête de somme. Comparant la relation entre le maître et l'esclave à celle entre l'humain et l'animal domestique, ou entre l'âme et le corps, il présente l'argument suivant: il est très naturel et bénéfique pour le corps d'être gouverné par l'âme. Les animaux domestiqués, gouvernés par l'humain, ont une meilleure nature et sont mieux préservés que les animaux sauvages. Nous devons ainsi conclure que tous les humains qui diffèrent entre eux autant que le corps diffère de l'âme sont des esclaves par nature. Il est mieux pour eux d'être gouvernés par un maître. On est maître, non point parce qu'on sait commander, mais parce qu'on a une certaine nature; on est esclave ou homme libre par des distinctions de nature. Certains sont donc libres par nature, tandis que d'autres sont, par nature, des esclaves; et pour ces derniers, la condition d'esclave est bénéfique et juste. Ce n'est qu'à partir du 13e siècle que ce texte a eu toute son influence dans l'Occident chrétien, mais son impact a duré bien plus longtemps.

La loi romaine était moins dure. Elle considérait plutôt que la liberté est naturelle à l'humanité et que l'institution de l'esclavage est d'origine humaine¹⁹. Les penseurs chrétiens n'ont pas retenu cet

^{19.} Voici quatre citations tirées des *Pantectes* qui indiquent clairement que l'institution de l'esclavage n'est pas de droit naturel mais seulement du droit des nations, c'est-à-dire d'origine humaine:

^{1.} D.I.5.4. «L'esclavage est une institution du jus gentium par laquelle un être humain est assujetti à un autre comme une propriété, ce qui est contraire à la nature.» (Florentinus)

^{2.} D.I.1.4. «La Manumission appartient aussi au jus gentium... et a son origine dans celui-ci; car d'après la loi naturelle tout le monde est né libre, si bien que les deux, l'esclavage et la manumission, seraient inconnus; mais après que l'esclavage a pris naissance dans le jus gentium, l'avantage de la manumission s'en est suivi.» (Ulpian)

^{3.} D. XII.6.64. «La liberté est une expression de la loi naturelle, la propriété a été introduite par le jus gentium.» (Tryphonius)

^{4.} Inst. I.2.2: «Le jus gentium est accepté par toute la race humaine; [...] Les guerres ont pris naissance, suivies par la captivité et la mise en esclavage, ce qui est contraire à la loi naturelle; car d'après la loi naturelle, au commencement, tous les humains sont nés libres.» Ces citations sont reprises de Maxwell, p. 27.

aspect du droit romain. Par contre, ils ont adopté les titres légaux qui permettaient la réduction en esclavage, c'est-à-dire

- 1. La captivité: les prisonniers de guerre peuvent être réduits en esclavage par le vainqueur, quel que soit le statut du prisonnier: combattant ou civil, homme ou femme, enfant ou adulte.
- L'esclavage comme condamnation, à la place de la peine capitale.
 Ces esclaves sont communément envoyés dans les mines.
- 3. L'esclavage, lorsqu'on ne peut pas payer ses dettes.
- 4. La vente des enfants comme esclaves, par des parents pauvres.
- 5. La vente d'un adulte par lui-même, dans un esclavage volontaire.
- 6. L'esclavage de naissance, si l'on est né d'une mère esclave.

D'après Maxwell, ces titres d'esclave ont été maintenus au moins jusqu'au 17^e siècle.

Saint Thomas a repris la vision extrême d'Aristote, et l'a mêlée avec l'idée patristique de l'origine de l'esclavage dans le péché, pour aboutir à sa fameuse théorie de la «seconde intention» de la nature²⁰. Selon l'intention «première» de la nature, les humains seraient tous libres par nature; mais, après la chute, selon l'intention «seconde» de la nature, il y a des humains qui sont esclaves par nature (dans l'intention seconde).

Le relation de symbiose entre le maître et l'esclave sont ainsi acceptées comme naturelles et mutuellement bénéfiques, donc justes et immuables jusqu'à la fin des temps. Thomas a également repris les titres d'esclavage contenus dans le droit romain²¹.

Ainsi, plus que saint Paul, plus que les Pères de l'Église, saint Thomas, et à sa suite de nombreux théologiens et moralistes, parvenaient à justifier même la pire espèce d'esclavage.

2. Oubli de l'expérience concrète

En deuxième lieu, les moralistes se sont réfugiés dans une approche éthique sclérosée. Avec leur casuistique désincarnée, sans imagination et sans compassion, ils se sont cramponnés à une théorie complètement coupée du réel, proposant des normes éthiques déduites de principes abstraits et très discutables.

Layman est un exemple d'une dureté de cœur rare, lorsque en 1744, il répond à la question s'il est juste qu'un enfant innocent d'une esclave puisse légitimement devenir esclave. Voici ce qu'il dit: «Puisque l'esclave-mère est retirée du service de son maître pendant

^{20.} Commentarii in IV Sent., Dist. 35, g.1, a.3, ad2.

^{21.} Cf. Maxwell, p. 46 (avec des références).

qu'elle porte l'enfant et qu'elle donne naissance, le maître est adéquatement compensé pour le temps de travail perdu (ou même pour la perte de vie éventuelle de la mère) s'il devient le propriétaire perpétuel de la progéniture²².»

Et pourtant il y a eu des moralistes qui n'étaient pas d'accord avec cette casuistique abstraite. Des chrétiens responsables qui étaient proches de la réalité: c'est-à-dire, les missionnaires (prêtres ou évêques). Ils étaient les témoins directs des souffrances, ils ont senti la contradiction entre la pratique esclavagiste et le message de l'Évangile qu'ils devaient annoncer. Mais on ne les a pas écoutés, on les a fait taire. Les moralistes officiels avaient tellement confiance dans leurs théories qu'ils trouvaient inutile de porter attention aux dures réalités. C'étaient plutôt les faits qu'il fallait rentrer de force dans des moules étroits et souvent inadéquats des théories.

Beaucoup de moralistes ont pêché par omission. Ils se sont tus quand ils auraient dû parler. On cite souvent l'exemple d'Alphonse de Liguori (mort en 1787). Dans sa théologie morale, il passe tout simplement sous silence la question de l'esclavage. Maxwell (p. 101) écrit: «On ne peut pas être certain des raisons de ce silence, mais une explication serait qu'il était en désaccord avec la doctrine commune de l'Église et que la censure l'a empêché d'exprimer son opposition».

C. Une ecclésiologie à revoir

Un troisième mécanisme intellectuel et idéologique qui a favorisé la permanence de l'attitude et de la pratique esclavagiste dans le christianisme, est fourni par l'ecclésiologie; pour notre sujet soulignons seulement deux traits significatifs: la prédominance du pouvoir temporel de l'Église, et un souci paralysant pour l'immuabilité d'une doctrine établie.

S'appuyant sur un grand nombre d'exemples, Maxwell montre que la plupart des interventions des papes dans la question de l'esclavage (les ordonnances, les permissions données aux rois), s'expliquent d'abord par l'intérêt de l'Église pour le pouvoir temporel.

D'autre part, puisque l'Église était une institution éminemment hiérarchisée, les moralistes ne voyaient rien de mal à favoriser la soumission comme vertu suprême; l'esclavage et toutes les autres formes de servitude en étaient des paradigmes par excellence.

Theologiæ Moralis Compendium, 1744, L. III, sect. V., tr. I, c.V, n. 9, cité par Maxwell, pp. 81-82.

Pour être juste, il faut reconnaître que les intérêts institutionnels de l'Église ne précédaient pas toujours les considérations des individus. On trouve beaucoup d'histoires émouvantes qui racontent le travail inlassable de pasteurs et de laïcs qui se sont occupés du bien spirituel et matériel des opprimés. Mais cette aide était trop exclusivement centrée sur l'action individuelle, incluant le rachat, et la sacramentalisation: on s'est préoccupé de libérer des esclaves, de les baptiser, de les confesser sur les galères, de régulariser leurs mariages, ou de fournir de l'aide aux mourants. Mais la théologie sous-jacente n'a pas attaqué le mal à sa racine. On s'est ingénié à inventer une pastorale qui n'aurait pas été nécessaire si l'on avait travaillé plutôt à l'abolition de l'esclavage lui-même et à la promotion de la liberté la plus fondamentale. On faisait de la pastorale auprès des esclaves, quand on aurait dû travailler sur les structures profondes du mal. Fallait-il vraiment attendre le moment où l'Église perd définitivement son pouvoir temporel, à la fin du siècle dernier. pour qu'elle change enfin sa doctrine officielle pro-esclavagiste?

Un tel changement n'était pas facile en raison du deuxième élément ecclésiologique, c'est-à-dire une certaine conception de l'Église comme gardienne des vérités immuables. Depuis ses débuts, l'Église avait un souci authentique de transmettre les vérités de la révélation dans toute son intégrité. Mais avec la conceptualisation et la dogmatisation progressives, la conservation et la transmission des vérités ainsi formulées se sont généralisées et absolutisées de plus en plus. On a abouti finalement à une position extrême qui considère toute déclaration ou décision faite à un certain moment de l'histoire comme immuable et irréformable. Le degré d'immuabilité n'est alors plus mesuré d'après l'importance des vérités révélées ou d'après les réponses face aux exigences historiques, mais d'après l'autorité hiérarchique qui en décide.

La permissivité de la théologie face à l'esclavage est devenue doctrine commune à travers l'interprétation que les Pères de l'Église avaient faite des écrits de saint Paul, à travers les formulations des canons de l'Église, à travers les décisions des papes, à travers l'interprétation sélective de la loi naturelle par saint Thomas et l'utilisation qu'en ont faite les moralistes. Après une telle série de fixations, il était difficile de faire marche arrière. Une fois reconnues et proposées, on croyait que les doctrines ne pouvaient plus être changées, surtout si l'on pouvait en profiter par ailleurs.

L'attachement inconditionnel à l'orthodoxie et à des formules transmises, par ailleurs, a empêché les autorités ecclésiales de voir le côté positif chez ceux qui, en dehors ou en marge de l'Église, ont lutté farouchement pour l'abolition de l'esclavage et pour les libertés fondamentales: Bartolomé de Albornoz (publication significative en 1573), Jean Bodin (1576), Pierre Charron (1601), Yves de Paris (1638), Montesquieu (1748), Rousseau (1762), ou les mouvements abolitionnistes tels que les Quakers²³.

L'Église s'est mise ainsi dans une camisole doctrinale qui l'a paralysée pour des siècles. Avec cette idée fixe d'après laquelle la vérité, perçue et formulée à un certain moment, est immuable et ne peut être révisée à travers les âges, on avait un mécanisme très efficace qui empêchait l'abolition de la doctrine sur l'esclavage et une mise en question des concepts légitimants.

Dans son livre L'abolition de l'esclavage²⁴ (1861), Cochin fustige tout particulièrement les théologiens qui maintiennent un tel mécanisme avec leur prédisposition au respect pour la tradition, leur attachement à la chaîne du passé et leurs preuves tirées des doctrines qui ont été professées avant eux. Cochin admet qu'une telle tendance est valable ou même indispensable quand c'est la foi qui est en jeu; mais c'est une tendance dangereuse quand elle concerne des questions ouvertes qui sont nécessairement susceptibles de changement et de progrès comme la doctrine sur l'esclavage. Il reproche à ces théologiens d'enseigner ce qui a été enseigné hier et avant-hier, mais ce qu'aucun prêtre et aucun laïc ne croit plus aujourd'hui. Ces théologiens professent que l'esclavage n'est pas illégal, si les deux conditions suivantes sont remplies: (1) que l'esclavage résulte d'une guerre légitime ou d'une vente volontaire, (2) que l'on respecte l'âme, le corps, la famille et l'instruction de l'esclave. Et Cochin met au défi n'importe qui de lui montrer, en 1861, un seul esclave, à travers toute la chrétienté, à qui s'appliquent ces deux conditions.

Le théologien d'aujourd'hui qui étudie l'histoire de l'éthique sociale catholique en matière d'esclavage aurait bien tort de se croire supérieur en pointant du doigt les erreurs commises par les autorités ecclésiales ou par ses collègues des siècles passés. On pourrait bien s'imaginer que, dans quelques années, des théologiens du tiersmonde feront une analyse semblable des schèmes de pensée qui sont à l'œuvre dans nos théologies actuelles. Malheur à nous, s'ils doivent constater alors que nous n'avons rien appris du passé. Peut-être fournissons-nous involontairement un support implicite à un système international d'exploitation qui entraîne encore plus de misère et de dégradation humaine que ne l'a fait l'esclavage traditionnel.

^{23.} Maxwell, pp. 88-100.

L'abolition de l'esclavage, Paris, 1861, Tome II, pp. 442-443 (cité dans Maxwell, p. 108).

Évangile et inscription sociale: le cas de François d'Assise

Jean-Marc Charron

Comme le soulignait déjà Spinsanti, «les théologiens professionnels ne se sont pas occupés des saints de façon systématique»¹, reléguant avec quelque condescendance des figures de l'expérience chrétienne dans les rayons de la «bibliothèque rose» de la foi tout juste bonnes à nourrir les dévotions populaires ou, au mieux, à alimenter le travail quelque peu exotique des hagiographes. Le dédain des professionnels de la foi pour ce lieu théologique consacre, à sa façon, la rupture entre la narrativité typique des origines chrétiennes et les spéculations systématiques consacrées par la tradition scolastique. Pourtant, la fréquentation de ces «histoires dangereuses», pour reprendre l'expression de Jean-Baptiste Metz², ne pourrait que bénéficier à une entreprise de l'intelligence de la foi soucieuse d'établir plus clairement les liens entre l'expérience de foi et les contingences de la quotidienneté, dans la mesure où l'hagiographie, tout autant que les sources émanant des figures de sainteté, nous conserve les traces d'identités inscrites dans la texture d'une histoire. C'est dans cette perspective — inspirée d'un questionnement praxéologique — que je me propose de relire l'itinéraire de François d'Assise, essayant de montrer comment sa pratique de la «suite de Jésus», loin de l'exiler des défis de sa génération et de son époque, s'inscrit au cœur même des problématiques qui lui sont contemporaines pour en proposer des

S. Spinsanti, art. «Modèles spirituels», Dictionnaire de la vie spirituelle, Paris, Cerf, 1983, p. 696.

^{2.} Jean-Baptiste Metz, «Petite apologie du récit», Concilium 85 (1973).

voies de solution³. Dans la foulée de la thématique proposée à notre rencontre de cette année, j'espère ainsi montrer que la pratique de François est non seulement incarnée dans les paramètres socio-culturels de son temps mais qu'elle réalise ainsi quelque chose de la Bonne Nouvelle inaugurée en Jésus-Christ.

La dévotion populaire, tout autant qu'une certaine culture écolo-romantique, nous ont habitués à associer la figure de François d'Assise à un mysticisme désincarné, gentil et attendrissant mais peu menaçant pour les divers ordres établis. Représentation idéalisée de la fraternité universelle et non-conflictuelle — pensons à la sempiternelle image du François parlant aux oiseaux — François rassure dans la mesure où il ne dérange pas. Tout au plus peut-on le considérer comme une espèce de poète plus ou moins anarchiste sans prise sur le réel⁴. Avouons que par certains aspects, ce «fou de Dieu», comme il se plaît à se nommer lui-même, prête flanc à ces idéalisations. La dynamique narcissique qui traverse son itinéraire n'est pas sans comporter quelques traits fusionnels, lesquels ont fait les belles heures du «Flower-Power» des années 60, mouvement auquel nous devons le François aux traits quasi androgyne de Zeffirelli.

Une lecture attentive des sources franciscaines nous révèle pourtant autre chose. Ces textes mettent en scène un personnage et un mouvement bien au fait de la dramatique sociale de leur temps à laquelle ils cherchent à apporter une réponse, pour eux-mêmes et pour leurs contemporains, en s'inspirant d'une lecture incarnée de l'Évangile. C'est à cette inscription que je souhaite faire ici écho. Mon attention porte sur trois volets de l'expérience franciscaine naissante: 1. sa pratique socio-économique; 2. son positionnement à l'égard des mouvements hétérodoxes qui foisonnent à cette époque; 3. son rapport au féminin.

1. Rappel de quelques éléments contextuels

Les historiens du Moyen Âge nous ont appris combien les XII^e et XIII^e siècles européens constituent une période fertile en transformations de tous ordres qui viennent bouleverser l'ensemble de la société médiévale. La «renaissance du XII^e siècle», selon l'expression des médiévistes, n'est pas qu'intellectuelle. Elle est d'abord technologi-

^{3.} Les thèmes de la présente communication reprennent sous un mode synthérique les fruits d'une recherche à paraître sous le titre *De Narcisse à Jésus*, la quête de l'identité chez François d'Assise, Paris, Cerf.

^{4.} Hans Kung, Être chrétien, Paris, Seuil, 1978.

que, puis économique, sociale, politique et idéologique. Pensons simplement au développement et à l'expansion de nouvelles techniques agricoles, navales, «industrielles», à l'essor du commerce avec l'Orient et à l'intérieur de l'Europe, à l'usage plus répandu de la monnaie, au développement des villes, à leur organisation en communes, à l'apparition des universités et à l'essor du savoir au contact de la culture musulmane. Ce n'est pas sans raison que Georges Duby peut parler d'un «nouveau printemps du monde» qui s'amorce quelque part au tournant de l'An Mil et dont les XIIe et XIIIe siècles peuvent recueillir les profits. Certains auteurs n'ont pas hésité à parler de révolution pour qualifier la nature des transformations qui s'opèrent alors dans le champ socio-culturel.

Sur ce fond de scène de métamorphoses, la figure du marchand, comme l'a amplement montré Jacques Le Goff, incarne la nouvelle identité issue de ce nouveau contexte socio-culturel. Le plus souvent issu du peuple, ce «self-made-man» rompt avec les traditions féodales et inaugure un nouveau mode d'être, une nouvelle identité fondée sur la liberté, l'égalité au delà des liens du sang, la rationalité, l'esprit d'entreprise et la valorisation de l'individu⁵.

Assise appartient à ce monde en mutation. En 1197, animée par une communauté marchande entreprenante et prospère, elle revendique sa liberté et tente de se constituer en commune fondée sur l'égalité des partenaires. Après d'âpres tensions, elle obtiendra effectivement le statut de commune en 1210⁶. François appartient aussi à ce monde. Marchand, fils de marchand, on le voit besogner dans le commerce de son père — dont, en droit, il doit être l'associé — digne représentant de cette seconde génération de «nouveaux riches» qui sait si bien profiter de la fortune acquise sans connaître les peines qui s'y rattachent. À sa façon, il incarne les aspirations de cette nouvelle classe sociale. On le voit participer à la guerre contre Pérouse dans les efforts d'Assise pour accéder au rang de commune. Il cherchera à s'ennoblir — comme le souhaitent plusieurs marchands de l'époque - en s'engageant, à la suite d'un noble, dans une seconde aventure militaire. Il festoie joyeusement avec les jeunes de sa génération regroupés dans une confrérie comme il en existe tant à cette époque. Comme le souligne Manselli, François apparaît bien enraciné dans la société assisiate et dans la classe sociale qui est la sienne⁷.

^{5.} Jacques Le Goff, Marchands et banquiers du Moyen Âge, Paris, PUF, 1969.

Ugolino Nicolini, «La struttura urbana di Assisi», Assisi al tempo di san Francesco, Atti del V Convegno Internazionale (Assisi 13-16 ottobre 1977), Assisi, S.I.S.F., 1978, pp. 247-270.

^{7.} Raoul Manselli, Saint François d'Assise, Paris, Éditions franciscaines, 1981.

C'est ce mode de vie, ce monde, qu'il rejette radicalement au moment de sa conversion. Les thèmes de la «vaine gloire», du «mépris du monde» si présents dans les textes attribués à François ne sont pas que figures de style empruntées à la spiritualité traditionnelle. Ils consacrent, non pas le refus du monde en général — sa pratique nous convainc du contraire — mais le rejet d'un monde: celui de la société marchande, celui de son père. C'est, à mon avis, le sens de la scène célèbre du dénuement devant l'évêque d'Assise. Devant la ville rassemblée sur la place publique, François remet à son père les vêtements qui l'identifient à une pratique sociale devenue pour lui caduque. «Dorénavant, je veux dire: Notre Père qui est aux cieux, et non plus mon père Pierre Bernardone» (Légende des Trois Compagnons, 20).

Si François quitte le monde d'Assise ce n'est pas pour entreprendre un «no where» existentiel, pour errer sans but. Ce n'est pas non plus pour entrer dans les ordres, se faire moine ou clerc, comme cela aurait bien pu être le cas. Autant François rompt avec la société de son temps, autant il refuse de s'associer au modèle ecclésial dominant. Lorsque François quitte le monde d'Assise c'est pour «marcher à la suite de Jésus», et «être à la suite de Jésus» c'est, assez tôt, adopter une pratique sociale et ecclésiale alternative fondée sur la solidarité avec les plus démunis. Qu'est-ce à dire?

2. La pratique socio-économique

«Et que nul ne soit appelé prieur, mais que tous soient d'une manière générale appelés frères mineurs» (1 Rg 6,3) Cet extrait de la Première Règle illustre le lieu social d'où François et ses premiers compagnons voulaient prendre la parole et pratiquer la «suite de Jésus». Dans une société d'ordre comme l'est la société féodale et dans une société de classe comme l'esquissent les communes naissantes, le choix de cette dénomination implique un positionnement social non-ambiguë. François se solidarise avec les déclassés, les sans-pouvoirs. C'est à Jacques Le Goff que nous devons, encore une fois, d'avoir montré la portée sociale de cette dénomination; les minores, rappelle-t-il, forment le petit peuple par opposition aux maïores que sont les puissants de la nouvelle classe marchande⁸.

Jacques Le Goff, «Le vocabulaire des catégories sociales chez François d'Assise et ses biographes du XIII^e siècle», Ordres et classes, Colloque d'Histoire Sociale (Saint-Cloud 24-25 mai 1967), La Haye-Paris, Mouton, 1974, pp. 93-123.

Le corps parle et le vêtement est un de ses langages. Le choix du vêtement — thème cher à François — confirme, sous un registre symbolique, l'adoption de ce lieu social singulier. Nous lisons, toujours dans la Première Règle: «Que les autres frères qui ont promis l'obéissance aient une tunique avec capuce et une autre sans capuce, si c'est nécessaire, et une ceinture avec des braies. Et que tous les frères soient vêtus de vêtements vils et puissent les rapiécer de sacs et d'autres pièces, avec la bénédiction de Dieu...» (1 Rg 2, 13-14) La seconde version de la Règle ajoute: «Et que ceux qui sont contraints par la nécessité puissent porter des chaussures.» (2 Rg 2, 15), ce qui laisse entendre qu'habituellement, les frères n'en portaient pas. Certains auteurs, à l'instar de Manselli, rangent trop rapidement ce travestisme vestimentaire dans le registre des codes religieux. François adopterait ici le vêtement des divers mouvements de pénitents, nombreux à cette époque, et marquerait, par ce fait, le chiffre de son orientation spirituelle. Sans être fausse, cette interprétation occulte la portée sociale du geste. En fait, François, à la manière des autres mouvements évangéliques - et non seulement celui des pénitents -, opte pour un vêtement qui l'identifie inévitablement aux minores, aux démunis. Lui qui s'y connaît en matière de tissu, choisit une laine rude et non teinte — comme le font les Humiliés de la même époque - pour se confectionner une tunique sans apparât, à la manière des pauvres, et comme eux, il la rapiécera avec les matériaux les plus simples, ceux qui sont disponibles selon les circonstances. Comme le suggère David Flood, ces «vêtements signalaient clairement la distance prise vis-à-vis les riches d'Assise»9.

La Première Règle s'introduit par quatre références évangéliques dont l'une concerne la possession (ou plutôt, la dépossession) des biens: «Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; et viens, suis-moi.» (1 Rg 1,2) C'est ce qu'a fait François et c'est aussi ce que font ses compagnons. Lu ainsi, le frère mineur semble se définir comme celui qui ne possède rien, s'étant préalablement défait de tous ses biens. En fait, la réalité est plus nuancée et révélatrice du nouveau rapport que les frères veulent entretenir à l'égard des possessions matérielles et des institutions qui en délimitent et gèrent les règles.

Outre leurs vêtements, les frères possèdent aussi des outils nécessaires à leur travail. À cet effet, la Règle précise: «Et qu'il leur

^{9.} David Flood, Frère François et le mouvement franciscain, Paris, Éditions franciscaines, 1983, p. 71.

soit permis d'avoir les outils et les instruments utiles à leur métier.» (1 Rg 7,9) Ce passage nous informe premièrement sur le fait que les frères assurent prioritairement leur subsistance par l'exercice d'un travail. Il est donc faux de croire que la mendicité constituait leur principale source de revenu. En fait, François demande qu'on y ait recours uniquement en cas de nécessité: «Et quand ce sera nécessaire, qu'ils aillent à l'aumône comme les autres pauvres.» (1 Rg 7,8) Ce travail, quel qu'il soit, François le conçoit d'abord comme un mode de subsistance: «Et en échange de leur travail, qu'ils puissent recevoir tout ce qui est nécessaire, excepté l'argent.» (1 Rg 7,7).

Au plan idéologique, le travail se définit comme un service dont les modalités ne sont pas précisées mais que balisent deux restrictions convergentes. La première concerne l'exercice de certaines professions spécifiques qui, selon l'expression de la Règle, pourraient engendrer «un scandale ou feraient du tort à leur âme». La seconde se rapporte au refus de l'argent comme salaire.

Que tous les frères, en quelque lieu qu'ils se trouvent chez autrui pour servir ou pour travailler, ne soient ni camériers ni chanceliers, et qu'ils ne soient pas à la tête dans les maisons dans lesquelles ils servent. (1 Rg 7,1)

Flood rappelle, à la suite de Manselli, combien ces deux professions, liées à la finance et au droit, étaient absolument nécessaires à l'administration et au développement des diverses institutions communales. Les administrations publiques, comme la commune d'Assise, devaient faire appel à leurs services dans la gestion des choses courantes. Ces postes de prestige, pour lesquels plusieurs frères devaient posséder les compétences requises, impliquaient inévitablement l'exercice d'un pouvoir qui, à la longue, pouvait exposer les frères à une compromission avec les riches et les puissants en cautionnant éventuellement des gestes plus ou moins éthiques. On peut comprendre l'interdiction faite ici comme une volonté ferme de se démarquer quant aux systèmes économique et juridique mis en place par la commune. Ce faisant, ils marquent leur solidarité avec les gens du peuple qui sont sans pouvoir sur les forces qui contrôlent l'économie et l'organisation politique. La seconde restriction concerne l'argent et relève de la même logique. Le texte de la Règle affirme:

Dès lors, qu'aucun des frères, où qu'il soit, et où qu'il aille, ne prenne en aucune manière, ne reçoive ni ne fasse recevoir de l'argent ou des deniers, ni pour l'achat de vêtements ou de livres, ni comme prix de quelque travail, absolument en aucune circonstance, sinon en cas de nécessité manifeste des frères malades; car nous ne devons pas conférer à l'argent et aux deniers plus grande utilité qu'aux cailloux. (1 Rg 8,3-4)

La radicalité du propos ne laisse place à aucune ambiguïté et les références nombreuses aux questions relatives à l'argent, dans la Règle, manifestent l'importance que François accordait à cette question. L'hagiographie primitive nous en a d'ailleurs conservé des échos aux allures souvent burlesques. À un frère coupable qui avait manipulé une somme d'argent malgré l'interdiction de François, ce dernier ordonne de prendre l'argent entre ses dents pour aller le déposer, toujours dans sa bouche, sur un tas de fumier à l'extérieur du couvent (Vita secunda, 65). François donne ici à l'argent l'odeur qu'à ses yeux il mérite.

François a connu le rôle et le pouvoir de l'argent, non seulement dans sa vie personnelle mais aussi dans le fonctionnement du système économique qui se développe à son époque. Ses prises de position sur le sujet ont assurément une portée morale et visent à dénoncer l'avarice et la cupidité qui s'offrent comme la forme de péché en expansion chez la nouvelle classe des marchands¹⁰. Mais, plus radicalement, elles illustrent une seconde fois, la volonté de François de se dissocier des pratiques monétaires qui s'insinuent dans le nouvel ordre économique.

Au XII^e siècle, souligne David Flood, quand l'expansion commerciale avait besoin de services monétaires et qu'on manquait d'or et d'argent pour produire des pièces, les responsables des systèmes monétaires recouraient à une méthode simple: ils multipliaient la monnaie. D'une pièce, ils en fabriquaient deux du même poids, diluant le métal précieux dans un métal sans valeur. Ils arrivaient à satisfaire aux formes. Mais, comme il fallait s'y attendre, avec le temps, leur méthode était découverte, avec pour conséquence une baisse dans la valeur de leurs pièces. De fait, il en était ainsi. Le marché monétaire était confus au début du XIII^e siècle. Et comme toujours, comme aujourd'hui, quelques-uns profitaient de la fluctuation des monnaies, d'autres en souffraient. Les riches et les forts s'en tiraient bien. Les gens simples et les travailleurs en faisaient les frais¹¹.

Dans un tel contexte, refuser de faire jouer quelque rôle que ce soit à l'argent dans leur vie et leur rapport au monde c'est, pour François et ses compagnons, s'inscrire en marge d'un système d'échange qui exploite et écrase les plus faibles, lui nier toute légitimité

^{10.} Jacques Le Goff, Marchands et banquiers du Moyen Âge, op. cit.

David Flood, op. cit., p. 27; sur la question des monnaies aux XII^e et XIII^e siècles, voir aussi Robert Fossier, Le Moyen Âge, l'éveil de l'Europe 950-1250, tome 2, Paris, Armand Colin, 1982, pp. 305-314.

dans les relations entre les êtres. Ce faisant, ils marquent, encore une fois, leur solidarité avec les marginalisés d'un tel système.

Il en est de même en ce qui concerne le logis. Si les frères possèdent effectivement des lieux où ils peuvent se reposer et prier, ils en usent comme d'un bien qu'ils peuvent disposer sans pourtant en avoir la pleine possession: «Que les frères prennent garde, où qu'ils soient, dans les ermitages ou en d'autres lieux, de s'approprier aucun lieu et de le défendre contre quelqu'un.» (1 Rg 7,13) Tel est le principe, telle fut aussi, du vivant de François, la pratique. C'est ce que nous suggère cet épisode où François et ses premiers compagnons sont évincés d'une cabane par un paysan qui veut y loger son âne (Légende des trois compagnons, 55). L'hagiographie primitive nous révèle aussi combien François tenait à cette disposition de la Règle. À deux reprises, des frères qui avaient pris l'initiative de s'approprier une résidence ou d'en faire construire une ont eu droit à des colères qui nous suggèrent une autre facette, moins connue celle-là, de la personnalité de François. Refuser la propriété d'un logis s'est se démarquer par rapport à l'idéologie marchande mais c'est aussi se situer en marge des pratiques économiques qui caractérisent les grands ordres religieux de l'époque, lesquels se présentent à leurs contemporains comme de riches propriétaires fonciers aussi puissants que les seigneurs et la nouvelle classe des marchands. C'est dans le même sens, me semble-t-il, qu'il faut comprendre cette interdiction de la Règle concernant la possession des animaux:

J'enjoins à tous mes frères, tant clercs que laïcs, qui vont de par le monde ou qui demeurent dans les lieux, de n'avoir aucune bête en aucune manière, ni chez eux, ni chez les autres, ni de toute manière. Et qu'il ne leur soit pas permis d'aller à cheval, à moins d'y être contraints par la maladie ou par une grande nécessité. (1 Rg 15, 1-2)

La logique qui préside à de tels rapports aux biens nous est fournie par François lui-même lorsque interpellé par l'évêque d'Assise sur la rigueur de son style de vie — «Ne rien posséder en ce monde me paraît un mode de vie bien difficile et bien pénible», affirme-t-il — il lui répond:

Monseigneur... si nous avions des possessions, il nous faudrait des armes pour nous défendre, car c'est de là que naissent les litiges et les procès qui ont pour effet de créer toutes sortes d'obstacles à l'amour de dieu et du prochain. Voilà pourquoi nous ne voulons posséder aucun bien temporel en ce monde. (Légende des trois compagnons, 35)

Ce qui est visé, dans cette réplique, c'est tout le jeu légal et juridique qui accompagne la possession des biens, lequel dégénère souvent en conflits devant les tribunaux (ce qui fut le cas entre François et son père) et en luttes violentes. François ne désire pas de ce mode de rapport entre les êtres, plus encore, il ne veut pas s'identifier aux puissants qui, outre les biens, peuvent s'offrir un système légal pour les protéger. De ce pouvoir, les minores, les gens du petit peuple n'en disposent pas. Au contraire, ils sont le plus souvent victimes des lois favorisant le développement de la commune et l'idéologie dominante.

Le refus de la possession des biens et des structures sociales, économiques, politiques et juridiques qui s'y rattachent consacre la rupture avec le monde d'Assise et donne, pour François et ses compagnons, un visage concret à la pratique de la suite de Jésus. L'identité du frère mineur s'élabore et s'énonce dans le cadre d'une pratique sociale et économique qui le range du côté des plus démunis de la société et se fonde sur la fraternité vécue dans le don, l'échange et la solidarité. Il ne fait aucun doute que ce choix relève d'une conscience claire des enjeux socio-économiques de la vie communale tout autant que d'une prise au sérieux de l'impératif évangélique entourant la «suite de Jésus». Il comprend où sont les pauvres, pourquoi ils sont pauvres, et se range radicalement à leur côté. Voilà ce que signifie être un frère mineur. C'est pourquoi François peut recommander à ses compagnons de se réjouir «quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin.» (1 Rg 9, 2)

3. Le rapport aux mouvements hétérodoxes

Il est un autre secteur de la pratique du franciscanisme des origines, moins exploré, qui nous informe sur la capacité de ce dernier à s'inscrire dans la dramatique socio-culturelle de son temps en participant activement aux débats et aux choix de société qui s'opèrent. Il s'agit des rapports aux divers mouvements hétérodoxes nombreux en cette période de transformation des visions du monde. La lecture des sources primitives, tant des écrits attribués à François que des diverses Vitæ, ne nous permet pas de retracer des prises de positions explicites à l'égard de ces mouvements. Par ailleurs, plusieurs auteurs ont déjà souligné les parentés nombreuses entre les mouvements de renouveau évangélique — en particulier les Vaudois dont l'itinéraire du fondateur Pierre Valdès s'apparente par de multiples facettes à celui de François — et le mouvement franciscain. Qu'en est-il?

Plusieurs des hérésies des XII^e et XIII^e siècles se sont constituées autour d'un anti-cléricalisme qui trouve généralement sa source dans ce que nous pourrions appeler une «militance morale». Celle-ci concerne, au premier chef, la dénonciation et la contestation du «clergé indigne» vivant en situation de concubinage ou pratiquant la simonie. S'inscrivant dans la foulée de la réforme grégorienne, comme chez la Pataria milanaise, cette critique du clergé trouve un appui plus ou moins tacite chez les promoteurs de cette réforme. De proche en proche, la radicalisation des positions en présence amène pourtant les groupes contestataires à un rejet englobant de l'autorité religieuse et spirituelle de l'ensemble de la hiérarchie ecclésiale.

Chez les Vaudois, les Henriciens, les Patarins et dans d'autres petits groupes de moindre importance, cette critique se transforme graduellement en refus de toute médiation dans la vie spirituelle. Ce qui est exalté, c'est la relation directe à Dieu, union centrée exclusivement sur la vitalité de la vie intérieure. Cette requête de l'immédiateté dans la relation exclut le recours aux sacrements, en particulier la pénitence accompagnée d'un aveu des fautes. La contestation porte sur le pouvoir d'un individu d'accorder le pardon au nom de Dieu, à plus forte raison si ce même individu n'offre pas quelques garanties d'une perfection morale exemplaire.

Cette quête de la perfection trouve aussi un écho dans le pessimisme moral qui anime ces divers mouvements religieux. Le thème de la «fuite du monde», de ses préoccupations matérielles, de ses plaisirs et de ses frivolités n'en est qu'un exemple. Nous pouvons y ajouter la pratique de la pauvreté telle que valorisée, entre autres, chez les Vaudois et les Humiliés. C'est comme si l'expansion économique de l'époque et l'accroissement du niveau de confort qu'elle comporte appelaient une réaction vive de la part de ceux-là même qui en sont souvent les premiers bénéficiaires (marchands, artisans, moines et clercs, gens des villes en général). Car il faut bien constater que ces mouvements religieux prennent naissance et se développent surtout dans les milieux urbains, ceux qui subissent avec le plus de virulence les commotions sociales des transformations vécues à cette époque.

Le pessimisme moral se traduit enfin dans l'idéologie et les pratiques qui entourent la sexualité. Celle-ci est vue comme une dégénérescence de l'homme; il faut non seulement en éviter l'exercice mais aussi le contact avec tout ce qui peut s'y rapporter. Ainsi, la consommation de la viande, aliment issu de l'acte sexuel, est souvent interdite.

Il est assez déroutant pour un esprit moderne, souligne André Vauchez, de voir l'évangélisme aboutir à une attitude pessimiste vis-à-vis de la vie sous toutes ses formes, et en particulier de la procréation. Paradoxalement, la haine de l'Église visible et la volonté de se désolidariser de l'ordre établi conduisent à un refus du monde et de la chair plus poussé qu'il ne le fut jamais au sein du monachisme. 12

J'ai déjà eu l'occasion de montrer combien, par ces différents traits, l'hétérodoxie médiévale — comme la plupart des mouvements de «revival» qui jalonnent l'histoire du christianisme — se révèle traversée par une dynamique narcissique caractérisée par le «tout ou rien», la quête du paradis perdu traduite dans diverses formes d'utopies égalitaristes, une spiritualité charismatique et un refus systématique des médiations. À cet effet, l'hétérodoxie incarne, dans l'univers religieux, un trait caractéristique de la dramatique sociale des XII^e et XIII^e siècles dont la littérature chevaleresque, les croisades, les mouvements révolutionnaires d'inspiration millénariste ou l'amour courtois constituent quelques incarnations¹³.

La tentation narcissique traverse l'itinéraire de François et constitue un trait dominant de sa personnalité. En cela, il est homme de son époque. Par contre, son aventure spirituelle et psychosociale se présente comme une lutte continuelle afin d'éviter les pièges de la régression fusionnelle. Tel est son itinéraire personnel, telle est aussi la voie qu'il indique à ses contemporains. À cet effet, la lecture des sources nous laisse percevoir que, sans s'opposer explicitement à l'hétérodoxie, il adoptera des positions idéologiques qui l'en démarquent radicalement, en particulier en ce qui concerne la nécessité des médiations institutionnelles et rituelles.

En ce qui a trait à ses relations avec le clergé, François affirme dans son Testament:

Après cela, le Seigneur me donna et me donne une telle foi dans les prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Église romaine, à cause de leur ordre, que même s'ils me persécutaient, je veux recourir à eux. (Test 6)

Puis il ajoute,

Je ne veux pas considérer en eux le péché, car je discerne en eux le Fils de Dieu et ils sont mes seigneurs. (Test 9)

^{12.} André Vauchez, La spiritualité du Moyen Âge occidental (VII^e - XII^e siècles), Paris, PUF, 1975, p. 122.

^{13.} Voir, sur cette question, Janine Chasseguet-Smirgel, L'idéal du Moi, essai sur la «maladie d'idéalité», Paris, Tchou, 1975; Henri Ray-Flau, La névrose courtoise, Paris, Navarin, 1983; Jacques Sédat, «Autour de l'amour courtois. La naissance du féminisme au douzième siècle», Topique 3 (1971) 7-8, pp. 181-213.

La référence au péché, dans cette dernière citation, marque clairement, une prise de position à l'égard des mouvements hétérodoxes dont la contestation du clergé reposait essentiellement sur une requête de perfection morale. Le respect de François pour le clergé, au-delà de leur «péché», repose, me semble-t-il, sur leur fonction médiatrice («je discerne en eux le Fils de Dieu»). Cette fonction médiatrice s'exerce essentiellement dans la pratique sacramentelle, en particulier dans l'Eucharistie et le sacrement du Pardon, deux points, rappelons-le, qui faisaient particulièrement problème dans les mouvements hétérodoxes. L'importance de l'Eucharistie, dans la spiritualité de François n'est pas à rappeler outre mesure. Concernant le sacrement du Pardon, François insiste sur la nécessité de confesser tous ses péchés et de recevoir l'absolution de la main d'un prêtre. Dans la Règle, il est affirmé:

Et que mes frères bénis, tant clercs que laïcs, confessent leurs péchés aux prêtres de notre religion. Et s'ils ne le peuvent pas, qu'ils les confessent à d'autres prêtres de bon jugement et catholiques, en sachant fermement et en considérant que de quelque prêtre catholique qu'ils reçoivent la pénitence et l'absolution, ils seront sans aucun doute absous de leurs péchés, s'ils ont soin d'accomplir humblement et fidèlement la pénitence qui leur a été enjointe. Mais s'ils ne peuvent alors trouver un prêtre, qu'ils se confessent à leur frère, comme le dit l'apôtre Jacques: «Confessez-vous l'un à l'autre vos péchés.» Qu'ils n'omettent pas pour cela de recourir aux prêtres, car le pouvoir de lier et de délier a été concédé aux seuls prêtres. (1 Rg 1-4)

Cette insistance sur la catholicité du prêtre marque, de façon plus précise, la volonté de François de se différencier de l'hétérodoxie. Elle est reprise lorsque François exhorte ses frères à demeurer fidèles à l'Église de Rome:

Que tous les frères soient catholiques, vivent et parlent en catholiques. Si quelqu'un s'écartait de la foi et de la vie catholiques dans ses propos ou dans les faits et s'il ne s'amendait pas, qu'on le chasse complètement de notre fraternité. (1 Rg 19, 1-2)

La comparaison entre les orientations idéologiques des mouvements hétérodoxes et celles de François met en lumière une divergence fondamentale entre ces deux itinéraires religieux fondée sur une volonté ferme, de la part de ce dernier, de défendre les médiations ecclésiales. À prime abord, il y a là un paradoxe pour le moins surprenant. Cependant qu'au plan social, il se solidarise avec les plus pauvres et les marginalisés contre les puissances socio-économiques, au plan religieux, ses solidarités le placent apparemment du côté des puissants (la papauté, les institutions cléricales) contre les faibles (les membres de l'hétérodoxie) qui, dans plusieurs cas, seront écrasés par une répression violente et démesurée. Rappelons, par ailleurs, que cette fidélité à l'Église n'est pas exempte de critiques à l'égard des institutions religieuses (prise de distance à l'égard des ordres établis, critique de la richesse de l'Église et du pouvoir des prélats). Comment surmonter ce paradoxe?

La rupture avec l'univers des marchands, la pratique et l'idéologie de la bourgeoisie montante consacre, pour François, le rejet de l'univers paternel («... je ne dirai plus mon père Pierre Bernardone...»). Fils préféré de la mère, avec laquelle il entretient une relation de complicité contre le père discrédité, François se retrouve au cœur d'une dynamique régressive et fusionnelle surdéterminée par le reniement du père. Sur ce fond de scène, l'identification à Jésus, fils différencié et héritier de la Volonté du Père, s'offre comme une issue viable à son conflit œdipien non résolu. Telle est, me semble-t-il, la fonction psycho-sociale de la «suite de Jésus» dans l'itinéraire de François. Pour ne pas sombrer dans des hallucinations imaginaires, cette présence de Jésus doit se médiatiser, s'inscrire dans la réalité. Elle le sera par la pratique de solidarité avec les plus pauvres inaugurée par la communauté franciscaine naissante et, au plan religieux, par la valorisation des médiations sacramentelles qui le prémunissent contre la tentation fusionnelle latente. À ce titre, non seulement François trouve-t-il une voie pour sortir de sa propre dynamique narcissique mais il indique à ses contemporains un chemin pour surmonter la dramatique culturelle elle-même traversée par la figure de Narcisse.

4. Le rapport au féminin

Le féminin tient une place primordiale dans l'identité de François. C'est comme une mère aimante qu'il se présentera à ses frères et c'est à la pratique d'une tendresse maternelle qu'il les conviera lorsque viendra le temps de définir la nature de leurs relations mutuelles. C'est aussi sous les traits d'une femme-mère qu'il parabolise sa vocation lors de sa rencontre avec le pape Innocent III. Il y aurait beaucoup à dire sur la morphologie du rapport au féminin chez François. Pour la présente, je me limiterai à en souligner les principaux paramètres pour ensuite les resituer dans le contexte socio-culturel de son époque et la pratique évangélique du personnage.

Le rapport au féminin chez François se caractérise par un double mouvement, contradictoire mais complémentaire, d'attraction et de répulsion, de proximité et de recul, de complicité et d'étrangeté. Qu'est-ce à dire? L'inventaire systématique des sources primitives révèle que l'usage de la métaphore maternelle est quasi aussi importante que la référence à Jésus dans l'énonciation de l'identité du personnage. En fait, elle revient à quinze reprises cependant que l'identification à Jésus apparaît dix-sept fois («Je te dis ceci, mon fils, comme une mère...», Lettre à Léon). Cette mère se présente sous ses traits les plus fondamentaux, c'est-à-dire nourricière, protectrice et dispensatrice de tendresse. De plus, les textes hagiographiques des origines mettent en scène un François qui n'hésite pas à emprunter à la symbolique féminine et maternelle les traits servant à énoncer son identité. Être quelqu'un, être un frère, être un disciple de Jésus c'est être comme une femme-mère.

Par ailleurs, la pratique sociale de François à l'égard des femmes révèle une attitude contradictoire quant à son premier mouvement d'identification. À Claire qui souhaite se joindre à la communauté naissante, il proposera le retrait monastique; aux sœurs de Saint-Damien qui souhaitent le voir, il imposera une castration symbolique par son silence et un rituel de mise à distance qui donne à penser que ce souhait représentait pour lui une menace.

Elles se réunirent comme à l'habitude pour entendre la parole de Dieu, et aussi pour voir leur Père. Mais lui, levant les yeux au ciel où son cœur était toujours fixé, se mit à prier le Christ. Ensuite, il se fit apporter de la cendre, il en dessina un cercle autour de lui sur les dalles et répandit le reste sur sa tête. Toutes les sœurs étaient dans l'attente; lui demeurait à genoux en silence au milieu du cercle de cendre; l'étonnement avait envahi tous les cœurs. Il se leva enfin, et la stupeur fut à son comble lorsqu'elles l'entendirent déclamer, en guise de sermon, le psaume Miserere; quand il eut terminé, il n'attendit pas davantage et sortit. (Vita secunda, 207)

Les propos de François sur la fréquentation des femmes ne laissent pas de doute sur ses intentions. Celles-ci doivent être tenues éloignées et leur présence dans les résidences des frères, tout autant que celle des frères dans les monastères féminins, est formellement interdite.

J'interdis fermement à tous les frères d'avoir des relations ou des consultations suspectes avec les femmes; et qu'ils n'entrent pas dans les monastères de moniales, excepté ceux à qui une permission spéciale a été concédée par le siège apostolique. (2 Rg 1-2)

Ceux qui transgresseront cet interdit seront confrontés à des colères de François dignes de celles relatives à la possession des biens. Un passage de la Règle suggère de voir, dans cette interdiction et dans l'émoi que la transgression suscite chez François, une connotation sexuelle.

Si l'un des frères, à l'instigation du diable, forniquait, qu'on le dépouille de l'habit qu'il a perdu par sa honteuse iniquité; qu'il l'abandonne totalement et qu'on le chasse complètement de notre religion. Et après cela, qu'il fasse pénitence de ses péchés. (1 Rg 13, 1-2)

Pourtant, la même réprimande sera adressée à des frères dont les intentions ne semblent pas concernées par un désir à caractère sexuel. Je pense à ce frère qui avait deux filles vivant dans un monastère voisin et qui s'était offert pour aller y porter un colis de provisions dans l'espoir sous-entendu de les revoir. Celano rapporte qu'à cette occasion François «le rappela sévèrement à l'ordre en des termes qui ne sont pas à rappeler ici» (Vita secunda, 206), suggérant que les propos ne furent assurément pas très tendres. À moins d'avoir un esprit quelque peu pervers, on ne voit pas en quoi cette visite paternelle aurait pu être associée, dans la réaction de François, à un désir de nature sexuelle. J'ai déjà suggéré de voir, dans cet épisode, la mise en scène d'une crainte relative à la nature potentiellement symbiotique des relations parent-enfant, crainte qui n'est pas sans rapport avec le rituel de castration vécu avec les sœurs de Saint-Damien. Mais pourquoi un tel émoi entourant les relations hommesfemmes jusqu'à y inclure celles d'un père avec ses filles?

J'ai souligné plus tôt combien François, selon le témoignage des premiers biographes, a vécu une relation privilégiée avec sa mère; relation faite d'admiration et de complicité et vécue en opposition au père absent et inadéquat. On peut facilement comprendre que cette mère aimante et gratifiante soit devenue une référence positive dans l'élaboration de l'identité de François. Être comme une mère c'est, d'une certaine façon, être comme sa mère. Mais cette relation privilégiée éveille aussi le spectre de la symbiose qui maintient le sujet dans une position régressive et, en quelque sorte, sans issue quant à son devenir identitaire. Tel est, du moins, l'enseignement de la psychanalyse quant au développement de l'identité.

À cet effet, le scénario du dénuement devant l'évêque d'Assise prend un relief particulier. À l'instar du «frère fornicateur» dont il est fait mention dans la Règle, François se défait du vêtement paternel dont il se serait rendu indigne, il se chasse lui-même de sa communauté familiale pour ensuite s'exiler, se mettre à distance, afin de faire pénitence. Ce dont il se serait rendu indigne ne relève pas explicitement de la «fornication» mais, comme le «fornicateur», il est enfermé dans un lien amoureux avec sa mère dont le père ne peut efficacement l'aider à sortir. La Loi du Père est ici inopérante. On comprend dès lors les raisons du reniement.

C'est dans la «suite de Jésus» que François ira chercher une figure d'identification capable de briser le lien symbiotique dans lequel il est enfermé. Il est remarquable que, dans sa spiritualité, Jésus soit associé à des signes de rupture et de différenciation, et ce n'est pas sans raison que la première version de la Règle s'introduit par quatre citations évangéliques relatives à l'identité du disciple laquelle est caractérisée par la coupure des liens aux biens et à la famille. Jésus est, pour François, l'incarnation du fils différencié de la mère, ayant bien intégré la Loi du Père et, par conséquent, capable de relation basée sur l'altérité. La convocation à l'amour des ennemis en devient effectivement l'illustration limite.

Sur ce fond de scène, la mise à distance des femmes, chez François, ne se présente pas comme le fruit d'une haine quelconque à leur endroit. Bien au contraire. Et il serait vain de chercher dans ses propos quelques traces de mysoginie. Elle traduit plutôt une crainte réelle de la symbiose et de l'engouffrement dont il est lui-même sujet et objet du désir et contre lequel il cherche à se protéger. À un frère qui s'étonnait de l'absence de regard de François à l'égard d'une mère et de sa fille lors d'un entretien, celui-ci aurait répondu: «Si les yeux et le visage donnent plus d'efficacité au sermon, libre à elle de me regarder; moi je ne le pouvais pas.» (2 Celano, 113)

Cette lutte patiente contre ses propres tendances narcissiques et fusionnelles ne sera pas qu'une lutte personnelle. Je l'ai dit, François est homme de son époque et le profil narcissique qui le caractérise se présente aussi comme un des traits de la dramatique sociale de son temps. Les mouvements hétérodoxes en sont une des manifestations, l'idéalisation du féminin en incarne une autre facette.

Caroline Walker-Bynum a déjà montré combien l'usage de la métaphore maternelle colore la spiritualité du XII^e siècle, en particulier dans la tradition cistercienne¹⁴. Pour l'historienne, cette thématique singulière s'inscrit dans le courant spirituel plus centré sur l'humanité du Christ, l'accessibilité et la tendresse de Dieu. Elle appartient à un processus plus général de féminisation du langage et des référents religieux lequel se traduit par un usage plus fréquent d'expressions tirées de l'univers féminin, le développement de la dévotion mariale et du culte rendu aux saintes, la représentation de l'âme comme épouse, l'utilisation de références à la sexualité et à l'érotique féminins pour exprimer l'union de l'âme au Christ.

^{14.} Caroline Walker-Bynum, *Jesus as Mother*, Studies in the Spirituality of the High Middle Age, Berkeley, University of California Press, 1982.

Ce que Bynum néglige dans son étude, et qui me semble pertinent de relever, c'est que cette féminisation de l'expérience religieuse caractérisée par un facteur d'idéalisation, apparaît dans un contexte culturel plus vaste où le féminin, dans la constitution de l'identité masculine, est l'objet d'un culte particulier. Jacques Sédat et Henri Ray-Flau ont déjà montré combien, dans l'amour courtois, l'homme abdique sa propre identité masculine pour se fondre dans une idéalisation de la femme d'où la relation objectale fondée sur l'altérité est totalement absente¹⁵. Sur un autre terrain, Henri Platelle, dans une étude sur les modes masculines aux XIe et XIIe siècles, montre comment, chez certains hommes de la noblesse, les attributs féminins deviennent une référence obligée de la tenue vestimentaire¹⁶. Ces transformations s'inscrivent dans un ensemble psychosocial où s'opère un déplacement dans la gestion des relations hommes-femmes. Les traits traditionnels de la masculinité s'estompent au profit d'une féminisation des attitudes de l'homme à l'égard de la femme: c'est à lui maintenant qu'il appartient de séduire, non par des actes de bravoure ou de conquête, mais par la coquetterie. Cette féminisation des rôles masculins ne peut être dissociée, comme le suggère Platelle, des courants qui animent l'amour courtois.

Dans ce contexte, l'aventure personnelle de François et les voies qu'il dessine afin de surmonter son propre conflit narcissique débordent les seuls paramètres du destin individuel et s'offrent comme une interpellation signifiante pour ses contemporains. Le rapport au féminin, tout comme les prises de position à l'égard de l'hétérodoxie et l'identification aux pauvres — figure symbolique du manque et de la souffrance — relèvent d'une lutte contre les tendances fusionnelles et régressives favorisées par le contexte général de mutation culturelle qui caractérise cette époque. L'aventure spirituelle de François apparaît comme un chemin fécond quant aux défis psycho-sociaux de sa génération. Dès lors, on peut comprendre une part du succès qu'a pu rencontrer sa prédication tout autant que sa pratique. N'en serait-il pas ainsi de la popularité qu'il connaît encore à notre époque de transformation des identités?

^{15.} Jacques Sédat, «Autour de l'amour courtois. La naissance du féminisme au douzième siècle», op. cit.; Henri Ray-Flau, La névrose courtoise, op. cit.

Henri Platelle, «Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI^e et XII^e siècles», Revue belge de philologie et d'histoire, LIII (1975), pp. 1071-1096.

Royaume de Dieu et praxis socialiste Le cas du socialiste-religieux Leonhard Ragaz (1868-1945)

Jean Richard

I. Problématique

Commençons par quelques remarques préliminaires pour mieux nous situer par rapport au thème du congrès. J'entends d'ailleurs mettre quelque insistance sur ce point de la problématique, parce que ma contribution dans ce débat, s'il en est une, sera sans doute de renouveler la façon de poser la question plutôt que d'y apporter une nouvelle réponse.

1. Les deux premiers éléments de mon titre correspondent à la thématique du Congrès: «Salut chrétien et pratiques sociales». Il est question de «Royaume de Dieu» au lieu de «salut chrétien», de «praxis socialiste» au lieu de «pratiques sociales»; et j'entends par là radicaliser la problématique du point de vue social.

Dans la tradition chrétienne, en effet, on a compris habituellement le salut dans une perspective strictement personnelle et individuelle. On sent aujourd'hui la nécessité d'ouvrir l'horizon aux perspectives sociales, ce dont témoigne précisément le titre de notre Congrès, qui invite à étendre la compréhension du salut chrétien pour y inclure aussi les pratiques sociales. On peut ainsi reconnaître une connotation et une valeur de salut non seulement aux pratiques liturgiques et aux pratiques de piété personnelle, mais encore aux pratiques sociales, par lesquelles chacun travaille au service des autres et collabore à la construction de la cité terrestre. Voilà justement ce qu'entend souligner ici le thème synoptique du Royaume de Dieu, qui comporte de toute évidence des connotations sociales et politiques.

Quant à la seconde partie de la thématique, je parle moi-même de «praxis socialiste» plutôt que de «pratiques sociales», pour bien m'assurer que mon chat ne sera pas dégriffé. Car «pratiques sociales» peut s'entendre dans un sens assez conservateur et inoffensif, justement dans le sens préconisé par les autorités civiles et ecclésiastiques. Tout le monde souhaite, en effet, que chacun s'engage au service de la société et de l'Église. On s'attend alors que cela soit fait de la façon la plus disciplinée et la plus obéissante, dans le cadre des structures sociales et ecclésiales, pour permettre aux institutions de mieux fonctionner et de produire les meilleurs résultats pour le plus grand bien de tous. L'État comme l'Église peuvent alors se féliciter d'être bien organisés, bien structurés, avec des théoriciens et des praticiens, avec des contemplatifs et des actifs, tous travaillant en parfaite harmonie dans les structures institutionnelles comme dans un corps organique. Parler dans ce contexte de salut chrétien et de pratiques sociales signifie que le salut n'est pas seulement la réponse de Dieu aux prières des contemplatifs et aux actes liturgiques, mais qu'il passe tout aussi bien par l'action sociale de ceux et celles qui sont engagés dans la construction de la cité terrestre.

Il ne fait pas de doute que cette pensée d'une action sociale inspirée par la foi chrétienne au salut soit parfaitement légitime et valable. Mais quand je parle de «praxis socialiste», j'entends pour ma part quelque chose de plus radical. Pour faire bref, je reprendrai simplement ici la définition qu'en donne Clodovis Boff dans la ligne socialiste-marxiste: «Par Praxis nous entendons l'ensemble des pratiques visant à la transformation de la société ou à la production de l'histoire»¹. Cette définition invite donc à distinguer un type de pratiques qui s'inscrit à l'intérieur des structures établies, et un autre, qui s'attaque aux structures mêmes de la société pour les transformer. Toute pratique comporte sans doute une certaine visée transformatrice, puisque toute pratique tend à combattre le mal et à produire un monde meilleur. Mais la praxis s'aventure elle-même beaucoup plus loin dans ce combat contre le mal; elle est beaucoup plus radicale, parce qu'elle voit la racine du mal dans les structures mêmes de la société, de sorte que sa visée ultime ne peut être que la révolution sociale.

Plus précisément, le mal structurel consiste ici dans la division des classes au sein de la société. Plus spécifiquement encore, il réside dans la présence d'une classe des sans-classes au sous-sol de la

Clodovis Boff, Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération (coll. «Cogitatio fidei», 157), Paris, Cerf, 1990, p. 32.

société. C'est la classe des exclus, par rapport aux privilèges habituellement reconnus aux citoyens; et c'est aussi en même temps la classe des exploités, pour autant que les classes supérieures profitent plus ou moins consciemment du dénuement extrême de ces plus pauvres de la société. Il faudra à chaque époque procéder à une définition plus précise de cette classe des sans-classe. Il pourra s'agir à certaines époques du prolétariat, à d'autres, d'un sous-prolétariat ou de quelque chose d'autre encore. D'où la nécessité d'une médiation socio-analytique pour une telle théologie qui veut faire de la praxis son point d'ancrage².

Notons encore que ces deux formulations de la thématique — «pratiques sociales» et «praxis socialiste» — pourraient bien correspondre à deux visions sociales opposées, qu'à la suite de certains sociologues Clodovis Boff suggère de désigner comme la tendance «fonctionnaliste» et la tendance «dialectique». La première, typique de la tradition libérale, conçoit la société comme un tout organique, bien équilibré, dont toutes les parties sont en principe complémentaires. La seconde au contraire, qui relève plutôt de la tradition marxiste, voit d'abord dans la société un lieu de tension, de conflit et de lutte³.

2. Mais la question principale reste ici celle du rapport entre ces deux éléments de la thématique. Dans la nouvelle formulation que je propose, ce rapport devrait être encore plus évident.

Il est maintenant acquis que, dans la prédication du Jésus des Synoptiques, le Royaume comporte une pointe eschatologique bien marquée. Il signifie, avec l'avenement de Dieu lui-même, la fin du monde ancien asservi aux puissances du mal, et le commencement d'un monde nouveau où Dieu lui-même établit son règne. L'avènement du Royaume de Dieu ne s'accomplit donc pas sans révolution. Et cette révolution concerne plus précisément la situation des pauvres dans le monde. L'Évangile de Luc est là-dessus tout particulièrement éclairant. Le thème de la révolution se trouve énoncé dès le premier chapitre, dans le Magnificat de Marie: «Il a jeté les puissants à bas de leurs trônes et il a élevé les humbles; les affamés. il les a comblés de biens et les riches, il les a renvoyés les mains vides» (Lc 1, 52-53). Dans sa première prédication à Nazareth, Jésus se présente comme le Prophète consacré, envoyé «pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres» (Lc 4, 18). Or, d'après saint Luc toujours, cette bonne nouvelle pour les pauvres est précisément celle du

Pour toute cette question de la médiation socio-analytique, voir la première partie de ce même ouvrage de Clodovis Boff.

^{3.} Boff, op. cit., p. 106.

royaume de dieu: «Heureux, vous les pauvres: le Royaume de dieu est à vous» (Lc 6, 20).

S'il en est bien ainsi du rapport entre le Royaume et les pauvres, il devrait être évident qu'il y a un lien essentiel entre l'avènement du Royaume de Dieu et la praxis révolutionnaire, que c'est à travers celle-ci avant tout que se réalise le règne de Dieu en notre monde. Il faut bien reconnaître cependant que ce rapport n'a plus rien d'évident pour la plupart des chrétiens et chrétiennes d'aujourd'hui. Nous n'arrivons plus à saisir dans leur évidence première ces textes pourtant si simples de l'Évangile. C'est comme si nous avions l'esprit tordu et qu'il nous fallait désormais faire un long détour pour les comprendre. C'est comme si le sens originel de ces textes nous était désormais fermé, et qu'il nous fallait les compliquer pour arriver à les saisir. Les pauvres dont parle l'Évangile ne peuvent plus être pour nous tout simplement des pauvres. Pour arriver à y comprendre quelque chose, il faut transposer, il faut en faire des pauvres spirituels, des pauvres métaphoriques. Alors seulement l'Évangile peut-il avoir un sens pour nous.

On pourrait sans doute soupçonner un élément idéologique à la base de cette attitude: le souci d'échapper à la mauvaise conscience devant les pauvres qui nous entourent. Mais contentons-nous de signaler ici le présupposé théorique inconscient qui, dès le départ, fausse la compréhension. C'est, d'après moi, la théorie du surnaturel, si profondément ancrée dans notre mentalité théologique. On en trouve déjà une formulation parfaite chez saint Thomas d'Aquin, dans son commentaire du De Trinitate de Boèce. L'énoncé de principe affirme que «les dons de la grâce sont ajoutés à la nature de telle sorte qu'ils ne la détruisent pas, mais qu'ils la perfectionnent plutôt». Ce principe se trouve ensuite appliqué aux rapports entre la foi et la raison, plus précisément aux rapports entre la lumière surnaturelle de la foi et la lumière naturelle de la raison. On en conclut donc que la lumière gratuite de la foi ne détruit pas la lumière naturelle de la raison, qui nous fut elle-même donnée par Dieu. On maintient cependant l'insuffisance de la raison pour comprendre les choses qui nous sont manifestées par la lumière de la foi. Et l'on ajoute aussitôt qu'il est possible de trouver dans le domaine de la raison des similitudes, des analogies pour les vérités de la foi. La raison devient ainsi un préambule à la foi, comme la nature est elle-même préambule à la grâce4.

S. Thomas, Expositio super librum Bæthii De Trinitate, qu. II, a. 3; ed. Bruno Decker, Leiden, Brill, 1959, p. 92.

Saint Thomas appliquait lui-même le principe du surnaturel à l'ordre théorique de la connaissance de foi et de la connaissance rationnelle. Transposons-le maintenant dans l'ordre pratique de l'action divine du salut et de l'action sociale humaine. On devra dire alors: a) qu'il n'y a aucune opposition entre les deux; b) que l'action sociale est imparfaite et qu'elle ne procure pas le salut par ellemême; c) que cette même action sociale constitue cependant un préambule, une préparation à l'action divine du salut, et qu'elle présente en elle-même certaines analogies, imitations ou illustrations de l'ordre surnaturel du salut et du Royaume de Dieu.

Il ne serait pas difficile de montrer que toute la doctrine sociale de l'Église fonctionne d'après ce schéma du rapport naturel/surnaturel. Quand le Magistère romain parle de l'ordre social, il le fait en tant qu'interprète autorisé de la loi naturelle. Il le considère donc comme un ordre naturel, bien différent de l'ordre du salut instauré par le Christ.

Selon toute évidence, c'est ce même présupposé du surnaturel qui nous empêche d'interpréter dans leur sens obvie tous les passages de l'Écriture qui nous parlent de la bonne nouvelle annoncée aux pauvres. On ne peut voir alors dans la libération des pauvres et des opprimés qu'une analogie, qu'une illustration du Royaume de Dieu; ou bien encore on fait tout de suite la transposition dans l'ordre surnaturel et l'on se dit qu'il s'agit là des pauvres spirituels, des affamés spirituels, dont la pauvreté et la faim appartiennent déjà à l'ordre du salut. En somme, on lit tous ces textes sociaux de l'Évangile avec le présupposé des deux ordres, naturel et surnaturel, tout comme on lit les textes christologiques des Synoptiques avec le présupposé des deux natures du Christ. Dans les deux cas, on ne peut qu'aboutir à des interprétations tordues.

Or c'est là justement un acquis important de la théologie de la libération, d'avoir rompu avec ce dualisme des deux ordres, naturel et surnaturel, ouvrant ainsi un nouvel accès à l'intelligence des textes bibliques qui annoncent la libération des pauvres. Dans l'ouvrage fondamental qui marquait la naissance du nouveau mouvement théologique, Gustavo Gutiérrez montrait comment la Constitution Gaudium et Spes avait tenté de dépasser ce dualisme, sans y parvenir pleinement, se contentant d'affirmer une relation étroite entre progrès temporel et croissance du royaume⁵. De façon très perspicace, il

Gustavo Gutiérrez, Théologie de la libération, Bruxelles, Lumen Vitæ, 1974, pp. 176-181.

notait alors que Vatican II se situait encore dans la perspective de la sécularisation, où l'action sociale est considérée comme un apport au développement et au progrès, faisant abstraction des aspects conflictuels du politique. Et il concluait: «Sans la perspective de la libération politique, nous en resterions à un rapport entre deux ordres, celui de la création et celui de la rédemption. L'optique de la libération apporte aussi la subversion dans la manière de poser la question»⁶. En effet, la perspective de la libération politique fait prendre conscience des aspects conflictuels du devenir historique. En marge des programmes optimistes pour le développement et la construction du monde, elle fait voir «une situation de misère et de spoliation des fruits du travail, résultat de l'exploitation de l'homme par l'homme, de l'affrontement des classes sociales et, par conséquent, une lutte pour se libérer des structures oppressives qui empêchent l'homme de vivre dans la dignité et d'assumer son propre destin». Et c'est par là justement que praxis historique et Royaume de Dieu ne font plus qu'entretenir des liens étroits l'un avec l'autre, mais finissent par coïncider bien concrètement. Car la situation d'exploitation se trouve reconnue finalement comme une situation de péché, de sorte que la libération politique qui en délivre devient par là même salut: elle met en œuvre bien réellement toute la puissance du Royaume8.

Dans sa thèse de doctorat, que nous pouvons maintenant lire en traduction française, Clodovis Boff reprend, en l'élaborant encore, la conclusion de Gutiérrez. Exploitation et péché, libération et salut, société sans classe et Royaume, tous ces couples de termes n'expriment pas deux ordres de réalités. Il n'y a vraiment qu'une réalité, qui est cependant susceptible de lectures différentes. Ainsi, le théologien parle de péché, de combat pour la justice, de salut et de Royaume, tandis que le sociologue marxiste parle lui-même d'exploitation, d'aliénation, de lutte des classes, de libération et de société sans classe. Mais les deux parlent de la même réalité. Car le combat du Règne de Dieu contre les Puissances d'exploitation et d'asservissement ne s'effectue pas quelque part au-dessus de nos têtes, dans le ciel. C'est dans notre monde qu'il se déroule, à travers tous les conflits sociaux qui divisent les humains en classes opposées. Parler de structures de péché, de combat pour le Royaume et de libération, signifie donc simplement pénétrer plus avant, avec les yeux de la foi, pour saisir et tenter d'exprimer le sens profond, l'enjeu profond de

^{6.} Ibid., p. 182.

^{7.} Ibid., p. 183.

^{8.} Ibid., pp. 183-187.

ces conflits sociaux qui apparaissent déjà à un premier niveau de lecture, celui de l'analyse marxiste⁹.

Boff critique ici la solution du Père Congar, qui consiste à appliquer la formule de Chalcédoine aux rapports entre salut chrétien et libérations humaines: «Union sans confusion, distinction sans séparation»¹⁰. Bien sûr, Congar pouvait difficilement aller plus loin, de son temps, sur cette question des rapports entre salut et libération. mais en renvoyant ainsi à Chalcédoine, il ne dépassait pas vraiment le supranaturalisme thomiste; il ne faisait que remonter à sa source. Car tel est bien l'enjeu de la question du surnaturel. Si l'on veut supprimer la dichotomie des deux ordres, il faut être conséquent et refuser par là même la distinction de Chalcédoine (les deux natures du Christ), tout autant que celle de Nicée («engendré non pas créé»). Il faut reconnaître en somme que ce qui nous sépare de Dieu, c'est le péché, non pas la finitude.

On ne peut dire que Clodovis Boff est lui-même parfaitement limpide sur cette question. Car il retient lui-même la distinction des deux ordres: il y a vraiment une élévation de la créature humaine à la filiation divine en Jésus-Christ. Mais comme l'ordre purement naturel (celui de la nature pure) n'a jamais réellement existé, on peut tout simplement en faire abstraction et ne pas considérer en pratique cette possibilité purement théorique¹¹. Voilà une façon bien pragmatique de régler, ou plutôt de contourner une question théologique aussi fondamentale.

Si l'on revient, par delà tous ces détours, au thème de notre congrès, «Salut chrétien et pratiques sociales», on pourra maintenant indiquer plus précisément l'ambiguïté qu'il recèle et le danger qui menace toute tentative de répondre à la question ainsi formulée. On risque, en effet, sur les deux points mentionnés, d'en rester à la problématique de Vatican II: d'abord en adoptant sans critique la vision fonctionnaliste de la société conçue comme un tout organique, sans intégrer les aspects conflictuels du politique; ensuite en restant captif du schéma dualiste et en cherchant encore une fois à exprimer d'une nouvelle façon la relation très étroite qui unit ces deux termes irréductiblement distincts, le salut chrétien et les pratiques sociales.

C'est donc pour sortir de cette ornière, dans laquelle retombent même les théologiens de la libération, que je propose ici une voie

^{9.} Boff, op. cit., pp. 149-153.

^{10.} Ibid., p. 149.

^{11.} Ibid., pp. 162-166.

relativement nouvelle, qui, bien que tracée depuis longtemps déjà, est demeurée pratiquement inexplorée en théologie catholique. Il s'agit du «socialisme religieux», qui dans les premières décennies de notre siècle, en Suisse et en Allemagne, constituait un mouvement social chrétien tout aussi dynamique et influent que peut l'être aujourd'hui en Amérique Latine la théologie de la libération¹². Sur les deux points critiques signalés, le socialisme religieux présente, en effet, un avantage marquant. C'est d'abord, tout comme la théologie de la libération, une voie socialiste, qui par conséquent place le conflit social au centre même de ses perspectives. Et c'est aussi une voie protestante, qui peut dès lors se maintenir aisément hors du schéma dualiste propre à la tradition thomiste. On sait, en effet, que dans la tradition protestante la grâce est conçue comme réconciliation, donc comme relation personnelle avec Dieu, et non pas comme substance divine surajoutée à la nature humaine.

II. Leonhard Ragaz: l'option socialiste

1. Quand on parle de socialisme religieux, il est tout naturel de penser à Leonhard Ragaz, reconnu comme le fondateur du mouvement¹³. Et quand on aborde Ragaz, il importe de rappeler d'abord certains éléments biographiques. Car pour les socialistes religieux comme pour les théologiens de la libération, c'est l'option initiale qui décide de tout. Dans le cas des théologiens de la libération, on parle de l'option pour les pauvres; quant à Ragaz, on devrait parler plus précisément de l'option socialiste pour les prolétaires. Mais dans les deux cas, il s'agit toujours d'une option qui est tout à la fois religieuse et sociale; on pourrait dire qu'il s'agit d'une option de foi pour les pauvres. Dans les deux cas aussi, cette option implique une véritable conversion, une conversion aux pauvres justement.

Pour Ragaz, tout commence avec son arrivée à Bâle, en 1902, comme pasteur à la cathédrale. Car c'est là, dans cette grande ville industrielle, qu'il sera pour la première fois vraiment confronté avec la population ouvrière et avec le problème social. Chose intéressante à noter cependant, quand, dans sa grande autobiographie posthume de 1952, il parle de son tournant de Bâle, Ragaz commence par un chapitre sur la «grande expérience» de sa vie, où il s'agit vraiment

^{12.} Cf. Alfredo Luciani, Cristianesimo e socialismo, Genova, Marietti, 1990, pp. 489-506, 828-852.

^{13.} Cf. John C. Cort, Christian Socialism. An Informal History, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1988, pp. 201-207 (Ragaz, Founder of «Religious Socialism»).

d'une expérience spirituelle, qu'il raconte lui-même avec des accents presque méthodistes. Or cette expérience spirituelle si intense fait suite elle-même à une crise, à une période de sécheresse spirituelle. Dieu avait été le grand sujet de sa prédication à Coire. Ce thème signifiait pour lui comme un grand flot (une marée montante) qui irriguait son âme. Les moments de sécheresse (de marée basse) étaient exceptionnels alors. Mais à Bâle, la sécheresse devient la règle: c'est un temps de désert qui s'installe en permanence. Bien sûr, il n'a pas perdu la foi en Dieu, mais l'enthousiasme n'y est plus. Et ses perspectives sur le monde sont tout aussi grises¹⁴.

C'est alors justement que se produit le grand tournant: «L'irruption de la foi au Royaume de Dieu, reconnu comme le noyau, comme l'étoile de la Bible et de la cause du Christ». Pour Ragaz, il s'agit là d'un miracle: il y fait l'expérience de l'irruption de la puissante source divine au milieu du désert, et une telle expérience ne s'explique pas de façon purement rationnelle. Par ailleurs, cette expérience a déterminé tout le reste de sa vie: elle l'a remplie de joie, elle en a fait un printemps sans cesse renouvelé. Évidemment, cette bonne nouvelle du Royaume a pris du temps à trouver son plein développement dans la vie spirituelle, intellectuelle et littéraire de Ragaz: ce fut d'abord un simple germe, une simple source; elle est devenue par la suite comme un grand arbre, comme un grand fleuve¹⁵.

Or ce passage de Dieu au règne de Dieu s'accompagne chez Ragaz, à la même époque, d'un passage de Dieu à Jésus. Il ne s'agit plus là cependant, à proprement parler, d'un tournant ou d'une conversion, mais plutôt d'un développement. Car Jésus avait toujours été présent dans sa vie et sa pensée, mais il n'occupait pas encore la place centrale. Et c'est en ce sens précisément que se fait le déplacement. Jusque là, sa pensée comme son action étaient centrées sur Dieu: théocentrisme théorique et pratique; tandis que maintenant, de plus en plus, c'est Jésus qui devient le point central de toute sa vie. Ragaz tient pourtant à préciser de quel Jésus il s'agit. Ce n'est pas le Jésus historique de la théologie moderne, mais plutôt le Jésus de Kierkegaard et de Blumhardt. Plus précisément, il s'agit du Jésus défini par le Royaume de Dieu: c'est le Jésus en qui se réalise le Royaume, celui qui chasse les démons et qui accomplit les signes du Royaume. Ragaz ajoute encore que c'est du Jésus prophète qu'il s'agit, du Jésus qui se situe dans la lignée des grands prophètes d'Israël16.

^{14.} Leonhard Ragaz, Mein Weg, Zurich, Diana Verlag, 1952, t. I, p. 230.

^{15.} Ibid., pp. 230-231.

^{16.} Ibid., pp. 233-234.

2. Le chapitre suivant de la même autobiographie porte sur l'engagement socialiste de Ragaz¹⁷. La transition se fait donc, comme il le note lui-même, de l'intérieur vers l'extérieur, de la foi au Royaume à l'engagement socio-politique. Ce qui avait mûri intérieurement devait faire irruption dans le monde extérieur. Et cela se fit dans le monde politique, tout spécialement dans le socialisme et le mouvement ouvrier. Dès le début de son ministère à Bâle, il se sent attiré vers les travailleurs, et plus spécialement vers les socialistes: «Ce penchant vers les travailleurs, écrit-il, fait partie des éléments fondamentaux de mon âme. Cet amour, c'est Dieu qui me l'a donné; on ne peut l'expliquer autrement»¹⁸. On pourrait dire tout aussi bien que c'est là son option fondamentale, son option pour les pauvres, qui s'enracine elle-même dans une grâce de foi venue de Dieu. On ne peut s'empêcher de noter comment tout coïncide ici: l'engagement pour les travailleurs n'est que la face extérieure de l'engagement de foi; l'amour des travailleurs est l'expression directe de l'amour de Dieu répandu dans son cœur.

Ragaz explique encore qu'une telle attitude de sa part ne comportait rien d'absolument nouveau dans sa tradition religieuse. Car l'Église réformée de Bâle fut dès le début en étroite relation avec les travailleurs. Tel était le cas plus particulièrement de Wirth, le principal collaborateur de Zwingli. Et telle fut également l'attitude de plusieurs autres pasteurs de ce temps, comme Altherr, Brändli et Böhringer. Ragaz écrit à leur propos: «Leur cœur allait sincèrement pour la cause des travailleurs.» Et il en fut de même par la suite. Ragaz parle alors de représentants et de protagonistes du «christianisme social» 19.

Mais le christianisme social n'est pas encore le socialisme chrétien, et tel sera le seuil que franchira pour sa part Leonhard Ragaz. En quoi consiste la différence entre les deux? C'est dans la radicalité du changement qu'on préconise pour la société. Le chrétien social aide les pauvres, il les défend, il lutte pour que justice leur soit faite. Mais il fait tout cela sur la base des structures sociales en place. Ragaz soutient au contraire que les maux de notre société sont si profonds, qu'ils ne peuvent être éliminés sans un réaménagement, sans un bouleversement radical de la société²⁰. La différence entre

^{17.} Ibid., pp. 236-241: «Sozialismus und religiös-soziale Bewegung».

^{18.} *Ibid.*, p. 236.

^{19.} Ibid., pp. 236-237.

^{20.} Ibid., p. 237.

christianisme social et socialisme chrétien se trouve d'ailleurs bien illustrée par l'histoire des relations de Ragaz avec un ancien camarade de classe, maintenant confrère de pastorat à Bâle, le pasteur Benz. Ce dernier aussi porte beaucoup d'intérêt à la question sociale et à la condition des travailleurs. Ragaz écrit pourtant: «Nous avons marché ensemble jusqu'au seuil du socialisme. Mais là nos chemins se sont séparés pour de bon. Il s'est arrêté devant le projet d'une réforme sociale radicale»²¹.

Plus encore, Ragaz ne cache pas ici son adhésion au marxisme. D'ailleurs, le socialisme pour lui implique nécessairement le marxisme. Il précise cependant qu'il n'assume par le marxisme dogmatique et philosophique comme tel. Il cherche au contraire à comprendre sa signification «à partir de Dieu et du Christ, en d'autres termes, à partir du Royaume de Dieu». C'est ce qu'il a tenté d'expliquer dans son ouvrage: Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus²². C'est donc à Bâle qu'il s'est mis à étudier le socialisme de façon plus théorique et fondamentale. Et il l'a fait précisément en se mettant à l'étude du Kapital de Karl Marx. Il conclut alors: «Ce contact avec Marx et le marxisme constitue encore une fois une étape très importante, en un certain sens une étape décisive dans l'évolution de ma vie»²³. Ce témoignage montre bien qu'il ne s'est pas contenté de récupérer Marx; il a été vraiment influencé par lui.

En terminant ces remarques sur le Christ, les travailleurs et le socialisme marxiste, Ragaz raconte encore une expérience «étrange et merveilleuse» du temps de son pastorat de Bâle. Quand il y avait célébration de la Cène, à la fin de la cérémonie, s'avançait, toujours le dernier, un homme en haillons, tremblant, une figure de misère, présentant tous les signes de la détresse. L'homme prenait le pain, buvait le vin et s'éloignait. Ragaz ajoute: «Je n'ai jamais pu savoir qui était cet homme. Mais on me comprendra si je confesse (bekenne) qu'en lui c'était le Christ qui m'apparaissait en tant que représentant du prolétariat. Cette figure est devenue pour moi — et elle toujours demeurée — l'ultime expression du sens de ma relation au prolétariat»²⁴. On voit là encore une fois et finalement comment la foi au Christ et l'option pour le pauvre ne peuvent être séparés comme surnaturel et naturel. Pour Ragaz, cette présence du Christ dans le

^{21.} Ibid., p. 238.

^{22.} Ibid., p. 237.

^{23.} Ibid., pp. 237-238.

^{24.} Ibid., p. 239.

pauvre, cette identification du Christ au pauvre constitue l'ultime fondement du socialisme religieux, ce pourquoi l'option radicale pour les pauvres constitue vraiment une option de foi radicalement chrétienne.

Assez étrangement et merveilleusement aussi, cette finale de Ragaz coïncide exactement avec le début du petit ouvrage des frères Boff sur la théologie de la libération. Il s'agit cette fois d'une femme pauvre, qui après la messe avoue au célébrant: «Cela fait trois jours que je ne bois que de l'eau et que je n'ai rien mangé; je meurs de faim. Quand je vous ai vu en train de distribuer la communion, ce petit morceau de pain blanc de l'Eucharistie, je suis allée communier rien que pour soulager ma faim avec un peu de ce pain-là!» Ce jour-là, pour le prêtre, les paroles de Jésus prirent toute leur signification: «Ma chair est une véritable nourriture... celui qui se nourrit de moi, par moi vivra»²⁵. Encore là, dans la personne du pauvre, faim matérielle et faim spirituelle ne peuvent être séparées. Et dans cette même personne du pauvre, socialisme religieux et théologie de la libération apparaissent en parfaite continuité.

III. Leonhard Ragaz: la théologie socialiste

1. Après ces quelques éléments biographiques, passons aux considérations plus théoriques, qu'on pourrait tout aussi bien appeler une théologie du socialisme, ou une herméneutique socialiste de l'Évangile chrétien. Cet évangile du socialisme chrétien se retrouve à son meilleur dans la célèbre conférence prononcée par Ragaz en 1906, à l'occasion de la rencontre annuelle des pasteurs suisses, et intitulée: «L'Évangile et le combat social de notre temps». Dans son autobiographie, Ragaz en parle comme de son manifeste (pronunciamento) social-religieux²⁶. Chose intéressante à noter dès l'abord, c'est que les deux premiers points de cette longue conférence correspondent exactement aux deux premiers temps de toute théologie de la libération, d'après le schéma de Clodovis Boff. Car Ragaz commence lui aussi par la médiation socio-analytique, avant d'en arriver à une nouvelle interprétation de l'Évangile dans ce nouveau contexte social (la médiation herméneutique).

^{25.} Léonardo et Clodovis Boff, Qu'est-ce que la théologie de la libération? (Foi Vivante, 223), Paris, Cerf, 1987, pp. 11-12.

^{26.} Ibid., pp. 239-240. Je reprends dans ce qui suit quelques points d'une étude que j'ai proposée récemment au Colloque du centenaire de Rerum Novarum de Québec, en mai 1991: «Une alternative à Rerum Novarum: le socialisme religieux de Leonhard Ragaz».

Pour comprendre la situation sociale de l'époque, il importe en effet de saisir le sens de la révolution capitaliste en économie; on pourra, par là même, comprendre aussi le sens de la révolution proposée par le socialisme. Mais il faut pour cela remonter jusqu'au régime précapitaliste, qui est celui de l'économie artisanale. Celle-ci se caractérise par le fait qu'elle est directement ordonnée à la satisfaction des besoins: elle tend à ce que chacun puisse avoir sa nourriture²⁷. Il en va tout autrement dans l'économie capitaliste, elle-même orientée non sur la satisfaction des besoins, mais sur le profit. Il s'ensuit que toutes les valeurs humaines y sont soumises à la domination du capital. Ainsi, ce n'est plus la personne humaine qui maîtrise le capital, mais celui-ci qui règne sur l'humain²⁸. Une autre caractéristique du capitalisme moderne, c'est la machine comme instrument de production. Et cela comporte aussi plusieurs conséquences néfastes. La machine s'avère d'abord désastreuse pour la personne, qu'elle finit par asservir totalement. Et puis, la production massive qu'elle provoque entraîne immédiatement la concurrence, le marché intérieur ne suffisant plus. Enfin et surtout, le coût de la machine fait qu'elle ne peut pas être possédée par les ouvriers. D'où la division du capital et du travail, ainsi que la montée du prolétariat. la classe des travailleurs, qui se trouve spoliée de son travail parce qu'elle n'a pas la propriété des instruments de production²⁹. Mais ce n'est pas seulement du point de vue éthique que le système capitaliste apparaît contestable. Il est lui-même menacé de l'intérieur, en tant que système économique. L'anarchie de la production provoque des crises dont les premières victimes sont les ouvriers réduits au chômage. La concurrence effrénée fait que les petits sont dévorés par les gros, et ceux-ci, par de plus gros encore³⁰.

On comprend dès lors le sens de la révolution préconisée par le socialisme. Ragaz en parle comme du «combat social de notre temps». Et ce combat social n'est rien d'autre que la «praxis socialiste» dont nous avons parlé. Il se produit sur trois fronts différents, qui constituent comme les trois dimensions du socialisme: a) le front politique, où l'enjeu est le pouvoir de l'État, et qui est l'affaire des partis sociaux-démocrates; b) le front syndical, où les ouvriers sont

Leonhard Ragaz, Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Bâle, Verlag von C. F. Lendorff, 1906, pp. 4-5.

^{28.} Ibid., pp. 6-8.

^{29.} Ibid., pp. 8-9.

^{30.} Ibid., p. 12.

réunis pour le combat des classes sociales; c) le front coopératif, où se met en place un nouveau mode de production et de consommation. Il faut encore distinguer dans ce combat deux sortes d'objectifs. Les objectifs immédiats sont bien connus: la diminution des heures de travail, l'augmentation des salaires, des conditions plus salubres de travail, etc. Ce sont là autant de réformes sociales qui demeurent sur le terrain de l'ordre social capitaliste. Mais pour l'ouvrier vraiment conscient de la crise des classes sociales, ce ne sont là encore que des demi-mesures, qui doivent être dépassées par un véritable bouleversement socialiste de l'ordre économique présent³¹. Au fondement du socialisme, se trouve en effet le principe des droits et devoirs de la communauté contre tout individualisme. Comme conséquence économique, il s'ensuit que l'ordre de la production et de la consommation des biens devient l'affaire de la communauté plutôt que des individus, en sorte que la solidarité économique remplace l'exploitation des uns par les autres. L'ultime objectif du socialisme, le transfert des moyens de production de la propriété privée à la gestion de la communauté, implique donc la suppression de l'ordre social existant. Et c'est à ce point précisément que le socialisme se sépare du simple réformisme social³².

Pour Ragaz cependant le socialisme est plus qu'une simple théorie économique. Chacun des trois systèmes économiques mentionnés se trouve en effet relié à une vision du monde (Weltanschauung) et à un esprit (Denkweise) particuliers³³. On qualifie habituellement de «bourgeois» l'esprit de la société capitaliste. Ragaz l'appelle lui-même «mécaniste», car son fondement est la science et la technologie modernes. Il est étroitement lié au libéralisme économique et politique, et pour autant il se caractérise par l'individualisme. Mais il s'agit alors d'un individualisme purement extérieur, sans personnalité et sans âme, car partout l'humain y est refoulé dans un univers de choses. Par contraste Ragaz appelle tout simplement «humain» l'esprit socialiste, pour autant qu'il pose l'humain au centre de tout, avant le capital, la technique et même la culture³⁴.

Il est intéressant de noter déjà dans cette première partie socioanalytique une critique fondamentale du capitalisme d'un simple point de vue humaniste, à partir des droits et de la dignité de la

^{31.} Ibid., pp. 12-13.

^{32.} Ibid., pp. 15-16.

^{33.} Ibid., pp. 4 et 17.

^{34.} Ibid., pp. 18-19.

personne humaine. Cet aspect rapproche déjà Ragaz des principes de la pensée sociale catholique. Plus surprenant encore, ce simple appel à l'humain nous reporte à un célèbre passage de l'Encyclique Populorum progressio de Paul VI: «Si la poursuite du développement demande des techniciens de plus en plus nombreux, elle exige encore plus des sages de réflexion profonde, à la recherche d'un humanisme nouveau [...]. Ainsi pourra s'accomplir en plénitude le vrai développement, qui est le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines»³⁵. Gutiérrez insiste sur ce passage et sur le paragraphe suivant, où la foi et l'unité dans la charité du Christ sont elles-mêmes déclarées plus humaines. Il y voit un pas en avant par rapport à Vatican II, dans le sens du dépassement de la dichotomie des deux ordres entre le naturel et la grâce³⁶.

2. Nous en arrivons maintenant à l'autre versant de l'étude de Ragaz, celui de l'herméneutique biblique. Il s'agit là de placer la situation présente dans une perspective chrétienne, de l'éclairer à la lumière de l'Évangile. Mais les choses ne sont pas aussi simples qu'on pourrait penser d'abord, car on retrouve encore là un conflit des interprétations. À la suite de Trœltsch³⁷, Ragaz distingue, en effet, deux types bien différents de christianisme, deux formes de piété chrétienne: l'une, plus «quiétiste», l'autre, plus «progressiste»; l'une, plus axée sur l'Église et le culte, l'autre, plus prophétique. Le premier type de christianisme cherche donc dans la religion un lieu de repos au sens le plus noble du terme: repos par rapport à la culpabilité, par rapport à l'angoisse du monde, par rapport à soimême. Ce lieu se trouve effectivement dans une vérité éternelle, qui nous soustrait à tout changement, la vérité du salut en Jésus-Christ, grâce à sa mort expiatrice. Tel est l'Évangile du salut de l'âme qu'on retrouve tout spécialement chez saint Paul et saint Jean, et qui a avant tout inspiré Luther³⁸.

L'autre courant, celui que Ragaz appelle ici le christianisme radical, insiste sur la suite du Christ plus que sur la foi au Christ. Plutôt que sur le Fils de Dieu élevé en gloire, il met l'accent sur le Fils de l'Homme marchant sur terre pour secourir ses frères. Dieu n'est plus contemplé simplement dans son éternité bienheureuse; il

^{35.} Paul VI, «Le développement des peuples», n. 20; in L'Église et la question sociale: de Léon XIII à Jean-Paul II, Montréal, Fides, 1991, p. 250.

^{36.} Gutiérrez, op. cit., pp. 180-181.

^{37.} Cf. Ragaz, op. cit., p. 23, note 1.

^{38.} Ibid., pp. 20-22.

est là devant nous. Il est toujours à l'œuvre dans le monde, et nous sommes appelés à collaborer avec lui pour que le monde lui appartienne, pour qu'il soit rempli de sa gloire. Ce que cherche ce type de christianisme, c'est le Royaume de Dieu, plutôt que l'Église comme lieu du salut et du repos. Il s'agit d'une piété plus active que contemplative. Plutôt que par la foi qui repose dans l'accueil du salut, cette piété se caractérise par l'espérance qui cherche à délivrer l'humanité de sa misère, et par l'amour qui veut apporter le salut à ses frères. C'est donc à proprement parler une religion sociale, où le salut des frères importe plus que le sien propre. Ce même courant social du christianisme, Ragaz, tout comme Trœltsch, le reconnaît plus spécialement dans les Églises réformées³⁹.

Revenons un moment à notre problématique du début. On voit que Ragaz fait lui-même état d'un certain dualisme. Mais les deux termes sont bien différents ici et là. Nous parlions plus haut de la dichotomie des deux ordres, naturel et surnaturel: d'une part l'ordre du salut, d'autre part celui de la promotion et de la libération humaines. De façon plus phénoménologique et sociologique, Ragaz, à la suite de Trœltsch, parle lui-même de deux types de piété chrétienne. Cela n'est pas sans projeter quelque lumière sur le thème de notre Congrès. On peut en effet, selon ces deux schémas, comprendre de deux façons bien différentes la dualité du «salut chrétien» et des «pratiques sociales». On l'entend habituellement comme la distinction des deux ordres, divin et humain. L'analyse plus critique de Ragaz nous fait maintenant soupconner qu'il s'agit tout simplement de deux types différents de christianisme: l'un plus axé sur la foi au salut; l'autre plus orienté vers la réalisation concrète et pratique du règne de Dieu dans le monde.

Suite à cette distinction des deux types de piété chrétienne, Ragaz se tourne maintenant vers la prédication de Jésus lui-même, qu'il va tenter de résumer en quelques thèses. Le Royaume de Dieu constitue vraiment le point central de tout l'Évangile. De là découlent immédiatement deux principes fondamentaux: la filiation divine, qui implique la valeur infinie de l'âme humaine; et la fraternité de tous les humains, grâce à leur relation commune à Dieu. Ragaz en conclut: «Dieu le Père et son règne: voilà tout le contenu de la prédication de Jésus»⁴⁰. On peut difficilement ne pas voir ici la référence (implicite) au premier chapitre des fameuses conférences

^{39.} Ibid., pp. 22-23.

^{40.} Ibid., pp. 23-24.

de Harnack sur L'essence du christianisme, parues tout juste quelques années auparavant, en 1900. Ce premier chapitre se proposait, en effet, de définir «La prédication de Jésus dans ses traits essentiels». Et Harnack résumait lui-même le tout en trois points essentiels: «1) le Royaume de Dieu et sa venue; 2) Dieu le Père et la valeur infinie de l'âme humaine; 3) la justice supérieure et le commandement de l'amour»⁴¹. Ragaz réorganise les thèmes de façon un peu différente, pour deux raisons, semble-t-il. Il entend d'abord faire ressortir l'importance centrale du Royaume de Dieu, en quoi consiste vraiment toute l'essence de la prédication de Jésus. Il veut aussi montrer la double dimension, personnelle et sociale, de l'Évangile chrétien, qui explique elle-même les deux types de piété chrétienne dont nous avons parlé.

Reprenons brièvement chacun de ces trois thèmes fondamentaux. Et tout d'abord, le thème central du Royaume de Dieu. Dieu le Père et son règne, voilà bien tout le contenu de la prédication de Jésus, affirme encore une fois Ragaz. Or là où Dieu règne, tout mal est supprimé et toute créature libérée. Le règne de Dieu est donc encore à venir; voilà pourquoi nous prions avec Jésus pour que son règne vienne. Ainsi, le salut n'est pas derrière nous dans le passé, mais devant nous dans l'avenir. Par conséquent aussi le Royaume de Dieu n'est pas quelque chose de statique, comme l'ordre établi; tout au contraire, il est en devenir, il advient, il vient. Dieu est encore en train de créer le monde, et Jésus avec lui. Il n'y a donc pas de place pour la résignation qui laisse le monde tel qu'il est. L'Évangile est essentiellement espérance, ce dont témoigne l'attente eschatologique. Peu importe si Jésus s'est imaginé la venue du Royaume de Dieu comme imminente ou pas; l'important est la conviction que ce monde vieilli doit passer et faire place au règne de Dieu⁴².

On peut dès lors affirmer une parfaite corrélation entre l'avènement du Royaume et la praxis socialiste. Par la révolution qu'elle opère, la praxis prépare la venue du Royaume; on pourrait même dire qu'elle constitue une figure du Royaume de Dieu en notre monde. Par ailleurs, la foi au Royaume, l'espérance du règne de Dieu constitue vraiment la motivation profonde de l'engagement socialiste. Il n'y a donc aucune dichotomie, aucun dualisme même entre d'une part la foi au Royaume de Dieu et d'autre part l'engagement socialiste. Dans le socialisme religieux de Ragaz, le rapport entre les deux

^{41.} Adolphe Harnack, L'essence du christianisme, Paris, Fischbacher, 1907, p. 69.

^{42.} Ragaz, op. cit., p. 24.

est beaucoup plus intime: c'est le rapport entre la conviction intérieure et l'engagement extérieur, le rapport entre la praxis socialiste et le sens profond qui l'anime.

De ce point central de la prédication de Jésus, découle ce qu'on pourrait appeler «l'éthique de l'Évangile», qui comporte elle-même deux pôles: un pôle personnaliste et un pôle socialiste. Le premier consiste dans la valeur incomparable de l'âme pour autant que la personne humaine est reconnue comme enfant de Dieu. Le salut qu'annonce l'Évangile prend alors la forme d'une libération intérieure. Car le lien qui nous attache au Père nous élève au-dessus du monde, au niveau d'une liberté royale. Paul et Luther ont compris au mieux cette seigneurie et cette liberté royale des enfants de Dieu. Ragaz entend bien garder cette dimension de l'Évangile, mais il en souligne immédiatement les connotations sociales. Car la chaîne la plus forte qui peut attacher la personne au monde est celle du Mammon. Voilà pourquoi Mammon est aussi pour Jésus le plus grand ennemi de Dieu. En effet, aucune autre puissance du monde n'exerce sur l'âme humaine un pouvoir aussi démonique pour la réduire en esclavage, pour la rendre insensible à toute vie spirituelle supérieure, et pour l'aliéner de Dieu, de ses frères et d'elle-même. On comprend dès lors le combat de Jésus contre ce grand adversaire de Dieu et des hommes. Et l'on comprend aussi le rapport étroit entre ce combat de Jésus et l'opposition que manifestent contre le capitalisme ceux qui ont été saisis par la puissance de Jésus. Car c'est l'essence même du capitalisme, de soumettre l'âme, la personne, l'humain à la domination de l'argent comme à une puissance étrangère⁴³.

Mais à cet aspect personnaliste de l'Évangile s'en trouve indissolublement lié un autre, que Ragaz aime appeler «socialiste». C'est l'autre pôle de l'éthique évangélique, qui consiste dans la communauté et la fraternité de tous les humains devant Dieu. On peut résumer en une phrase cet aspect de l'enseignement de Jésus: «Tout ce que le Père veut nous donner, il ne nous le communique que dans la communauté avec nos frères.» Ragaz rappelle ici quelques passages de l'Évangile. D'abord, le grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain (Mt 22, 34-40), d'où il conclut qu'«aimer Dieu et aimer son prochain, c'est tout à fait la même chose, vue d'un aspect différent». Cette vérité fondamentale s'applique tout spécialement aux plus petits et aux plus faibles des frères, avec qui Jésus s'identifie lui-même (Mt 9, 37; 25, 31-46). Ragaz aborde ensuite le

^{43.} Ibid., pp. 24-26.

passage du Sermon sur la montagne où Jésus recommande de se réconcilier avec son frère avant de présenter son offrande à l'autel (Mt 5, 23-26): «Cela, écrit-il, signifie clairement que le service de Dieu est le service de l'homme.» Ainsi, les trois vérités fondamentales de l'Évangile, sur Dieu, l'âme et le prochain, trouvent finalement leur expression paradoxale dans la parole du «service», selon laquelle le plus grand sera le serviteur de tous, à l'exemple du Fils de l'homme (Mt 20, 25-28). Ragaz explique qu'il ne s'agit pas là évidemment d'un service d'esclave. Mais on ne doit pas l'entendre non plus au sens patriarcal, comme si une profession ou une classe devait se mettre au service d'une autre. Ce doit être plutôt un service mutuel, qui implique le devoir des forts vis-à-vis des faibles, en d'autres termes «un service de la solidarité»⁴⁴.

Notons pour notre part comment, en tout cela, Ragaz dépasse manifestement la dichotomie des deux ordres. L'amour des frères n'est pas seulement une expression ou un effet de l'amour de Dieu: c'est la même chose que l'amour de Dieu, seule la perspective étant différente. De même, le service des frères dans le monde n'est pas autre chose que le service de Dieu à l'autel, tout spécialement quand il s'agit des plus faibles parmi les frères, avec lesquels s'identifie Jésus. Le salut que Dieu peut donner à l'autel, ou que le Christ peut apporter par sa croix, n'est donc pas essentiellement différent de la libération que le chrétien procure à ses frères par un service de solidarité.

3. Après avoir ainsi décrit, dans une première partie de son Manifeste, l'ordre économique existant, après avoir dégagé, dans un second temps, ce qu'on pourrait appeler l'Évangile du Royaume de Dieu, Ragaz en arrive maintenant, dans cette troisième partie, à la comparaison entre les deux: «Quel rapport y a-t-il entre l'Évangile de Jésus et le combat économique de notre temps?» Plus précisément: «L'ordre économique capitaliste correspond-il à la conception de la vie que propose l'Évangile, dont nous avons tenté de dégager les exigences fondamentales?» À la question ainsi formulée, Ragaz répond par un Non décisif. L'ordre capitaliste contredit si manifestement l'Évangile qu'il ne peut être que remplacé par quelque chose d'autre et de meilleur, si les exigences du Royaume viennent à se réaliser parmi les hommes⁴⁵.

Bien sûr, il ne s'agit pas de nier tout ce que le capitalisme a produit de bon. Personne voudrait retourner au régime précapitaliste.

^{44.} Ibid., pp. 26-28 (souligné dans le texte).

^{45.} Ibid., pp. 30-31.

L'ordre capitaliste a marqué un grand progrès, et à ce point de vue on peut même le considérer de quelque façon comme une prophétie du Royaume de Dieu. Mais quand on considère le sombre revers de la médaille, on ne peut qu'exiger un ordre économique meilleur. Et ce nouvel ordre social consistera précisément en ceci que tous ces acquis du capitalisme seront convertis quant à leur orientation pour être mis au service de l'humain. Ce n'est donc pas l'outil qui doit être changé, mais l'esprit dans lequel on s'en est servi⁴⁶.

Comment des lors devrions-nous appeler cet ordre nouveau, se demande Ragaz? L'appellerons-nous «socialiste»? À cela il répond immédiatement: «Je pourrais l'appeler ainsi, et je l'ai déjà fait, car je suis convaincu que le socialisme dans ses traits essentiels indique la direction qui doit conduire hors du capitalisme jusqu'au prochain degré du développement de l'histoire». Et pourtant, il ne voudrait pas donner l'impression qu'il entend encore une fois identifier la cause de Jésus avec un ordre social particulier, cette fois avec le socialisme. Car sans doute faut-il admettre la possibilité d'une autre conception sociale qui remplacera le socialisme quand celui-ci aura apporté sa contribution à l'avancement de l'humanité⁴⁷.

L'important est plutôt d'établir quelle finalité, quel telos devrait avoir un ordre économique quelconque pour être conforme à l'Évangile. On aura dès lors un critère qui nous permettra de juger l'ordre établi et d'indiquer en quel sens il doit être transformé. La première condition est sans doute que l'ordre économique soit au service de l'homme plutôt que de le dominer. La valeur de l'être humain, déterminée par sa filiation divine, constitue en effet le premier pôle de l'éthique évangélique. Et c'est par là justement que le capitalisme se trouve condamné. Car sa fin propre est le profit, la croissance du capital. L'homme se trouve alors réduit à la condition de moyen pour la production du profit. Quant au pôle social de l'Évangile, il consiste, nous l'avons vu, dans l'orientation communautaire de chaque individu, qui doit lui-même se mettre au service de la communauté humaine. Or par là encore le capitalisme se trouve condamné, puisque la recherche du profit va dans le sens d'un égoïsme crasse, où chacun ne poursuit que son avantage personnel, où s'instaure la lutte infinie de chacun contre tous. Cela va directement contre la vision de l'Évangile, selon laquelle chacun est responsable de son frère⁴⁸.

^{46.} *Ibid.*, pp. 31-33.

^{47.} Ibid., p. 33.

^{48.} Ibid., pp. 33-35.

Le sens du socialisme religieux de Ragaz apparaît ainsi bien clairement. Ce n'est pas un système économique de rechange. Il s'agit plutôt d'une instance critique anti-capitaliste, une critique qui se veut par ailleurs inspirée de l'Évangile. Le sens profond de l'idée socialiste se trouve par là même manifesté. Car on pourra fort bien critiquer le socialisme comme système économique, mais on devra même alors reconnaître sa valeur comme critique du capitalisme. On pourrait même qualifier de prophétique cette signification toujours actuelle du socialisme. Comme autrefois les prophètes d'Israël, ainsi, à l'époque moderne, les socialistes ont-ils dénoncé tous les abus du régime capitaliste bourgeois. On imagine mal cependant les prophètes d'Israël accéder au pouvoir. Effectivement, les choses se gâtent pour le socialisme quand, victime de son succès, il prend les commandes du pouvoir. Il cesse alors d'être socialisme, ou pis encore, il devient dictature intolérable.

IV. Conclusions

1. Nous pouvons maintenant tirer quelques conclusions de ce parcours à travers la vie et la pensée de Leonhard Ragaz. Nous lui empruntons d'abord la formulation de notre première conclusion, concernant la transcendance et l'immanence du Royaume de Dieu par rapport à l'ordre économique. Bien sûr, l'Évangile transcende l'ordre purement économique. Le Royaume de Dieu ne peut d'aucune façon s'identifier avec quelque forme d'État que ce soit. Mais cela ne signifie pas que son domaine se limite aux réalités spirituelles et que les choses matérielles ne le concernent pas. Ce serait là une flagrante contradiction de l'Évangile. Car Jésus lui-même ne sait rien de ce dualisme théologique du corps et de l'âme, de l'extérieur et de l'intérieur. Tout au contraire, la bonne nouvelle du règne de Dieu annoncée par Jésus comporte la transformation du monde selon la volonté de Dieu, la libération de toute misère du corps et de l'âme, la pleine actualisation de la dignité humaine, la communion avec le Père résultant en une communauté de tous les humains, et par là même en l'avenement d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle⁴⁹.

Tout supranaturalisme se trouve ainsi définitivement éliminé. Par ailleurs, la transcendance du Royaume est bien sauvegardée. Le règne de Dieu n'est pas réduit au niveau d'un système économique quelconque, et aucune théorie sociale n'est élevée à la dignité de l'absolu. Mais l'immanence du Royaume est tout aussi bien affirmée,

^{49.} Ibid., pp. 28-30.

c'est-à-dire sa pertinence pour les affaires de ce monde, même pour les affaires économiques. Bien sûr, le sel ne servira à rien s'il perd sa saveur, s'il s'identifie tout simplement au monde; mais il ne servira pas davantage s'il reste séparé du monde. On pourrait reprendre en ce sens la formule de Chalcédoine: «sans confusion», contre tout naturalisme; «sans séparation», contre tout supranaturalisme.

2. Ma deuxième conclusion porte sur la pertinence prophétique et chrétienne du socialisme pour nous encore aujourd'hui. Et j'entends ici dénoncer fortement toutes les calomnies du discours officiel de l'Église à cet égard. On sait que Centesimus annus, la dernière encyclique sociale de Jean-Paul II, reprend cent ans après la même position antisocialiste qui était déjà celle de Léon XIII dans Rerum Novarum. Ce qu'apporte de nouveau la récente encyclique, c'est une désagréable impression de triomphalisme devant l'effondrement des régimes communistes. Tout ce qu'on retient du destin socialiste des pays de l'Est, c'est que Léon XIII avait bien raison, qu'il avait même déjà tout prévu! Et tout ce qu'on retient du dialogue entre chrétiens et marxistes au cours des trente dernières années, c'est que «dans un passé récent, le désir sincère d'être du côté des opprimés et de ne pas se couper du cours de l'histoire a amené bien des croyants à rechercher de diverses manières un impossible compromis entre le marxisme et le christianisme.» Et c'est précisément dans ce contexte qu'on fait référence à la théologie de la libération, pour la ramener à l'ordre de la Congrégation pour la doctrine de la foi, c'est-à-dire pour la baillonner⁵⁰.

Il importe de dénoncer ce type de discours, d'abord comme rétrograde à l'intérieur même de la tradition récente du magistère romain. On sait, en effet, qu'à la suite de Jean XXIII dans Pacem in terris, Paul VI faisait lui-même une ouverture importante, en distinguant différents niveaux d'expression dans le socialisme et différents aspects dans le marxisme. Il concluait alors par un appel au discernement, se gardant bien de tout condamner en bloc⁵¹. On ne peut que regretter que cette tradition de discernement n'ait pas été maintenue dans Centesimus annus.

Mais il y a là quelque chose de plus insidieux encore. Pour mieux discréditer le socialisme, la récente encyclique parle constam-

^{50.} Jean-Paul II, Encyclique Centesimus annus, n. 26; in L'Église et la question sociale, p. 498.

^{51.} Paul VI, Lettre apostolique Octogesima adveniens, nn. 30-34; in L'Église et la question sociale, pp. 300-302.

ment du «socialisme réel», entendant par là évidemment le socialisme tel que mis en œuvre par les régimes déchus des pays de l'Est. Je dis qu'une telle expression est insidieuse, parce qu'elle laisse entendre que toute autre vision du socialisme — le socialisme religieux de Ragaz par exemple — ne peut être qu'une rêverie d'intellectuels, ou pis encore qu'une idéologie. Mais qu'en serait-il si les adversaires du christianisme se mettaient à parler du «christianisme réel», désignant par là le christianisme tel que pratiqué dans l'une ou l'autre région de l'Église — au Vatican par exemple — avec toutes ses violations des droits de la personne? Ne serait-on pas en droit de répondre alors que le christianisme réel et authentique est celui de l'Évangile, non pas celui de Rome ou de Genève? Ne faudrait-il pas dire, dans le même sens, que le socialisme de Lénine et de Staline constitue une perversion plutôt qu'une authentique réalisation du socialisme. Et là-dessus encore l'exemple de Ragaz est éloquent. Lénine n'avait pas de plus grand adversaire que lui en Suisse. Ragaz s'est battu de toutes ses forces et avec succès pour que le Parti socialiste suisse n'adhère pas à la IIIe Internationale communiste. En novembre 1918, par exemple, il faisait paraître dans Neue Wege un article virulent dénonçant l'esprit du bolchevisme, tel que réalisé tout spécialement dans la personne de Lénine⁵². Comment peut-on alors identifier si allègrement socialisme marxiste et communisme léniniste ou staliniste?

3. Ma troisième conclusion est d'ordre plutôt méthodologique, et ce pourrait fort bien être, à plus long terme, la conclusion principale. Elle concerne la généalogie des théologies politiques et des théologies de la libération. La brève étude que nous venons de présenter a montré, en effet, de façon assez évidente les liens étroits qui unissent la théologie socialiste de Ragaz et la théologie latino-américaine de la libération, quant à la problématique et à la méthodologie, de même que pour l'herméneutique des textes bibliques et les conclusions théologiques.

Or ce rapport de continuité est loin d'être purement fortuit. Il y a de part et d'autre des similitudes évidentes du point de vue de la situation sociale. Il s'agit ici et là de la montée du prolétariat et de sa paupérisation croissante. Dans les deux cas aussi ce prolétariat est la victime du capitalisme. Jacques Ellul l'a montré dans une étude où il analyse les diverses formes du prolétariat en Occident, dans les pays

^{52.} Leonhard Ragaz, «The Battle against Bolschevism», in A Ragaz Reader. Signs of the Kingdom, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1984, pp. 43-46.

de l'Est et dans ceux du Tiers Monde. Sur ce dernier point il conclut: «Partout où se développe l'industrialisation a lieu cette apparition du prolétariat. Donc l'avenir du Tiers Monde est, pour une période plus ou moins longue, la croissance foudroyante du prolétariat quel que soit le régime et quelle que soit la révolution faite»⁵³. Je serais porté pour ma part à ajouter ce corollaire. Le dur prolétariat est apparu en Europe au temps du capitalisme sauvage. On connaît aujourd'hui en Occident un capitalisme beaucoup plus civilisé, et la situation prolétarienne s'est adoucie dans la même mesure. Mais ce même capitalisme sauvage prévaut maintenant dans les pays du Tiers Monde, parvenant encore à s'y soustraire à toute réglementation; et c'est bien là aussi que sévit le prolétariat le plus inhumain. Il y a donc une analogie assez évidente entre la situation des masses prolétariennes aux débuts de l'industrialisation en Occident et la situation qui sévit actuellement dans les pays du Tiers Monde.

Telle est bien la conclusion qui importe pour nous maintenant. Car elle nous permet de tracer une ligne droite, presqu'une filiation directe, entre la théologie socialiste de Ragaz et l'actuelle théologie de la libération. Cela est important de part et d'autre, il me semble. Le socialisme religieux des premières décennies du siècle prend par là une pertinence et une actualité toutes spéciales. Quant à la théologie de la libération, elle pourrait enfin reconnaître par là des ascendants européens qu'elle n'a pu trouver jusqu'à présent. Il n'est pas surprenant qu'elle ne se retrouve pas dans les théologies politiques telles qu'elles se présentent actuellement en Europe, en Allemagne surtout. Car ce sont là tout naturellement de bonnes théologies bourgeoises qui n'ont rien de socialiste. Mais il en va tout autrement des théologies socialistes des premières décennies du siècle en Suisse et en Allemagne. Et en reconnaissant cette parenté, la théologie latinoaméricaine de la libération devrait par là même reconnaître ses racines socialistes, qu'elle est toujours portée à cacher comme une opprobre, en raison des attaques sauvages dont elle est victime sur ce point de la part des milieux ecclésiastiques européens.

Jacques Ellul, Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat, Paris, Ed. du Seuil, 1982, p. 197.

Les droits autochtones et la théologie de la libération au Canada

Achiel Peelman

Parmi les multiples défis du Canada de l'an deux mille, la question des droits fondamentaux des Premières Nations occupe une place centrale à cause de ses implications politiques, juridiques et sociales. Le thème de ce colloque nous invite à montrer comment et pourquoi ce défi des «droits autochtones» est devenu aussi, depuis quelques années, un lieu théologique important pour ceux et celles qui s'engagent dans une réflexion contextualisée sur le salut chrétien et les pratiques sociales qui en découlent en milieu amérindien. Dans la première partie de cette communication nous définirons les cadres historiques, géographiques et culturels de ce nouveau lieu théologique en nous concentrant sur le droit à l'autodétermination politique des Premières nations. Dans la deuxième partie, nous examinerons les possibilités et les limites d'une théologie de la libération spécifiquement amérindienne. L'ensemble de ces réflexions repose sur la conviction que le retour en scène actuel des Amérindiens est un signe des temps qui interpelle les Églises chrétiennes à évaluer de façon critique leur relation avec les autochtones. Nous montrerons, en conclusion, que la «nouvelle alliance» que ces Églises veulent conclure avec les Premières Nations présuppose une mise en question radicale de l'esprit d'assimilation qui a longtemps dominé la pastorale et les pratiques sociales des Églises vis-à-vis des Amérindiens.

I. Les droits fondamentaux des premières nations

1. Une question d'actualité

Une des questions les plus urgentes et combien complexes sur laquelle nous devons nous pencher aujourd'hui est celle des droits fondamentaux réclamés par les Premières Nations du Canada, en

particulier le droit à l'autodétermination politique. Jusqu'au milieu des années soixante, cette question inquiétait à peine les politiciens et la population canadienne. Les deux «peuples fondateurs» du Canada pouvaient tranquillement étudier leur histoire et planifier leur avenir sans se préoccuper des Indiens que leurs ancêtres avaient conquis et dont les descendants survivaient à la périphérie de la grande société canadienne en pleine expansion économique. Même les chefs des grandes organisations politiques autochtones, qui venaient de se former, semblaient avoir opté pour la voie de l'assimilation qui marquait la scène politique depuis le début de la fédération canadienne. Cette situation a changé brusquement. Depuis quelques années, la question des droits autochtones fait l'objet d'un intérêt croissant de la part des médias, des universités et des institutions politiques. Malgré cela, les concepts même des droits et des gouvernements autochtones continuent à ressembler à un vaste terrain à peine exploré dont on soupçonne les richesses immenses, mais sur lequel on s'engage avec beaucoup de précautions1.

Un revirement inattendu

Il n'est pas facile de déterminer de façon précise comment ce revirement s'est produit. Plusieurs facteurs nationaux et internationaux y ont contribué. Il convient de mentionner ici, en premier lieu, l'extraordinaire revitalisation amérindienne qui s'est mise en branle dès les années soixante, au moment même où les communautés autochtones semblaient se trouver dans une situation sans issue. Les chefs autochtones étaient les premiers à constater alors l'échec de la politique d'assimilation des gouvernements canadiens. Ils notaient en même temps leur appétit économique insatiable. Le mégaprojet de la

Après avoir analysé la littérature actuelle sur les gouvernements autochtones du 1. Canada, Frank Cassidy (Institute for Research on Public Policy, University of Victoria) identifie trois grandes catégories et quatorze domaines particuliers qui mériteraient une recherche approfondie de la part des communautés autochtones et universitaires: (I) Les communautés autochtones et leurs gouvernements (les tendances sociales et culturelles, le développement économique, la question de la terre, l'histoire et les traditions, le processus décisionnel); (II) Les composantes du gouvernement autochtone (les structures, les types de politique et d'administration, les services et les programmes, la base financière, les structures de responsabilité); (III) L'environnement politique plus large (citoyenneté et droits autochtones, les rapports entre les divers niveaux de gouvernement au Canada, la situation internationale des peuples autochtones à l'intérieur des États-nations, les relations internationales). Voir Frank Cassidy «Aboriginal Governments in Canada: An Emerging Field of Studies», dans Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 23 (1990), nº 1, pp. 73-99.

Baie James était déjà en marche au Québec, tandis que dans la vallée de la rivière Mackenzie on envisageait la construction d'un immense pipeline. La fameuse enquête du juge Thomas Berger sur ce dernier mégaprojet mettait définitivement les autochtones sur la carte du Canada. Pour la première fois dans l'histoire du Canada, on prenait conscience du fait qu'il y avait encore des cultures et des sociétés autochtones, plus vivantes que jamais, qui, au lieu de se laisser assimiler, voulaient participer, à leur façon, à l'avenir politique et économique du pays. À cause de ce retour en scène imprévu des autochtones, les concepts d'assimilation politique et d'intégration culturelle cédaient graduellement la place à ceux de l'autodétermination politique et des autres droits collectifs des Premières Nations. D'un point de vue strictement politique, un immense obstacle fut franchi en 1969. Alors que son gouvernement projetait la publication du Livre blanc sur la politique indienne - un projet qui visait l'assimilation définitive des autochtones —, Pierre Eliott Trudeau pouvait encore déclarer que la doctrine des «droits autochtones» était une relique du passé colonial du Canada dont on devrait se débarrasser définitivement et sur laquelle il ne voulait plus compter pour fonder l'avenir du pays². L'opposition radicale des autochtones à ce dernier effort d'assimilation était une des premières grandes manifestations politiques et culturelles des Premières Nations du Canada³. Une autre étape importante fut réalisée en 1984 quand le Comité spécial du Parlement sur l'autodétermination politique des Indiens recommandait que le gouvernement fédéral développe un nouveau type de relations avec les Premières Nations, basé sur la reconnaissance de leur autonomie politique et de leurs droits territoriaux (le rapport Penner)4. Mais quatre ans plus tard, Max Yalden, président de

^{2.} Voir Rémi Savard et Jean-René Proulx, Canada, derrière l'épopée, les autochtones, Montréal, L'Hexagone, 1982, pp. 179-181.

Voir James Miller, Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada. Revised Edition, Toronto, University of Toronto Press, 1989, pp. 211-285.

^{4.} Voir Chambre des Communes, Procès-verbaux du Comité spécial sur L'autodétermination politique des Indiens. Première session de la trente-deuxième légis-lature, 1980-1981-1982-1983. Fascicule n° 40. Ce rapport recommande le terme «Premières Nations» quand on réfère aux peuples autochtones du Canada. Notez cependant que seule la province de Québec reconnaît officiellement l'existence de dix «Premières Nations» sur son territoire: Abenaki, Algonquin, Attikamek, Cris, Huron-Wendat, Inuit, Micmac, Mohawk, Montagnais et Naskapi. Cette décision fut prise par le gouvernement Lévesque en 1983, deux ans après la crise de Restigouche et dans le contexte de ses propres aspirations nationalistes et indépendantistes.

la Commission canadienne des droits de la personne, se sentait encore obligé de déclarer dans son rapport annuel que la situation de la majorité des autochtones du Canada était une véritable tragédie. Selon lui, la question n'était plus de savoir si, oui ou non, les autochtones possédaient le droit à l'autodétermination politique, mais de déterminer la nature et l'étendue de ce droit inhérent⁵.

Le contexte international

Il n'est pas sans importance de rappeler ici que l'aspiration des Premières Nations du Canada à l'autonomie politique fait partie d'un mouvement international qui vise la protection et le développement de l'identité ethnique, de la langue et de la culture des peuples autochtones de l'hémisphère occidental. Dès le début des années soixante-dix, les leaders de ces peuples ont réussi à faire comprendre aux Nations Unies que leurs intérêts particuliers étaient peu servis par les programmes qui s'adressaient aux peuples (les anciennes colonies) du Tiers Monde. Sous l'inspiration d'un Indien Shuswap de la Colombie-Britannique, George Manuel, chef du National Indian Brotherhood (prédécesseur de l'Assemblée des Premières Nations). ces chefs ont alors créé la notion de «Quart Monde», regroupant les peuples dépossédés mais légitimes devenus des colonies internes des États-Nations comme le Canada⁶. À la suite d'une étude entreprise depuis 1971 par la Commission sur la prévention et la protection des minorités (une sous-commission de l'Organisation internationale du travail), présidée par le rapporteur spécial José R. Martinez Cobo du Mexique, les Nations Unies ont confié le dossier des autochtones aux Organisations internationales non gouvernementales. Celles-ci ont organisé une première conférence internationale sur la discrimination à l'égard des nations et des peuples indigènes des Amériques à Genève en 1977. Cette conférence dressa un projet de déclaration de principes sur la défense de ces peuples, portant sur leur nature (pour le droit international), leurs droits acquis (les traités), l'étendue de la juridiction des États où ils se trouvent, le règlement des conflits, l'intégrité culturelle et nationale, et la protection de l'environne-

^{5.} Cité par Barry Gough, «The Return of the Canadian Indian», dans Contemporary Review 258 (1991), p. 178.

Voir George Manuel et Michæl Posluns, The Fourth World. An Indian Reality, Don Mills, Collier, Macmillan Canada Ltd., 1974; Mel Watkins (Ed), Dene Nation — The Colony Within, Toronto, University of Toronto Press, 1977.

ment⁷. Une deuxième conférence eut lieu également à Genève en 1981 sur les peuples indigènes et la terre. Tout cela mena à la création en 1982 d'un Groupe de travail sur les populations indigènes. Ce groupe élabore depuis 1985 un projet de Déclaration universelle des droits des peuples autochtones qui sera peut-être adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies⁸.

Le rappel de ces quelques données internationales suffit pour montrer qu'il sera de plus en plus difficile pour les gouvernements canadiens d'éviter la question des droits fondamentaux des Premières Nations. En 1990, deux événements majeurs nous on Wailleurs confrontés avec l'inévitabilité de cette question: la «crise d'Oka» et la défaite de l'accord dit du lac Meech (l'amendement constitutionnel de 1987) provoquée par le député manitobain Elijah Harper, un Indien Cri. La «crise d'Oka», qui se situe à la suite d'une série d'événements de la même nature qui défigurent les paysages canadien et québécois depuis quelques années, nous montre que nous avons le choix entre des négociations véritables ou la violence⁹. La décision d'Elijah Harper, appuyée par un nombre considérable de leaders autochtones (politiques et spirituels), fut à la fois un geste politique et hautement symbolique. Pour la première fois dans l'histoire du Canada depuis la défaite de Louis Riel, un autochtone était capable de modifier de façon réelle la destinée politique du Canada, en utilisant les institutions et structures politiques mises en place par la majorité. Ce geste montre que ceux (les peuples autochtones) que l'on a voulu exclure des débats constitutionnels depuis le début de la fédération canadienne pourraient avoir le dernier mot à propos de l'avenir du Canada.

2. Un défi politique et juridique

En 1867 le parlement britannique érigea la base d'un nouvel État, appelé le Canada, un État fédéral qui voulait se construire et se développer dans le respect des droits fondamentaux et du caractère distinct de ses deux «peuples fondateurs», les anglophones et les

Voir Lee Swepston, «Les populations aborigènes et tribales: retour en scène», dans Revue Internationale du Travail 126 (1987), pp. 503-511; Richard Mulgan, «Should Indigenous Peoples Have Special Rights?», dans Orbis 33 (1989), pp. 375-388.

Voir Julien Harvey, «Réveil mondial des autochtones», dans Relations n° 566, décembre 1990, p. 303.

^{9.} Voir Bruce Richardson, (Ed), *Drumbeat*. Anger and Renewal in Indian Country, Toronto, Summerhill Press — Assembly of First Nations, 1989.

francophones. Mais ce vaste projet de société nouvelle sera marqué, dès sa naissance, par une sorte de «péché originel» dont les conséquences tragiques se manifestent jusqu'à nos jours¹⁰. Le Canada a voulu se construire et se développer sans ou malgré les peuples autochtones qui habitent l'Amérique du Nord depuis des milliers d'années. Ceux-ci n'ont pas été invités à la table des négociations au début de la fédération canadienne et ils ont été systématiquement exclus des débats constitutionnels sur l'orientation fondamentale de ce pays.

Les autochtones et le processus constitutionnel

Un certain nombre d'événements récents, tels l'échec de l'accord dit du lac Meech, la formation d'une commission parlementaire sur l'avenir du Québec, la crise amérindienne de 1990 et le dernier projet constitutionnel du gouvernement fédéral, signifient une mise en question fondamentale des structures actuelles de la fédération canadienne. L'intervention dramatique d'Elijah Harper a fait dérailler un train constitutionnel qui était déjà dangereusement hors contrôle¹¹. L'ironie du sort a voulu que cette tâche pénible revînt à un autochtone et que ce soient les Québécois qui aient le plus souffert des chaleurs de l'«été indien» de 1990. Ce que les autochtones souhaitent ressemble étrangement aux aspirations politiques et culturelles qui se manifestent au Québec depuis les années soixante. De part et d'autre, on parle de société distincte, de souveraineté-association, de souveraineté partagée, d'autodétermination politique, du pouvoir de se développer selon ses propres choix, de spécificités culturelles et de compétences économiques¹². De part et d'autre, on se place dans une sorte de rapport «inter-national» avec les autres partenaires de la fédération canadienne. De part et d'autre, on ne parle pas seulement de «revendications», mais d'un droit collectif que l'on veut faire reconnaître et respecter.

Le gouvernement fédéral a-t-il enfin compris qu'il ne peut sortir de l'impasse constitutionnelle sans accepter les Premières Na-

^{10.} Voir René Fumoleau, «La justice dans le Nord canadien», dans Kerygma 22 (1988), pp. 27-39.

Voir les conclusions de Michæl Asch et Patrick Maclem, «Aboriginal Rights and Canadian Sovereignty: An Essay on R. V. Sparrow», dans Alberta Law Review 29 (1991), n° 2, pp. 498-517.

^{12.} Voir Bernard Cleary, «L'urgence d'un nouveau contrat social», dans *Relations* n° 566, décembre 1990, pp. 299-302.

tions comme de véritables intervenants dans le débat? La mise sur pied, en août 1991, de la Commission royale sur les peuples autochtones par le Premier ministre Brian Mulroney, semble un pas dans cette direction. Les cinq premiers articles du mandat de cette commission touchent directement ou indirectement à la problématique qui nous concerne ici. La commission devra examiner (1) l'histoire des relations (sociales) entre les peuples autochtones, le gouvernement canadien et l'ensemble de la société canadienne, (2) la reconnaissance et l'affirmation de l'autonomie gouvernementale autochtone, (3) la base territoriale des peuples autochtones, (4) la signification actuelle et future de l'article 91(24) de la Loi constitutionnelle de 1867, (5) le statut juridique, l'application et l'évolution future des traités autochtones, y compris les ententes récentes 13.

Les Premières Nations ont accueilli la création de cette commission avec un certain scepticisme. Elles se rappellent l'échec presque total des conférences constitutionnelles qui se sont tenues entre 1982 et 1987, malgré la recommandation du comité spécial de la Chambre des Communes en faveur de l'autodétermination politique des Indiens. Elles se demandent avec raison si les gouvernements du Canada ont la volonté politique de résoudre définitivement le «problème Indien» qu'ils ont créé. De fait, il y a trois obstacles majeurs qui ont empêché jusqu'ici la participation des Premières Nations au processus constitutionnel. Le premier obstacle relève du niveau des perceptions toujours négatives que nous avons des autochtones. Nous ne croyons vraiment pas qu'ils puissent survivre comme des «sociétés distinctes» et que leurs cultures soient aptes à produire les institutions dont ils ont besoin pour leur développement intégral à l'intérieur du Canada. Par conséquent, les autochtones continuent à être traités comme des «mineurs» maintenus définitivement en tutelle par l'État canadien¹⁴. Le deuxième obstacle se situe au niveau des structures politiques actuelles du Canada qui ne laissent peu ou pas de place pour un troisième type de gouvernement à côté des gouvernements fédéral et provinciaux¹⁵. Dans la même veine, on

^{13.} Voir Cabinet du premier ministre, *Communiqué* du 27 août 1991, «Commission royale sur les peuples autochtones». Annexe I: Mandat, pp. 1-2.

Voir Thomas Berger, «Native History, Native Claims and Self-Government», dans B. C. Studies no 57 (1989), pp. 19-23; Christopher McCormick, «L'autonomie gouvernementale des Autochtones» dans Revue Parlementaire Canadienne 13 (1990-1991), pp. 12-15.

^{15.} Voir William Grodinsky, "The Native Fundamentals", dans *The New Federation* 2 (1991), pp. 25-27.

refuserait de reconnaître aussi le bien-fondé et la viabilité d'un système judiciaire autochtone à côté des systèmes qui sont en vigueur au Québec (droit civil pour le droit privé) et dans les autres provinces canadiennes (common law)¹⁶. Le troisième obstacle se situe au niveau même du processus constitutionnel ou de la réforme de la constitution canadienne depuis son rapatriement en 1982¹⁷.

Le dossier politique

Depuis le rapatriement de la constitution canadienne en 1982, la question des «droits autochtones» n'a cessé de rebondir avec force. L'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 reconnaît et confirme les droits existants — ancestraux et issus de traités — des peuples autochtones du Canada et oblige les gouvernements fédéral et provinciaux à entreprendre de véritables négociations avec les représentants de ces peuples. De son côté, l'article 25 de la Charte canadienne des droits et libertés constitue en quelque sorte une loi-cadre en vue du maintien et de la protection de ces droits collectifs en plus du droit fondamental de toute personne au Canada à l'égalité¹⁸. Cet

Article 25

Le fait que la présente charte garantit certains droits et libertés ne porte pas atteinte aux droits ou libertés — ancestraux, issus de traités ou autres — des peuples autochtones du Canada, notamment: a) aux droits et libertés reconnus par la Proclamation royale du 7 octobre 1753; b) aux droits et libertés existants issus d'accords sur des revendications territoriales ou ceux susceptibles d'être ainsi acquis.

Article 35

^{16.} Voir Allan Grant, «Native People Need Own Laws and Justice», dans Canadian Speeches/Issues 4 (1991), pp. 9-21; Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba. Volume I: The Justice System and Aboriginal People. Winnipeg, Queen's Printer, 1991, pp. 17-45 (Aboriginal Concepts of Justice); pp. 251-336 (Aboriginal Justice Systems); pp. 639-674 (Strategies for Action).

^{17.} Tony Hall, "Putting Aboriginal Issues on the Canadian Political Agenda", dans Canadian Dimension 25 (1991), pp. 15-18.

^{18.} La loi constitutionnelle de 1982 (incluant la Charte canadienne des droits et libertés):

⁽¹⁾ Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés.

⁽²⁾ Dans la présente loi, «peuple (sic) autochtones du Canada» s'entend notamment des Indiens, des Inuits et des Métis du Canada.

⁽³⁾ Il est entendu que sont compris parmi les droits issus de traités, dont il est mention au paragraphe (1), les droits existants issus d'accords sur des revendications territoriales ou ceux susceptibles d'être ainsi acquis.

enchâssement des droits autochtones dans la Charte a été interprété comme un pas significatif dans la reconnaissance du point de vue autochtone. Il s'agirait d'un acte politique conscient et explicite du Canada indépendant vis-à-vis de ses peuples autochtones¹⁹. Nous pouvons toutefois nous demander si ce geste politique constitue une base suffisante en vue d'un changement réel dans les engagements et les responsabilités historiques du Canada envers les Premières Nations.

La Loi constitutionnelle de 1982 établit deux faits fondamentaux. Premièrement, elle reconnaît que le Canada a des responsabilités particulières envers les Premières Nations et que le Canada ne peut pas modifier son engagement historique envers elles sans leur consentement ou sans leur participation aux négociations. Deuxièmement, la constitution nous oblige à reconnaître que les Premières Nations constituent des groupes ethniques essentiellement différents de tous les autres groupes ethniques (anglophones, francophones, allophones) qui se sont établis en Amérique du Nord. En tant que premiers occupants de l'Amérique du Nord, les Premières Nations posséderaient donc des droits collectifs tout à fait spécifiques. La majorité des experts constitutionnels sont d'avis que ces «droits autochtones» sont, par définition, des droits inhérents qui dérivent de l'expérience historique de ces peuples et qui ne dépendent donc d'aucune autorité ou intervention externe, par exemple, des lois votées par les gouvernements canadiens. En 1982, le Canada s'est ré-engagé à reconnaître et à respecter ces droits dont la protection constitutionnelle remonte à la Proclamation royale de 1763. Les experts constitutionnels sont d'avis que ces «droits autochtones» n'ont été éteints par aucune des lois britanniques successives qui ont

⁽⁴⁾ Indépendamment de toute autre disposition de la présente loi, les droits — ancestraux ou issus de traités — visés au paragraphe (1) sont garantis également aux personnes des deux sexes.

Article 35.1

Les gouvernements fédéral et provinciaux sont liés par l'engagement de principe selon lequel le premier ministre du Canada, avant toute modification de la catégorie 24 de l'article 91 de la «Loi constitutionnelle de 1867», de l'article 25 de la présente loi ou de la présente partie: a) convoquera une conférence constitutionnelle réunissant les premiers ministres provinciaux et lui-même et comportant à son ordre du jour la question du projet de modification; b) invitera les représentants des peuples autochtones du Canada à participer aux travaux relatifs à cette question.

Voir Brian Slattery, «Understanding Aboriginal Rights», dans The Canadian Bar Review» 66 (1987), pp. 727-783.

constitué le Canada comme État souverain, notamment l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867), le Statut de Westminster de 1931, et la Loi de 1982 sur le Canada²⁰. Ces droits autochtones s'appliqueraient aussi aux Premières Nations vivant dans la province de Québec, malgré les conclusions de la Commission sur l'intégrité du territoire du Québec (Commission Dorion) en 1971²¹.

Le dossier juridique

En 1982, les autochtones ont gagné une grande bataille. L'enchâssement de leurs droits dans la nouvelle constitution canadienne était d'ailleurs largement dû aux pressions qu'ils avaient exercées auprès du gouvernement britannique. La suite de l'histoire est beaucoup moins positive. L'échec des conférences constitutionnelles, l'exclusion des autochtones des négociations du lac Meech, la place qu'on leur accorde dans le dernier projet constitutionnel du gouvernement fédéral montrent que la situation politique des Premières Nations demeure très fragile. La lenteur et la complexité des négociations sur les divers types de revendications territoriales accentuent leur fragilité économique. Les autochtones s'opposent avec raison à la politique de dévolution des responsabilités d'Ottawa vers les provinces. Trop longtemps il sont été les premières victimes de la lutte du pouvoir entre le gouvernement central et les provinces. Ce qui nous paraît plus inquiétant encore, c'est l'abdication actuelle des politiciens devant leur responsabilité de définir le contenu des «droits autochtones». Ceux-ci semblent confier cette tâche exclusivement aux juges de la Cour suprême du Canada. L'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 demeure donc en quelque sorte une «boîte vide» et risque même d'enfermer les autochtones dans un passé culturel non-viable, plutôt que de leur offrir l'occasion de préparer avec nous un meilleur avenir pour le Canada et pour le Québec²². Nous pouvons certainement applaudir certains arrêts récents de la

Voir Bruce Clark, Native Liberty. Crown Sovereignty: The Existing Aboriginal Right of Self-Government in Canada, Montréal, McGill — Queen's University Press, 1990.

^{21.} Voir Jacques St-Onge, «L'autonomie des communautés autochtones du Québec», dans *Travailleur social* 58 (1990), pp. 57-60; Paul Dionne, «Les postulats de la Commission Dorion et le titre aborigène au Québec: Vingt ans après», dans *Revue du Barreau* 51 (1991), n° 1, pp. 127-171.

^{22.} Voir Ira Barkin, «Aboriginal Rights: A Shell Without Filling», dans Queen's Law Review 15 (1990), pp. 307-325.

Cour suprême en faveur des autochtones, mais nous ne pouvons laisser aux seuls juges la décision de définir le contenu de nos droits collectifs et individuels. Nous devons donc suivre avec attention les implications culturelles et politiques de ces arrêts (le Procureur général du Québec c. Sioui, le 24 mai 1990, et Sparrow c. R., le 31 mai 1990) qui affirment les droits ancestraux des Amérindiens, partout où ces droits n'ont pas été officiellement cédés par eux²³. Mais le 8 mars 1991, les Indiens Gitksan-Wet'suwet'en ont perdu leur cause, portée devant les tribunaux en 1987. Leur revendication territoriale, la plus importante dans l'histoire du Canada, englobait une région de 57 000 kilomètres carrés, riche en ressources naturelles. Le juge en chef Allan McEachern de la Cour supérieure de la Colombie-Britannique a estimé qu'il y avait eu extinction légale, par la Couronne, de leurs droits territoriaux pendant la période coloniale. Les quelques jugements que nous venons de citer montrent à quel point le traitement juridique de la question des droits autochtones demeure une réalité très complexe avec des implications dramatiques à la fois pour les Premières Nations et pour l'ensemble de la société canadienne.

3. Les fondements historiques et théologiques

Avant de nous engager dans la discussion sur les possibilités et les limites d'une théologie de la libération authentiquement amérindienne, il convient d'analyser brièvement les fondements historiques et théologiques de la doctrine des droits autochtones. Nous disposons de trois sources qui expliquent l'apparition et l'évolution de cette doctrine dans les textes légaux du Canada.

La politique coloniale de la Grande-Bretagne

Il importe d'abord de noter que cette doctrine des «droits autochtones» ou du «titre autochtone» (les droits territoriaux) est un droit sui generis qui trouve son origine dans la politique coloniale de la

^{23.} Les arrêts les plus importants de la Cour Suprême du Canada concernant les «droits autochtones»: Calder (1973), Guérin (1984), Simon (1985), Horseman (1990), Sioui (1990), Sparrow (1990). Voir Natalie Boisseau, «Un choc des cultures», dans Maîtres 2 (1990), pp. 11-18; W.I.C. Binnie, «The Sparrow Doctrine: Beginning of the End or End of the Beginning?», dans Queen's Law Review 15 (1990), pp. 217-253; René Morin, «Le droit des peuples autochtones au Canada et au Québec. Ses exigences pour l'avocat et le juge du procès», dans Recherches Amérindiennes au Québec 19 (1989), nº 4, pp. 29-36.

Grande-Bretagne envers les peuples ou les pays qu'elle avait découverts, envahis ou conquis. Au point de départ, il s'agit d'un ensemble de lois non-écrites concernant le statut de ces peuples à l'intérieur de l'Empire britannique, leurs droits territoriaux, leurs droits coutumiers et leurs institutions. La Couronne s'engageait à respecter ces droits dans la mesure où ils n'entraient pas en conflit avec le droit commun et avec sa souveraineté²⁴. On voit, par le fait même, que cette doctrine, dont on trouve un reflet dans la Proclamation royale de 1763, tout en offrant une protection constitutionnelle aux peuples autochtones contre les colons qui venaient s'établir en Amérique du Nord, contient déjà les germes de toutes leurs difficultés ultérieures. Pour les Premières Nations il ne peut y avoir de «libération» qu'à l'intérieur de l'acceptation de la souveraineté indisputée de la Couronne britannique et de l'État canadien qui lui succède. Nous constatons que, lors de la création du Canada en 1867, les pères de la confédération avaient pratiquement oublié l'existence de cette doctrine et la présence des autochtones en Amérique du Nord. Le véritable enjeu de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique était le partage du pouvoir entre les gouvernements fédéral et provinciaux. Les droits autochtones comptaient peu dans ce débat et continueront à demeurer une pierre d'achoppement dans la lutte de pouvoir entre Ottawa et les provinces.

Tout en voulant sortir de la sphère coloniale de la Grande-Bretagne, le Canada sera obligé de créer en 1876 sa première Loi sur les Indiens pour remédier à cet oubli. Cette loi est une des pires espèces de législation coloniale de l'époque contemporaine. Elle a été long-temps une source d'oppression politique, culturelle et religieuse, et demeure, malgré sa révision de 1951, la cause première de la misère humaine qui s'accumule dans les communautés autochtones²⁵. Entre 1871 et 1921, le gouvernement canadien signera onze traités (numérotés) avec divers groupes autochtones vivant sur des immenses territoires dont on commençait à soupçonner les ressources naturelles. La signification exacte et la portée de ces traités demeurent l'objet d'un intense débat politique et juridique. Alors que la Loi sur les Indiens a transformé les autochtones en «citoyens mineurs» dont

Voir William Pentney, "The Rights of the Aboriginal Peoples of Canada and the Constitution Act, 1982", dans U.B.C. Law Review 22 (1988), Vol. I, pp. 21-59; Vol. II, pp. 207-279.

Voir Andrew Bear Robe, "First Nations and Aboriginal Rights", dans Constitutional Forum 2 (1991), pp. 46-49.

elle visait l'assimilation graduelle, les traités soulèvent le concept de nations indépendantes qui avaient et qui auraient un véritable pouvoir de négociation face au Canada.

La Loi des Nations et le Nouveau Monde

La deuxième source dont nous disposons relève du droit international. Il d'agit de la «Loi des nations» qui s'est développée à la suite de la «découverte» du Nouveau Monde des Amériques par Christophe Colomb en 1492. Cet événement d'envergure avait de profondes implications philosophiques, théologiques et politiques. On devait d'abord trouver une place pour les peuples de ce Nouveau Monde dans la grande famille humaine de l'époque dont l'unité servait de fondement à la mission universelle de l'Église et à l'expansion universelle de la civilisation chrétienne²⁶. On devait en même temps légitimer l'expansion coloniale des empires européens en délimitant leurs droits et ceux des peuples autochtones des Amériques. Une fois décidé que les Amérindiens étaient de véritables êtres humains qui pouvaient et devraient donc être civilisés et christianisés, le débat se concentrait rapidement sur la question à savoir si les infidèles ou les païens avaient des droits territoriaux (dominium), et, si oui, s'ils avaient atteint le degré de civilisation nécessaire pour l'exercice de ces droits²⁷. Les juristes et les historiens reconnaissent donc que des figures telle que Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria et le pape Paul III ont joué un rôle capital dans le développement du droit international. Il faut cependant noter que ces figuresclé du XVIe siècle étaient largement tributaires d'un débat juridique qui avait commencé au Moyen Âge et qui opposait le pape Innocent IV à Henri de Segusio, mieux connu sous le nom d'Hostiensis²⁸. Innocent IV tenait que tous les êtres rationnels, païens ou chrétiens, avaient le droit à être propriétaires et à se gouverner selon la loi naturelle. Hostiensis refusait ces droits aux infidèles. Sa doctrine

Voir Anthony Pagden, The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Leslie Green et Olive Dickason, The Law of Nations and the New World, Edmonton, The University of Alberta Press, 1989.

Voir James Muldoon, Popes, Lawyers and Infidels: The Church and the Non-Christian World 1250-1550, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979.

«extra ecclesiam non est imperium» l'emportait sur celle d'Innocent IV. Les théologiens et les juristes du XVI^e siècle, tels que Bartolomé de las Casas, ne devaient pas seulement se battre contre cette doctrine hérétique (une sorte de donatisme politique), mais également contre celle d'Aristote sur l'esclavage naturel. L'application de cette doctrine philosophique aux Amérindiens faisait de ceux-ci des êtres inférieurs auxquels on ne pouvait pas appliquer la loi naturelle. En même temps, ils voyaient que l'Église catholique perdait graduellement son influence au profit des monarchies modernes et leurs rêves expansionnistes. La nouvelle Loi des Nations remplaçait donc graduellement la loi naturelle comme fondement des relations internationales.

Quels que soient les arguments légaux, philosophiques ou théologiques que les juristes et les théologiens du XVIe siècle avançaient pour défendre les droits des peuples autochtones des Amériques, la «découverte» et la colonisation étaient des faits accomplis. Selon l'idéologie qui dominait à cette époque, les Amérindiens étaient inévitablement perçus comme des êtres inférieurs qui étaient incapables d'avoir des droits, humains ou divins! Cinq siècles plus tard, nous sommes encore aux prises avec des perceptions négatives des Amérindiens, même si nous reconnaissons qu'ils possèdent des droits collectifs sui generis et qu'ils devraient avoir au moins «une mesure juste et équitable d'autodétermination» et «une base territoriale dotée de ressources suffisantes» en vue de leur développement intégral²⁹.

L'expérience millénaire des peuples autochtones

La troisième source dont nous disposons est l'expérience millénaire des peuples autochtones eux-mêmes. Ceux-ci ont commencé à utiliser de plus en plus cette réalité dans leur lutte pour la justice et la libération. L'autodétermination politique ou la souveraineté constitue une dimension centrale de cette lutte. Il est important de noter ici que la grande majorité des autochtones savent qu'il est trop tard pour remettre en question la légitimité du Canada comme État souverain. La réalisation de leurs droits fondamentaux est donc conditionnée par l'acceptation de la souveraineté canadienne. Les juges de la Cour suprême ne demanderont jamais aux gouvernements canadiens de

Jean-Paul II, Radiomessage aux populations autochtones de Fort Simpson, le 18 septembre 1984; Discours aux peuples autochtones à Fort Simpson, le 20 septembre 1987.

prouver d'où vient cette souveraineté, alors que les autochtones doivent constamment justifier leur présence millénaire en Amérique du Nord et les droits qui en découlent! Il est également important de noter que la majorité des autochtones ne désirent pas sortir de la fédération canadienne. Ils veulent plutôt y entrer et participer de plein droit et selon leurs spécificités culturelles aux débats constitutionnels dont ils ont été exclus depuis toujours.

Les Premières Nations apportent à la notion des «droits autochtones» deux dimensions importantes. Certains groupes insistent sur la dimension spirituelle de cette réalité dont l'origine se trouve dans le Créateur lui-même. Elles affirment que la souveraineté d'un peuple sur un territoire donné vient du Créateur qui a permis à ce peuple de vivre sur ce territoire et de le protéger. Nul autre que le Créateur lui-même ne peut abroger ce droit. Cette position ressemble à celle du «droit divin» du Moyen Âge chrétien, avec l'exception que les Amérindiens n'ont pas de pape à qui le Créateur aurait délégué ses pouvoirs! Selon d'autres groupes autochtones, le concept de «droits autochtones» dérive directement de la présence des Amérindiens, depuis les temps immémoriaux, sur un territoire donné. Dans cette vision, ces droits n'incluent pas seulement ceux de la chasse et de la pêche, mais tous les autres droits économiques, politiques, sociaux, culturels et religieux que les Premières Nations possédaient avant l'arrivée des Européens. Beaucoup d'autochtones sont convaincus qu'ils n'ont jamais cédé ces droits, malgré les traités qu'ils ont conclus avec les États européens. Selon eux, ces traités étaient fondamentalement des «traités de paix et d'amitié», conclus entre des nations indépendantes en vue de leur coexistence harmonieuse. On trouve une illustration intéressante de cette deuxième vision dans le rapport présenté par le Conseil de bande de Sept-Îles-Maniotenam à la Commission sur l'avenir constitutionnel et politique du Québec (le 28 novembre 1990). Ce rapport ne contient pas moins de vingt-quatre propositions portant sur le droit à l'existence, à l'autodétermination politique, au développement économique, à la culture, à l'environnement et aux ressources, et sur les droits des peuples minoritaires. Ces propositions sont considérées comme le fondement d'un nouveau «projet global de société» pour les autochtones et les autres peuples du Canada³⁰

* *

Voir aussi Self-Determination Symposium. Assembly of First Nations, University of Toronto, October 1 - 3, 1990.

Nous venons de montrer que la doctrine des droits autochtones se situe au centre des relations historiques entre les Premières Nations et les autres peuples du Canada. La reconnaissance ou le refus de ces droits dans les années à venir déterminera dans une large mesure la destinée des Amérindiens qui, malgré leur revitalisation actuelle, demeurent des peuples «dépossédés»³¹. Dans la deuxième partie, nous examinerons comment cette situation interpelle la théologie chrétienne. Nous analyserons cette question sous l'angle de la «théologie de la libération». Nous nous demanderons ce qui arrive à cette théologie quand elle est proposée aux autochtones dans la lutte pour leurs droits fondamentaux³².

II. Vers une théologie de la libération authentiquement amérindienne

1. Conquête, assimilation et libération

Selon Vine Deloria jr de la nation Lakota, un des porte-parole autochtones les mieux connus des États-Unis, la théologie de la libération n'est autre chose que le dernier gadget qui fait tourner en rond les groupes minoritaires dans la vaine espérance de pouvoir échapper à l'oppression qui les entoure. Il accuse la théologie de la libération de ne pas détruire les véritables causes de l'oppression, mais de modifier seulement ses modes de manifestation. Selon lui, le problème central est celui de la soumission des autochtones à une vision occidentale du monde dont ils ne peuvent se démarquer radicalement. Il affirme, en outre, que la théologie de la libération présume trop rapidement que l'expérience commune d'oppression suffit pour mobiliser et unifier les divers groupes minoritaires dans leur lutte contre la société dominante. En les enfermant tous dans une même perspective théologique, la théologie de la libération les empêche d'atteindre leurs objectifs spécifiques, de transformer leur milieu en profondeur, et de réaliser leur libération véritable³³.

^{31.} Voir Geoffrey Young, *The Dispossessed*. Life and Death in Native Canada, Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1989.

^{32.} Nous adoptons ici la définition proposée par Leonardo Boff, *Teologia desde el cautivero*, Bogota, Indo-American Press Service, 1975, p. 21 (La teologia de la liberacion nº es, sino el momento teologico de la experiencia que hace la fe cristiana al resumir conscientemente desde el Evangelio la transformacion del mundo en situacion de dependencia).

Voir Vine Deloria jr, «A Native American Perspective on Liberation» dans Gerald Anderson et Thomas Stransky, (Éd), Mission Trends No 4. Liberation Theologies in North America and Europe, New York, Paulist Press, 1989, pp. 261-270.

Ce jugement peut paraître sévère, mais il nous confronte directement avec la question d'une théologie de la libération authentiquement amérindienne. Deloria, qui possède une formation théologique et juridique très solide, tout en étant élevé dans une famille de ministres de l'Église épiscopalienne, semble avoir saisi sur le vif que la théologie de la libération, une fois sortie des frontières de l'Amérique latine, risque de se transformer rapidement en un système théologique parmi d'autres, plutôt que de demeurer le mouvement ou l'acte théologique vital des communautés de base. En évoquant le dicton populaire «Les Blancs ont des idées, les Indiens une vision», il semble suggérer que la contribution particulière des Amérindiens à la théologie de la libération se situe d'abord au niveau de la critique des idéologies qui commandent la mission universelle de l'Église et l'évolution actuelle du monde. Nous sommes personnellement d'avis que cette critique se concentre sur deux points essentiels: le symbole central du «Dieu libérateur» et le rapport vital entre la création et la rédemption.

Dieu de libération et Dieu de conquête

La première critique de ces idéologies porte sur les fondements bibliques de la théologie de la libération de l'Amérique latine: le récit de l'exode et de l'alliance avec leur image d'un Dieu libérateur qui prend le côté des opprimés et des impuissants (les «non personnes») pour en faire son peuple choisi et pour les conduire vers la terre promise. L'appropriation de ces mêmes symboles par les Amérindiens pose un problème énorme. Ceux-ci découvrent rapidement que leur situation ressemble beaucoup plus à celle des peuples autochtones de Canaan qu'Israël va conquérir avec l'aide d'un Dieu qui leur ordonne de s'abstenir de toute relation sociale avec ces peuples et de détruire leur religion. Le récit biblique, adopté par la théologie de la libération, comporte donc deux volets: une libération et une conquête³⁴. Les Amérindiens, qui ont reçu des Européens la Bible en échange de leur terre, y découvrent un Dieu libérateur qui est en même temps un Dieu de conquête. Ils ne peuvent mettre en mouvement leur propre libération sans raconter intégralement le deuxième volet du récit biblique et sans se rappeler qu'en devenant chrétiens, ils sont forcés d'adorer le Dieu des peuples qui ont envahi et volé

^{34.} Voir Walter Vogels, "Biblical Theology for the "Haves" and the "Have-Nots", dans Science et Esprit 39 (1987), pp. 193-210.

leurs terres. Les Amérindiens apprennent à lire le récit biblique de l'exode et de l'alliance avec les yeux des Cananéens!

Il est important de distinguer ici entre l'histoire réelle d'Israël et les récits bibliques de cette histoire. Ce qui compte d'abord, ce n'est pas la comparaison des événements historiques de la conquête de Canaan et de la conquête de l'Amérique du Nord, mais les symboles religieux qui légitiment ces conquêtes ou qui mobilisent les opprimés dans leur lutte pour la libération. Quels que soient les résultats des recherches historico-critiques sur les rapports réels entre Israël et les peuples autochtones de Canaan³⁵, les récits demeurent. Les mêmes récits sont à la disposition des paysans de Solentiname, des communautés de base du Brésil ou des Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque groupe doit trouver les mécanismes qui lui permettent de distinguer ce qui, dans ces récits, sont des symboles d'oppression et des symboles de libération. Robert Allan Warrior de la Nation Osage (États-Unis) nous invite à placer les Cananéens au centre de notre lecture du récit biblique de l'exode et de l'alliance. Les Amérindiens qui croient dans le Dieu de l'Ancien Testament et qui adoptent ce récit en vue de leur libération doivent prendre au sérieux l'injustice et la violence que ce récit contient. Nous devons faire entendre la voix ignorée des Cananéens, si nous voulons mettre la théologie de la libération au service des peuples autochtones de l'Amérique du Nord. De fait, Warrior termine son analyse en disant qu'il serait préférable pour les Amérindiens d'abandonner tout simplement ce récit et de trouver les fondements religieux de leur libération à l'intérieur de leurs propres traditions³⁶.

Un autre Amérindien, William Baldridge (Central Baptist Theological Seminary) concède à Warrior que les Amérindiens sont les Cananéens du récit biblique, mais nous rappelle qu'il y a un autre récit où ce peuple oublié joue un rôle central: le récit de la rencontre de Jésus de Nazareth avec la Cananéenne (Mt 5, 21-28; Mc 7, 24-30). Ce récit n'est pas moins symbolique que celui de l'exode et de l'alliance. Au point de départ de ce récit, Jésus s'identifie totalement

^{35.} Voir, par exemple J. L'Hour, «The People of the Covenant Encounters the Nations, Isræl and Canaan», dans Mariasusai Dhavamony, (Éd), Evangelization, Dialogue and Development. Selected Papers of the International Theological Conference, Nagpur (India) 1971. Roma, Universita Gregoriana Editrice, 1972, pp. 77-85.

Robert Allan Warrior, «Cannanites, Cowboys and Indians. Deliverance, Conquest and Liberation Theology Today», dans Christianity and Crisis, September 11, 1989, pp. 261-265.

avec la destinée d'Israël en se rappelant les paroles de son Père: «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues d'Israël» (Mt 15, 24). Il refuse même d'accorder à la Cananéenne la dignité d'un être humain: «Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens» (Mt 15, 26). Mais la Cananéenne insiste jusqu'au moment où Jésus est libéré de son lien exclusif avec Israël et du commandement de son Père. Le vrai miracle qui se produit ici n'est peut-être pas d'abord la guérison de la fille de cette «non personne» païenne, mais la transformation de l'esprit et du cœur de Jésus lui-même³⁷. En ce qui concerne la Cananéenne, le récit ne dit pas si elle devient une disciple de Jésus ou si elle continue à vénérer ses propres dieux.

Il serait possible de dégager de ce dialogue autochtone sur les fondements bibliques de la théologie de la libération un certain nombre d'actions pastorales et sociales. Contentons-nous d'affirmer ici que la réalisation d'un nouveau rapport libérateur entre les Premières Nations et les autres peuples du Canada ne pourrait se faire sans un examen critique du rôle historique des Églises, le nouveau peuple choisi de Dieu, dans la conquête de l'Amérique du Nord. Nous insistons aussi sur l'importance d'un véritable dialogue entre la tradition judéo-chrétienne et l'expérience religieuse amérindienne. Les Églises chrétiennes doivent avoir le courage de se demander si le Dieu qu'elles ont proposé aux Amérindiens était vraiment un Dieu libérateur — un Dieu qui, tout comme Jésus de Nazareth, est libéré de toute forme de racisme, de sexisme et d'impérialisme, et qui se laisse transformer par les peuples qu'il rencontre, peuples qui veulent compter sur lui.

Une confrontation entre deux univers de sens

Vine Deloria affirme que la véritable libération exige un changement paradigmatique au niveau de la conception du monde qui commande nos attitudes et nos comportements. «La libération, dans son sens le plus profond, exige le rejet de tout ce qu'on nous a enseigné et son remplacement par les choses que nous avons expérimentées comme de vraies valeurs.»³⁸ Cette affirmation lapidaire nous rappelle que la confrontation actuelle entre les Premières Nations et la société domi-

Voir William Baldridge, «Native American Theology: A Biblical Basis», dans Christianity and Crisis, May 28, 1990, pp. 17-18. Avec une réponse de Warrior.

^{38.} Deloria, «A Native American Perspective on Liberation», p. 263.

nante n'est pas d'abord une affaire politique ou économique, mais un débat proprement spirituel. Il s'agit d'une confrontation historique entre deux «univers de sens». D'un côté, nous avons la spiritualité autochtone, une «métaphysique de la nature» ou une philosophie centrée sur la création qui veut et qui doit s'adapter aux conditions historiques modernes et contemporaines. De l'autre côté, nous avons une civilisation occidentale fragmentée dont le messianisme judéochrétien est largement remplacé par un «sauveurisme» sécularisé, politique et économique, dicté par la loi du plus fort. D'un côté, un monde à découvrir et à respecter. De l'autre, un monde à sauver (conquérir) et à exploiter.

Nul autre événement au Canada n'a mieux révélé la distance entre ces deux visions du monde que l'enquête du juge Thomas Berger sur le mégaprojet de la vallée de la rivière Mackenzie³⁹. Le «Rapport Berger» a finalement montré que les plus grandes distances qui séparent les Premières Nations de la société dominante ne sont pas d'abord les immenses espaces géographiques du Nord canadien, mais les attitudes et les perceptions culturelles. Depuis ce rapport, il est inconcevable d'envisager d'autres mégaprojets du même genre, comme l'illustre le débat actuel autour du projet hydroélectrique de Poste-de-la-Baleine, sans reconnaître ce fait⁴⁰. Ce débat est marqué par ce que Gibson Winter appelle les «paradigmes fondamentaux» (root paradigms) de la société dominante et des communautés autochtones. Au centre du conflit nous voyons émerger deux conceptions diamétralement opposées du développement historique. La société dominante ou le monde industrialisé fonctionne selon une conception «technologique» du développement qui est linéaire, mécanique, rationnellement calculée, contrôlée et manipulée. Les autochtones fonctionnent selon une conception plus «organique» du développement qui veut d'abord faire valoir le bien-être intégral des personnes et la participation de toute la communauté aux décisions qui concernent son avenir — tout cela, dans le respect du grand «cercle de la vie» qui englobe tout⁴¹.

Voir Thomas Berger, Le Nord: Terre lointaine, terre ancestrale. Volume I, Ottawa, Approvisionnements et Services Canada, 1977.

^{40.} Voir Jean Morisset, «Le syndrome de Poste-de-la-Baleine», dans Le Devoir, mardi 6 août 1991, p. 11 (De la Baie James phase deux à Oka phase deux); mercredi 7 août 1991, p. 13 (Convention de la Baie James et divorce géographique).

^{41.} Voir Gibson Winter, *Liberating Creation*. Foundations of Religious Social Ethics, New York, Crossroad, 1981, pp. 94-105.

Dans la perspective d'une théologie de la libération autochtone, il est évident que les Amérindiens apparaissent de plus en plus comme les «bons Samaritains» dont la civilisation occidentale a besoin pour se guérir des blessures auto-infligées par le désir obsédé du progrès scientifique et par le goût démesuré du confort matériel. Soyons d'ailleurs conscients du fait qu'avec la disparition de chaque culture autochtone dans le monde contemporain, nous perdons une dimension importante de notre propre expérience humaine. Chaque fois que nous violons les droits fondamentaux des peuples autochtones, nous violons les fondements de notre propre existence⁴². En effet, l'expérience humaine millénaire des Amérindiens (et des autres peuples autochtones) représente un mode de communication unique avec «le monde archétypique de la conscience collective de l'humanité», mettant en valeur les dimensions intuitive, affective et mystique de l'esprit humain. Les Amérindiens ont réussi à maintenir et à développer cette capacité de communication que le monde occidental a largement perdu à cause de son accentuation exclusive du processus rationnel et du moi phénoménal. Nous sommes en train de comprendre que c'est justement cette capacité de renouer avec leur moi profond ou avec les profondeurs de leurs structures psychiques qui a permis aux Amérindiens d'absorber, mieux que nous, le choc des cultures⁴³. De part et d'autre, la construction d'un projet global de société nouvelle repose sur notre capacité de partager et de faire fructifier les valeurs fondamentales qui ont permis à chaque culture de survivre et de se développer.

2. Redevenir les artisans de l'histoire

Un des traits fondamentaux de la théologie de la libération comme mouvement de la base, c'est l'ensemble des pratiques sociales qui transforment les «non personnes» en artisans de leur propre histoire. Depuis les années trente déjà, nous avons été habitués à voir et à interpréter ce mouvement comme un «signe des temps», une manifestation de la présence salvifique de Dieu au milieu de son peuple⁴⁴.

^{42.} Voir Jon Magnuson, «Echœs of a Shaman's Song: Artifacts and Ethics in the Northwest», dans *The Christian Century* 104 (1987), n° 14, pp. 406-408.

^{43.} Voir Thomas Berry, «The Indian Future», dans Cross Currents 26 (1967), pp. 133-142.

Voir Dominique Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, Kainles-Tournai, 1937.

Cette interprétation théologique de l'histoire, qui a des racines bibliques et patristiques, a eu un impact énorme sur le deuxième concile du Vatican. Nous aimerions nous demander ici comment elle inspire ceux et celles qui sont en train d'élaborer une théologie de la libération authentiquement amérindienne.

L'aigle a atterri

Depuis le début des années soixante les amérindiens connaissent un réveil remarquable qui a pris par surprise de nombreux observateurs de la scène autochtone au Canada. Certains n'hésitent pas à voir dans ce réveil la réalisation d'une vieille prophétie des Indiens Hopi au milieu du XIX^e siècle: «Notre peuple Indien se trouve au milieu d'une nuit profonde. Mais nous émergerons de cette nuit en plein jour comme les leaders du monde. Ce revirement aura lieu quand l'aigle descendra sur la lune!». À vrai dire, jusqu'au milieu des années soixante, personne n'avait compris cette histoire de l'aigle descendant sur la lune. Quand le premier vaisseau spatial américain est arrivé sur la lune, on envoya vers la terre le message «The Eagle has landed». Cet événement coïncide presque jour pour jour avec la création en Amérique du Nord du premier programme autochtone du traitement des victimes de l'alcool et de la drogue⁴⁵.

Il suffit d'avoir passé quelque temps dans n'importe quelle communauté autochtone du Canada pour saisir la puissance de ce symbolisme. L'alcool y est perçu et vécu partout comme l'incarnation par excellence de l'oppression dont souffrent les Amérindiens dans tous les domaines de la vie, tandis que la lutte contre cette intoxication devient en quelque sorte le «sacrement» central de leur libération personnelle et collective. Les diverses pratiques sociales que cette lutte inspire doivent affronter une situation presque impossible dont la tragédie échappe aux yeux de la majorité des Canadiens. Malgré leur réveil actuel la situation sociale des Amérindiens demeure extrêmement fragile. Beaucoup de communautés autochtones sont littéralement défigurées par la violence. Les statistiques ne trompent pas. Elles montrent, par exemple, que dans les domaines de

^{45.} Voir Maggie Hodgson, «The Eagle Has Landed», dans Kerygma 23 (1989), pp. 195-203. Maggie Hodgson, une autochtone de la Colombie-Britannique, est la directrice actuelle du Nechi Institute d'Edmonton, un centre de traitement qui œuvre effectivement pour la libération et le développement intégral des autochtones en utilisant des thérapies amérindiennes et occidentales, tout en affirmant le lien vital entre les victimes et leur communauté culturelle.

la protection de l'enfance, de la mortalité infantile, de l'éducation, du chômage, de la criminalité, des morts violentes, du suicide, de l'abus de l'alcool et des drogues, les communautés autochtones ont frappé un fond insupportable. L'histoire derrière ces statistiques est celle d'un peuple dépossédé et opprimé qui doit vivre (et mourir) avec les conséquences d'une politique d'assimilation qui a causé la déculturation des autochtones plutôt que de favoriser leur acculturation ou leur intégration à la société dominante. Par conséquent, les traumatismes dont les Amérindiens souffrent et meurent ne sont pas d'abord d'ordre génétique, physique ou psychologique, mais d'ordre culturel. Ils sont largement le résultat d'une situation globale qui a été décrite comme un état de dépression anomique qui cause graduellement la désintégration socio-culturelle de l'individu et la confusion culturelle de son groupe d'appartenance. Le terme «anomie» (provenant de Durkheim) a justement été adopté pour décrire les dynamismes socio-culturels de ce syndrome qui affecte un nombre considérable d'autochtones. Ces personnes développent inévitablement une relation conflictuelle avec la société dominante qui les maintient dans une situation de dépendance presque totale et qui les rend «irresponsables», impuissantes et désespérées⁴⁶. On comprend, par le fait même, que le traitement d'une telle situation doit accorder la priorité à des pratiques sociales et des thérapies qui restaurent l'identité et la fierté culturelle des victimes.

Regagner la plume d'aigle

L'aigle a définitivement atterri au pays des Amérindiens, mais peu nombreux sont encore les autochtones qui, comme le député manitobain Elijah Harper, peuvent en toute liberté tenir la plume d'aigle à la main. Telle est la signification d'un rêve puissant qu'une jeune autochtone de Norway House (Manitoba) racontait lors de la première réunion nationale des membres autochtones de l'Église anglicane du Canada qui s'est tenue à Fort Qu'Appelle (Saskatchewan) en 1988. Dans son rêve elle voyait apparaître la plume d'aigle comme une marionnette manipulée par la société blanche. La plume d'aigle descendait lentement du ciel vers le peuple, mais celui-ci était incapable de la saisir. Chaque fois que les Amérindiens essayaient da capter la plume, la société blanche tirait les ficelles et la plume

^{46.} Voir Wolfgang Jilek, *Indian Healing*. Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today, Surrey-Washington, Hancock House, 1982, pp. 117-129.

remontait. Dans son impuissance, le peuple criait et pleurait. Il demeurait soumis aux désirs de la société blanche qui contrôlait la plume d'aigle⁴⁷.

Mieux que n'importe quelle analyse historique ou politique, ce rêve capte sur le vif l'élément central de la lutte de libération que mènent les Premières Nations du Canada. L'aigle symbolise la puissance et la vision claire. Le rêve montre clairement que le seul pouvoir que possèdent les Amérindiens à l'heure actuelle est celui qui leur est cédé par la société dominante. Celle-ci ne cesse de contrôler la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur place au Canada. Telle est la tragédie de l'histoire des Premières Nations au Canada, une tragédie qui transforme leur renaissance actuelle en une sorte de «course contre la montre» 48. Les Églises leur ont dit que leur religion était mauvaise. Les gouvernements ont méprisé leurs institutions sociales, juridiques et politiques. Leur économie de subsistance s'est écroulée sous les demandes et les pressions excessives de notre développement économique et technologique. Ils reçoivent les miettes qui tombent de notre table. Nous nous scandalisons quand nous apprenons le budget annuel du gouvernement fédéral pour ses «affaires indiennes» et quand nous constatons l'échec de sa politique d'assimilation. Mais tout en reconnaissant cet échec, nous empêchons les Premières Nations de prendre la responsabilité de leur propre destinée. Ceux et celles qui cherchent un fondement biblique pour la théologie de la libération appliquée à la situation des autochtones devraient tourner leur regard vers les récits de la captivité et de l'exil plutôt que vers ceux de l'exode et de l'alliance. Cependant, c'est le symbole d'une «nouvelle alliance» qui mobilise à l'heure actuelle ces personnes.

3. Conclure une nouvelle alliance

Les chefs des principales Églises chrétiennes du Canada publiaient en février 1987, à la veille de la dernière Conférence constitutionnelle des premiers ministres sur les droits des autochtones, une déclaration intitulée «Une nouvelle alliance». Ce message pastoral

Voir Recovering the Feather. The First Anglican Native Convention, March 1989. Reproduction d'un texte publié dans Anglican Magazine, décembre 1988.

^{48.} Voir Harold Cardinal, *The Unjust Society*. The Tragedy of Canada's Indians, Edmonton, M.G. Hurtig Ltd., 1969; *The Rebirth of Canada's Indians*. An Indian Declaration of Independence, Edmonton, Hurtig Publishers, 1977.

insistait sur la reconnaissance et la protection constitutionnelle des droits des Premières Nations du Canada: le droit d'être considérées comme des peuples distincts, le droit à des terres adéquates, et le droit à l'autodétermination. Ils considéraient cette conférence comme un «moment historique et critique» pour conclure une nouvelle alliance avec les Premières Nations du Canada et pour poser des gestes positifs envers elles⁴⁹. Cette déclaration faisait suite à la publication en 1984 d'une plaquette intitulée «Vous pouvez contribuer à écrire le prochain chapitre de l'histoire du Canada...» par la Coalition pour les droits des autochtones (*Project North*). Nous aimerions conclure cette présentation en nous demandant ce que cette contribution implique pour les Églises chrétiennes elles-mêmes.

Les exigences du partenariat

Il nous semble qu'il importe d'insister, en premier lieu, sur le développement d'un véritable partenariat avec les Amérindiens à l'intérieur des Églises elles-mêmes. Plus que tous les autres membres de l'Église, les Amérindiens ont été trop longtemps considérés comme des «obiets» et des «récepteurs» d'une action pastorale ou missionnaire qui leur offrait peu de possibilités de faire valoir leurs valeurs culturelles et religieuses⁵⁰. De fait, les Églises feraient mieux d'arrêter de considérer les Premières Nations comme leur «territoire missionnaire» et de les accueillir plutôt comme des peuples qui ont atteint un haut degré de maturité spirituelle. Les discussions actuelles sur le développement d'une «pastorale spécifiquement autochtone» ou d'une «Église entièrement amérindienne» ne dépassent guère le niveau de la «stratégie d'adaptation». Les Églises ont peur de se soumettre à la loi de l'incarnation et de participer à l'avenir d'un monde en pleine évolution où des millions de personnes luttent pour la survie. La véritable «évangélisation» de ce monde, c'est-à-dire la proclamation de l'Évangile comme un message de libération et d'accomplissement, n'est pas possible sans décoder l'histoire de l'huma-

^{49.} Voir «Une Nouvelle Alliance. Vers la reconnaissance et la protection constitutionnelle du droit à l'autodétermination pour les autochtones du Canada. Message pastoral des chefs des principales Églises canadiennes», dans Kerygma 21 (1987), pp. 133-139.

^{50.} Voir, à ce propos, la déclaration élaborée par le Département des missions du Conseil épiscopal latino-américain à l'occasion du cinquième centenaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique: «Indiens et Église Catholique», dans Univers, février 1991, pp. 13-21 (Source DIAL, n° 1485).

nité pour dénoncer ce qui n'a pas de sens dans cette histoire. Ce qui n'a plus aucun sens au Canada, c'est la longue histoire socio-politique d'assimilation à laquelle les Amérindiens ont été soumis par toutes les institutions canadiennes, y compris les Églises. Les Églises pourraient participer de façon significative au développement d'une théologie de la libération authentiquement amérindienne en abandonnant définitivement leur mentalité et leurs stratégies d'assimilation en faveur d'une approche «inter-relationnelle» qui reconnaît et affirme la validité et l'authenticité des traditions autochtones⁵¹.

De cette première exigence découlent un certain nombre de pratiques sociales qui paraissent de plus en plus urgentes: la lutte contre le racisme latent qui remonte à la surface dans des situations conflictuelles telles que la «crise d'Oka»⁵²; la lutte contre les stéréotypes négatifs des Amérindiens que la société dominante a intériorisés, parfois inconsciemment, depuis le début de la conquête⁵³; l'information adéquate et l'éducation concernant les droits autochtones et la situation réelle des Premières Nations⁵⁴. Il serait d'ailleurs injuste de ne pas reconnaître le travail accompli dans ce domaine par certaines Églises (les Églises anglicane, catholique et unie) depuis le milieu des années soixante-dix.

Mémoire, pénitence et engagement

Selon Dom Fragoso, la quatrième conférence de l'épiscopat de l'Amérique latine (CELAM) qui aura lieu à San Domingo en 1992 devrait laisser une place importante à ceux et celles qui ont le courage de réfléchir sur l'évangélisation des Amériques selon le schéma «mémoire, pénitence, engagement»: «... nous devons faire une mémoire objective de ce qui est arrivé, sans aucun triomphalisme, en reconnaissant ce qui a été bon et ce qui a été mauvais. Nous

^{51.} Voir Jean-Guy Goulet, «The Church and Aboriginal Self-Government. Tradition and Change in the North Today», dans *Kerygma* 21 (1987), pp. 207-224.

^{52.} Voir Gregory Baum, «Le pluralisme ethnique au Québec», dans Relations n° 570, mai 1991, pp. 117-119. Cet article ne traite pas directement des peuples autochtones, opprimés, marginalisés et dépossédés, mais analyse les diverses formes et causes du racisme.

^{53.} Voir Jean-Guy Goulet, «Liberation Theology and Missions in Canada», dans Église et Théologie 15 (1984), pp. 293-319.

^{54.} Voir, par exemple, les divers dossiers d'information produits en 1991 par la Conférence des Évêques Catholiques du Canada, la Coalition pour les droits des autochtones et le groupe *Project North* (B.C.) de Vancouver.

devons reconnaître que l'écrasement des civilisations qui étaient ici est un crime appelé génocide... et nous devons faire pénitence. Toute l'Église doit faire pénitence, parce qu'elle aussi a été coupable. Après, nous devons prendre un nouvel engagement avec tous ceux qui furent foulés aux pieds, mais dont les cultures résistent encore, survivent encore, et que nous devons racheter dans l'avenir.»⁵⁵ Que dire de l'application de ce schéma à la situation canadienne? Lors de l'Assemblée mondiale des Premières Nations qui s'est tenue à Regina en 1982, Mgr Remi de Roo, évêque de Victoria, reconnaissait que les Églises chrétiennes ont à être pardonnées pour beaucoup de leurs actions envers les peuples du Quart Monde: «J'espère et je prie que par le pardon et la réconciliation mutuelle nous pouvons développer des attitudes de confiance qui nous permettent de partager nos expériences et de construire des ponts, alors que nous nous engageons pour construire le monde de demain.»⁵⁶

En effet, il est impossible d'isoler totalement la relation historique qui s'est établie entre les Églises et les Premières Nations du Canada des attitudes et des stratégies qui, ailleurs dans le monde, causaient l'oppression politique, culturelle et religieuse des peuples autochtones. Sommes-nous capables de reconnaître que ce qui s'est passé «ailleurs» dans le monde, était également la réalité «chez nous»?⁵⁷ Également chez nous, les Églises ne peuvent s'engager dans la conclusion d'une «nouvelle alliance» avec les Premières Nations sans reconnaître publiquement qu'en tant qu'institutions, elles ont participé consciemment à la destruction des cultures autochtones, malgré l'engagement authentiquement évangélique de beaucoup de leurs membres, ministres et missionnaires. La participation des Églises chrétiennes au mouvement de libération des Premières Nations passe par leur propre libération et purification de ce péché historique.

^{55.} Voir «Entrevue avec Dom Fragoso», dans Univers, février 1991, pp. 22-23.

Voir Remi De Roo, "The Fourth World and the Christian Churches. Developing New Forms of Mission in Solidarity with Aboriginal Peoples", dans Kerygma 17 (1983), pp. 113-125.

^{57.} Voir Mary Jo Leddy, «Where is Here? Towards a Canadian Theology», dans *Home Missions* 8 (1989), n° 3, pp. 19-28.

Salut chrétien et dignité de l'enfant: Jalons pour une théologie de l'enfant

Jacques Gauthier

«Deux mille ans avant Jésus Christ, un prêtre égyptien gravait la phrase suivante sur l'une des Pyramides: «Notre civilisation atteint un stade critique. Les enfants n'écoutent plus leurs parents. La fin du monde est certainement proche»¹. Je ne pense pas que les enfants écoutent plus leurs parents aujourd'hui; chose certaine, la fin du monde n'est pas encore arrivée.

L'enfant, dans nos sociétés occidentales, a une valeur en soi; il est reconnu comme personne, bien qu'il n'échappe pas aux intérêts de la société de consommation. Il a été l'objet de maintes études en sciences humaines, pensons aux travaux de Montessori, Piaget, Dolto. N'a-t-il pas des droits reconnus officiellement par la majorité des pays! Plusieurs parlent même des droits du fœtus. C'est devenu politiquement rentable de parler de l'enfant et de la famille, à cause surtout du phénomène de la dénatalité.

Nous pouvons donc dire que l'enfant est à la mode aujourd'hui. On en parle un peu partout dans les sciences, mais en théologie, c'est le silence, ou presque. Bien sûr, il y a la page de l'Évangile où l'on voit Jésus qui accueille les enfants pour ce qu'ils sont et pour ce qu'ils signifient: gratuité du salut, modèle pour les croyants, signe du Royaume. Mais il n'y a pas à proprement parler une théologie de l'enfant où l'enfant serait reconnu en tant que tel, en tant que personne humaine.

Plusieurs Pères de l'Église et théologiens n'ont retenu que le côté symbolique de l'enfant, ou ils n'ont vu en lui qu'un adulte en

Citation prise dans Emilianos Timiadis, La croissance spirituelle de l'enfant, Paris, Saint-Paul, 1989, p. 45.

puissance. En relatant son enfance au début de ses confessions, Augustin écrit: «Ce qu'il y a d'innocent chez l'enfant, c'est la faiblesse de ses organes, mais son âme, non pas»²! Pour Augustin, nous sommes conçus dans l'iniquité, aussi n'est-il pas tendre envers le corps, le plaisir, la sexualité, la femme, l'enfant, le mariage. Pour lui, les enfants perdent leur innocence dès la conception, ils naissent dans le péché originel, d'où l'importance de baptiser les enfants.

De son côté, Thomas d'Aquin parlera de l'enfant d'une façon plus positive, mais toujours en lien avec des questions touchant le péché originel, le baptême, la condition dans laquelle seraient nés les enfants au paradis, c'est-à-dire des questions qui n'ont guère d'intérêt aujourd'hui³.

Quand on regarde les textes des conciles, y compris ceux de Vatican II on parle surtout de l'enfant en lien avec le rôle des parents et des éducateurs. On est fidèle en cela à la Tradition, entre autres à Jean Chrysostome qui a écrit, vers 393, un traité sur l'éducation des enfants. Il compare l'âme de l'enfant à une cité que l'on doit gouverner avec respect en éduquant les cinq sens qui sont les portes de la cité. «L'âme de l'enfant est une cité, une cité récemment fondée et organisée, une cité ayant des citoyens arrivés récemment et qui n'ont aucune expérience»⁴.

Il faudra attendre Paul VI pour avoir des textes qui parlent de la place de l'enfant, en fonction de ce qu'il est; j'en donne deux exemples. Il déclare, lors d'une allocution donnée le 28 juin 1978 au responsable de la coordination de l'Année internationale de l'enfant, que «tout enfant a le droit de vivre pleinement son enfance et d'apporter une contribution originale à l'humanisation de la société, à son développement et à son renouveau»⁵. Au n° 71 de son exhortation Evangelii nuntiandi, il affirme que l'enfant, à cause de la dignité qui vient de ce qu'il est, peut devenir l'évangélisateur de ses parents. «Les parents non seulement communiquent aux enfants l'Évangile mais peuvent recevoir d'eux ce même Évangile profondément vécu»⁶.

^{2.} Augustin, Confessions, tome 1, Paris, Les belles lettres, 1950, p. 10.

^{3.} Voir la Somme théologique Ia, q. 99, 100, 101; IIa, q. 10, 12; IIIa, q. 52, 68, 69.

^{4.} Saint Jean Chrysostome, Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. (S.C. 188), Paris, Cerf, 1972, p. 113.

^{5.} Paul VI, Documents pontificaux de Paul VI, XVII^e volume, 1978, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 1980, p. 350.

^{6.} Paul VI, L'évangélisation dans le monde moderne. Montréal, Fides, 1977, p. 77.

La pensée de l'Église sur l'enfant a évolué, comme celle de la société. La première étape d'une théologie de l'enfant consistera donc à partir à la recherche de l'enfant à travers l'histoire. Après un survol historique sur l'enfant, le théologien peut, en une deuxième étape, interroger les données bibliques éclairées par la critique exégétique, surtout l'attitude de Jésus envers les enfants, et dégager un humanisme théologique qui tient compte de la personne humaine, dans la ligne de Vatican II. Cet humanisme théologique est le troisième jalon d'une théologie de l'enfant qui aborde l'âge de l'enfance comme une poétique. Il questionne les défis que posent la famille, la société, l'école, aux enfants d'aujourd'hui. Ce questionnement se fait dans le cadre d'une théologie pratique qui privilégie la recherche-action pour mieux cerner les besoins des enfants des sociétés occidentales d'aujourd'hui.

Le sens que nous donnons au mot enfant dans cet article est celui d'être humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, qui vit dans l'âge de l'enfance, c'est-à-dire ce temps de la première période de la vie humaine qui va de la naissance à la puberté, soit vers 12 ans pour les filles et 14 ans pour les garçons. L'accent est donc mis sur l'âge de l'enfant et son développement physiologique⁷.

I - À la recherche de l'enfant

Partir à la recherche de l'enfant en empruntant les chemins de l'histoire, c'est brosser un portrait de la famille où l'enfant est oublié, bafoué, toléré, reconnu, valorisé. C'est jeter un regard sur les principales civilisations patriarcales qui influencèrent l'Israël biblique, notamment la Mésopotamie, l'Égypte, la Grèce et Rome, pour remonter rapidement jusqu'à nos jours avec la Convention des droits de l'enfant⁸

L'enfant des sociétés patriarcales

Les historiens qui se penchent sur l'histoire de la vie privée et de la famille remarquent que l'avenir de l'enfant est modelé en fonction de

^{7.} L'enfant, selon l'article 1 de la Convention de l'ONU sur les droits de l'enfant (1989), est tout être humain jusqu'à l'âge de 18 ans, sauf si la législation nationale accorde la majorité avant cet âge. Par contre, l'article 38 stipule qu'aucun enfant de moins de 15 ans ne doit participer aux hostilités dans les conflits armés, ni être enrôlé dans les forces armées.

^{8.} Marcel Clark, Martin Paquet et Gilles Monette abordent cette problématique dans leur mémoire de maîtrise Étude exploratoire d'une théologie biblique de l'enfant, 98 pages, déposé à l'Institut de pastorale de l'Université Saint-Paul à l'automne 1990, mémoire dont nous étions le directeur de recherche.

son devenir d'adulte, cet avenir étant différent pour un garçon ou pour une fille. Ils montrent que la différenciation sexuelle a des conséquences sociales majeures pour l'enfant, conséquences qui vont laisser des traces jusque dans nos sociétés contemporaines⁹.

Cette histoire remonte loin. André Chouraqui remarque qu'à l'époque nomade, la famille biblique, comme chez les autres peuples du Proche-Orient, «est endogamique, patrilinéaire, patriarcale, élargie et polygame... Le père, comme le Dieu qu'il adorait, avait tous les droits sur les hommes et les femmes de sa maison. Dans certaines circonstances, il peut vendre ses enfants ou les offrir en sacrifice»¹⁰.

Une théologie de l'enfant qui puise aux sources de l'histoire doit questionner l'organisation de la société patriarcale traditionnelle, fondée sur la parenté par les mâles et la puissance paternelle, et chercher quelle est la meilleure structure pour la reconnaissance de l'enfant, surtout la fille, en tant que personne. La théologie féministe peut être ici d'un précieux secours.

Le sens que nous donnons au mot patriarcat dépasse la famille; il désigne «toute structure sociale qui prend sa source dans le pouvoir du père»¹¹, qui, à l'occasion, est aussi roi et guerrier. Le patriarcat se nourrit de stéréotypes sexuels et s'appuie sur la répartition des rôles et des fonctions de l'homme et de la femme. Le pouvoir appartient aux hommes et est surtout transmis aux garçons, qui ont le droit de vote.

Compte tenu de la culture et de l'époque, le patriarcat est sanctionné dans la Bible par un Dieu représenté surtout comme un mâle, d'où la soumission des femmes et des enfants aux hommes. Maintenir cela aujourd'hui, c'est «devenir idolâtre, au sens fort que prêtait la Bible à ce terme, c'est-à-dire enfermer Dieu dans une image

Voir ces ouvrages de références indispensables qui comportent des chapitres sur l'enfance; utiliser les index et les tables: Philippe Ariès et Georges Duby, Histoire de la vie privée (5 tomes), Paris, Seuil, 1985-1987. A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, Histoire de la famille (3 tomes), Paris, Armand Colin, 1986.

André Chouraqui, La vie quotidienne des hommes de la Bible, Paris, Hachette, 1978, pp. 160-161.

^{11.} Elisabeth Badinter, L'un est l'autre, Paris, France Loisirs, 1986, p. 107.

façonnée par les hommes, mensongère, gonflée par leur soif de domination, mais rapetissée à la mesure de leurs préjugés»¹².

Pendant des siècles, l'Église a joué un rôle de soutien à la société patriarcale et à la puissance paternelle, fondement du bon ordre dans la famille, en justifiant l'inégalité de l'homme et de la femme par une interprétation négative des récits de la création aux premiers chapitres de la Genèse fondée sur le mythe d'Ève produite de la côte d'Adam (Gn 2). Les Pères de l'Église expliqueront cette inégalité «comme une déficience de nature et une conséquence de la culpabilité d'Ève, mettant au compte des femmes toutes les tribulations du genre humain depuis la faute originelle»¹³.

Cette interprétation des Pères est heureusement révolue, mais elle a laissé des séquelles dans la théologie subséquente. Il y a encore du chemin à faire! «Les structures et les institutions sociales et ecclésiales, qui s'interinfluencent, ont une conversion à opérer pour promouvoir un statut égalitaire entre l'homme et la femme afin d'instaurer des conditions favorables à la paix et à l'harmonie plutôt qu'à la violence»¹⁴.

Cette conversion se fait déjà dans l'exégèse des textes de la Genèse compris dans l'optique de l'altérité des sexes, de la femme et de l'homme, égaux en dignité et en destinée, d'où jaillit l'enfant qui est un appel à la beauté et à la tendresse. Plus cette conversion s'opérera, plus l'enfant sera respecté pour ce qu'il est, un être différent et non plus confondu avec celui de l'adulte.

^{12.} Marie Gratton-Boucher, «Dieu et le système patriarcal: mariage indissoluble ou mésalliance»? dans Parabole, août-septembre 1991, p. 5. Pour une réflexion critique du patriarcat, qui passe par une histoire exhaustive des rapports entre les sexes et non seulement par une histoire dominante, celle des hommes, voir Histoire des femmes sous la direction de Georges Duby et de Michelle Perro. Deux volumes sur cinq sont parus: L'Antiquité (479 p.) et le Moyen Âge (476 p.), Paris, Plon, 1991. On note, entre autres, que la femme, à cause surtout du droit romain, n'a aucun pouvoir sur ses enfants. Après cette impressionnante collection sur l'histoire des femmes, à quand une histoire des enfants?

^{13.} En collaboration, Violence en héritage. Assemblée des évêques du Québec, 1989, p. 26. La réflexion pastorale du Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec, explique la violence faite aux femmes comme une conséquence du patriarcat. Les enfants sont les grands perdants de ces situations de violence: «Le garçon ayant subi la violence physique dans son enfance risque de devenir un adulte violent dans 61,7 % des cas» (p. 22).

^{14.} Ibid., p. 64.

Le sentiment de l'enfance

L'enfant, n'ayant pas de place réelle dans ce monde patriarcal, il ne faut pas s'étonner qu'il n'y ait pas de représentations de l'enfance dans l'art et la littérature, comme l'a démontré Philippe Ariès qui s'est intéressé à l'art médiéval. Dans les peintures d'enfants, l'enfant est représenté sous les traits d'un adulte miniaturisé. Le XVII^c siècle marquera une étape importante dans l'évolution du sentiment de l'enfance. Les artistes feront des portraits de l'enfant représenté seul, pour ce qu'il est en tant qu'enfant, comme le montre des œuvres de Rubens, Van Dyck et Lebrun, entre autres.

Les travaux de Philippe Ariès ont montré qu'il a fallu attendre seize siècles pour que le sentiment de l'enfance ne commence à poindre dans le monde occidental.

Au Moyen Âge, au début des temps modernes, longtemps encore dans les classes populaires, les enfants étaient confondus avec les adultes, dès qu'on les estimait capables de se passer de l'aide des mères ou des nourrices, peu d'années après un tardif sevrage, à partir de sept ans environ. Dès ce moment ils entraient d'emblée dans la grande communauté des hommes, partageaient avec leurs amis, jeunes ou vieux, les travaux et les jeux de chaque jour. Le mouvement de la vie collective entraînait dans un même flot les âges et les conditions, sans laisser à personne le temps de la solitude et de l'intimité. Dans ces existences trop denses, trop collectives, il n'y avait pas de place pour un secteur privé. La famille remplissait une fonction, elle assurait la transmission de la vie, des biens et des noms, elle ne pénétrait pas loin dans la sensibilité¹⁵.

À la fin du XVII^c siècle, le sentiment de l'enfance va surtout se développer par le souci éducatif de l'école plus accessible et disciplinée, bien que l'école soit réservée aux garçons, les filles allant surtout au couvent pour s'instruire. Les ordres religieux, comme les Jésuites et les Oratoriens, deviennent des ordres enseignants réservés surtout aux enfants.

L'enfant va cesser d'être mélangé au monde des adultes et va désormais apprendre la vie dans le vase clos des écoles où la discipline règne en maître. Ce souci de l'éducation va transformer peu à peu la société. La famille, plus privée et solidaire, va devenir davantage un lieu d'affection, les parents s'intéressant aux études de leurs enfants. La famille n'est plus autant liée à la vie de la rue, elle devient

Philippe Aries, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, (Points, H 20).
 Paris, Seuil, 1975, p. 311.

plus intime, chaque pièce de la maison étant indépendante; apparaît alors le souci du confort, de l'hygiène et de la santé physique.

Le sentiment de l'enfance se développe avec le sentiment de famille. Mais au XIX^e siècle on verra une régression quand des enfants du milieu populaire iront travailler dans les usines des bourgeois. Comme au Moyen Âge, plusieurs enfants du XIX^e siècle passeront très tôt du côté des adultes.

Ce n'est que tout récemment, au regard de l'histoire, que l'enfance a acquis son «droit de cité», grâce surtout à l'émergence des sciences humaines, comme la pédiatrie et la psychanalyse, qui se consacrent aux problèmes de l'enfance, et grâce aussi au mouvement d'émancipation des femmes qui a remis en question les fondements de la société patriarcale et de la famille, créant une différenciation entre l'homme, la femme et l'enfant. Une sensibilisation nouvelle de la société, visant à protéger l'enfant par des lois, va se manifester de plus en plus. Au XX^c siècle, l'enfant va devenir un sujet de droit, parce qu'il a des besoins particuliers à respecter, étant un être en développement, vulnérable et dépendant.

Les droits de l'enfant

L'État va s'interdire longtemps de contrôler l'exercice de la puissance paternelle. Des textes du Code civil, qui datent de Napoléon, disaient explicitement que la puissance paternelle donnait aux pères le droit de faire emprisonner leur enfant¹⁶. Dans plusieurs pays, comme en France, le droit des enfants a évolué très vite. Ainsi, en 1970, l'autorité parentale remplace la puissance paternelle. On passe donc du paternel au parental, consacrant devant la loi l'égalité des deux parents. En 1972, la réforme de la filiation proclame aussi l'égalité des enfants. Au Québec, on retrouve cette réforme dans la Charte des droits et libertés qui inspire la loi de protection de la jeunesse.

L'Organisation des Nations Unies (l'ONU) adoptait le 20 novembre 1989, après dix années d'âpres discussions, une convention internationale des droits de l'enfant. Cette convention vient compléter et actualiser la déclaration des Droits de l'enfant de 1959. Elle instaure un instrument juridique garantissant l'application de ces

^{16.} Voir Histoire des pères et de la paternité, Paris, Larousse, 1990, sous la direction de Jean Delumeau et Daniel Roche. Les exemples historiques ne manquent pas dans cet ouvrage où le père, le pater familias, avait un pouvoir semblable au roi, ayant droit de vie et de mort sur son enfant.

droits. En 1991, près de 150 États ont signé la Convention et 75 l'ont ratifiée, s'engageant à adapter leurs pratiques et leurs lois aux exigences formulées sur la base de la Convention.

Si, théologiquement, la place de l'enfant est reconnue, comme nous le verrons plus loin, elle l'est aussi juridiquement par la Convention des droits de l'enfant. Un souffle évangélique passe dans les articles de ce grand document couvrant le statut personnel, familial et civil de l'enfant, en passant par leurs conditions de vie matérielles, morales et spirituelles, sans oublier les risques desquels ils doivent être protégés (exploitation économique, discrimination, rapt, drogue, mauvais traitements, exploitation sexuelle, traite d'enfants, emprisonnement à vie).

Une théologie de l'enfant s'enracine dans la convention des droits de l'enfant qui est à la fois la reconnaissance de l'égalité de l'enfant en tant que sujet de droit et la reconnaissance de son inégalité en raison de besoins qui lui sont propres, comme l'adoption, l'éducation, le contact avec des parents. Affirmer les droits des enfants, c'est définir les responsabilités des adultes, et «respecter les droits de l'enfant, c'est affirmer le droit de l'enfant au respect»¹⁷.

II - Le salut chrétien et l'enfant

À la différence des religions orientales pour qui le salut est en dehors de l'histoire, le salut qu'expérimente d'abord Israël, puis l'Église, s'accomplit dans l'histoire du monde et de chaque personne, fut-il un enfant. L'Ancien Testament nous raconte l'histoire du peuple d'Israël relue à la lumière de la relation du peuple avec Dieu comme le Nouveau Testament nous raconte l'histoire du même peuple relue à la lumière de leur relation avec le Christ ressuscité. Dans les deux cas, cette relation réalise un projet de salut dans l'histoire qui, par le fait même, a un sens. Dieu va vers l'être humain gratuitement, celui-ci est appelé à répondre librement, selon son âge, surtout s'il perçoit que ce salut est une ouverture à ses questions, une quête de sens, un approfondissement de ses valeurs et de ses aspirations.

Dans un monde qui ne cesse de se modifier, les textes bibliques nous disent une parole concernant l'enfant qui interroge nos attitudes. La Bible nous révèle que l'enfant est un don de Dieu, créé à son image. Accueilli par Jésus, l'enfant devient un modèle pour les

^{17.} Jean-Marie Petitclerc, Respecter l'enfant. Réflexion sur les droits de l'enfant, Paris, Salvator, 1989, p. 35.

croyants et un signe du Royaume de Dieu. Mais l'enfant a-t-il pour autant sa place dans l'Église?

Un don de Dieu

Dans la culture juive, l'enfant est un don divin, un signe de prospérité, mais on ne le considère pas pour lui-même; l'enfant est vu comme une promesse en réalisation, un potentiel en devenir.

Rarement dans la Bible, l'enfant est considéré pour lui-même. Il est presque toujours celui qu'un couple désire et sa naissance concerne davantage ses parents que lui-même. Ou alors plus tard, lorsqu'il est devenu quelqu'un d'important, on se soucie de savoir quel enfant il a été. Mais l'enfant lui-même, quelle importance a-t-il¹⁸?

Le nom que l'on donne à l'enfant signifie que l'enfant appartient à Dieu, qu'il est le don de Dieu. Plusieurs nom propres proviennent des verbes «donner» (nathan), tels Jonathan ou Nathanaël. «Qui sont ceux que tu as là? demande Esaü à son frère Jacob. Ce sont les enfants que Dieu a donnés à ton serviteur» (Gn 33, 5). Aussi Dieu se souvient-il de ses enfants qu'il connaît par leurs noms. «Mais maintenant, ainsi parle le Seigneur qui t'a créé, Jacob, qui t'a formé, Israël: Ne crains pas, car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi» (Is 43, 1).

Dans cette perspective de l'Ancien Testament, la fécondité est synonyme de bonheur, la stérilité étant vue souvent comme un châtiment de Dieu (Gn 20, 17-18). La postérité est joie et signe de bénédiction divine. Les enfants sont «la couronne des vieillards» (Ps 17, 6), les fils sont «des plants d'olivier autour de la table» (Ps 128, 3). Le cri de désespoir de Rachel à Jacob, «Fais-moi avoir un enfant ou je meurs» (Gn 30, 1) — la TOB traduit par «Donne-moi des fils ou je meurs» — montre bien l'importance de la fécondité, bien que l'on arrivera à comprendre que la descendance n'est pas la seule façon d'être béni de Dieu.

Dans ce monde où la Tôrah constitue la base de tout enseignement et où les enfants se doivent d'apprendre les commandements, lois, et préceptes, peu de prescriptions s'adressent aux enfants, la Loi étant l'affaire des adultes, même le quatrième commandement «Honore ton père et ta mère» s'adresse aux adultes, puisque ce sont eux qui sont interpellés par les prescriptions du Décalogue. Ce commandement est une invitation à rendre grâce à Yahvé pour le don de la

Philippe Gruson, «L'enfant dans la Bible», dans Les dossiers de la Bible, 30, 1989, p. 2.

vie. «Ce commandement ne regarde pas tant l'attitude spécifique des jeunes enfants envers leurs père et mère, que celle de tous à l'égard de ceux qui représentent la sagesse et la tradition 19».

Jésus et l'accueil de l'enfant

Jésus tranche avec la mentalité de son temps en manifestant un intérêt particulier pour l'enfant; il fait plus que les présenter en modèle de conduite religieuse, il les accueille, les touche, les embrasse, comme aucun des prophètes avant lui n'a su le faire, mais sans les idéaliser. Jésus, l'un de nous, vit intensément les sentiments propres à la condition humaine.

«Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car le royaume de Dieu est à ceux qui sont comme eux. En vérité je vous le déclare, qui n'accueille pas le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas». Et il les embrassait et les bénissait en leur imposant les mains (Mc 10, 14-16).

Jésus n'a pas laissé de doctrine sur la famille et le mariage, de guide sur la sexualité, de traité sur la manière d'éduquer les enfants. Mais sachant ce qu'est l'enfance, il a su accueillir les enfants, surtout en parler en lien avec le Royaume qu'il prêchait, nous ouvrant les yeux sur notre filiation à Dieu. C'est dans ce sens que les évangélistes vont se servir du thème de l'enfant, illustrant aux adultes le type de comportement à avoir pour suivre Jésus.

«Appelant un enfant, il le plaça au milieu d'eux et dit: «En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez pas et ne devenez comme les enfants, non vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux» (Mt 18, 2-3). Marc précise que Jésus prend le temps d'embrasser l'enfant avant d'expliquer le sens de son geste. Puis Jésus livre son enseignement: «Qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là, m'accueille moi-même» (Mt 18, 5).

L'exégète Simon Légasse affirme que ce logion, rapporté aussi en Mc 9, 37, en sa partie primitive, «recommanderait la charité envers les enfants: soit les enfants en général, en raison des besoins inhérents à la faiblesse de leur nature, soit les enfants pauvres, voire

Jacques-Noël Peres, «Le quatrième commandement, de la gratitude à l'action de grâces», dans Positions luthériennes, 19, 1986, p. 208.

orphelins, que les disciples devront recueillir chez eux»²⁰. Une invitation est ainsi lancée aux disciples d'accueillir, sous forme d'adoption, des enfants orphelins ou abandonnés.

Pour Jésus, chaque être humain est digne d'être aimé, surtout les plus pauvres et les plus petits, comme les enfants. Ce n'est donc pas d'abord par son innocence ou sa pureté que l'enfant a de la valeur; en accueillant l'enfant, Jésus montre que celui-ci a de la valeur en lui-même. La période de l'enfance touche aussi au mystère de Dieu. L'enfant n'est pas un adulte en réduction, c'est quelqu'un que Dieu a appelé par son nom et dont il fait son partenaire.

Un modèle pour les croyants

En accueillant l'enfant, en dépit de ses imperfections, Jésus ne dit pas que l'enfant est parfait, il le présente plutôt comme un modèle pour les croyants. Il va jusqu'à dire: «En vérité, je vous le déclare, qui n'accueille pas le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas» (Lc 18, 17). Le ton n'est pas aux conseils que Jésus donne normalement par la formule «si tu veux...». Ici, le ton est celui du commandement qui met en garde les disciples contre leur esprit de suffisance, contre le fait de ne compter que sur leurs forces. Car, pour ce qui est d'entrer dans le royaume de Dieu, nous en sommes incapables par nous-mêmes. «Seule la faiblesse des enfants constitue pour ainsi dire leurs lettres de créance, les autorisant à approcher le Sauveur et à occuper auprès de lui une place à part, avec tous les autres démunis, dans le rayonnement de la bienveillance messianique»²¹.

En ordonnant «d'accueillir le royaume comme un enfant», Jésus met l'accent sur le royaume, non sur l'enfant; ce qui l'intéresse avant tout, la Bonne Nouvelle du Royaume qu'il est lui-même. Cependant, en prenant l'exemple de l'enfant, il ne veut pas des disciples infantiles qui ne travaillent pas à développer leurs talents naturels (Mt 25, 14-30). Plus que cela, il veut des disciples qui mettent leur

^{20.} Simon Légasse, Jésus et l'enfant; «enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique, Paris, Gabalda, 1969, p. 335.

Ce livre d'exégèse est le seul ouvrage d'envergure sur les enfants dans la tradition synoptique. Dépassant ce thème de l'enfant, Légasse montre, à l'aide de la critique littéraire, qu'il ne faut pas confondre les catégories d'enfants, de petits et de simples. Compte tenu des limites de cet article, nous n'entrerons pas dans les détails exégétiques, comme la transposition de certains épisodes mettant en scène les enfants, et des logia qui les concernent, au service de la parénèse chrétienne primitive, ce qui fait que la parenté des vocables utilisés ont eu à l'origine des traditions bien distinctes. (voir, entre autres, pp. 51-119).

^{21.} Simon Légasse, Jésus et l'enfant... p. 331.

confiance en son enseignement et qui sachent reconnaître leur dépendance vis-à-vis du Père. En ce sens, l'enfant est le type même du croyant, sachant réaliser au niveau symbolique la vraie manière de recevoir le Royaume.

Le réalisme biblique n'est pas porté à idéaliser l'enfant dont on sait bien la faiblesse et les incapacités. Mais c'est ici que l'attitude de Jésus manifeste l'extrême nouveauté du Royaume qui vient. L'enfant comme tous les humbles et tous les pauvres est appelé à part entière à participer au Royaume: sa pauvreté même le place au premier rang des invités au Don de Dieu. C'est sur ce point qu'il devient véritablement un modèle pour tous les croyants. La grâce n'attend pas le nombre des années. Il en découle l'appel à une humilité devant l'enfant et au service qui constituent un aspect essentiel de la pratique chrétienne²².

Le croyant est grand par l'esprit de service, mais servir en imitant ce qui est naturel à l'enfant qui a été aimé: la réceptivité, la confiance, l'abandon, la simplicité, l'émerveillement, l'instant présent. N'est-ce pas la foi? Jésus en donna un exemple éloquent lorsqu'il lava les pieds de ses disciples: «Ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi. En vérité, en vérité, je vous le dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un envoyé plus grand que celui qui l'envoie» (Jn 13, 14-15). Les enfants témoignent de la totale gratuité de la démarche divine parce qu'ils n'ont rien et sont encore si peu. Les servir, c'est servir Dieu et bâtir le Royaume.

Un signe du Royaume

Ce n'est pas par son innocence ou sa pureté que l'enfant doit être imité par les disciples de Jésus; c'est parce que théologiquement l'enfant est un signe du Royaume, comme on le rapporte dans Mt 18, 3, qui, d'après Légasse, est le texte le moins suspect de retouches communautaires: «En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez pas et ne devenez comme les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux».

On ne peut évidemment pas prétendre avoir retrouvé dans cette sentence, même retraduite en araméen, les mots exacts qu'a prononcé Jésus. Toutefois, avec l'aide des logia parents, l'on est amené à lui attribuer cette affirmation que, pour entrer dans le Royaume des Cieux, l'homme doit revenir métaphoriquement à l'état d'enfant²³.

^{22.} J. Giblet, «L'enfant dans le monde du Nouveau Testament», dans La foi et le temps, 9, 1979, p. 447.

^{23.} Simon Légasse, Jésus et l'enfant... p. 323.

L'enfant, bien qu'imparfait, est gratifié de privilèges dans l'ordre du salut parce que Dieu le veut ainsi. Cette conduite ne réside pas d'abord en des qualités morales ou dispositions spirituelles de l'enfant, mais dans le bon vouloir divin. Les enfants, en recueillant les bienfaits de Dieu, témoignent du message original de Jésus:

Le salut vient d'en-haut, il part d'une initiative divine purement gratuite. Nulle justice humaine ne saurait en poser les fondements préalables. Lorsqu'il accorde aux enfants la grâce d'une préférence, Jésus montre qu'il a définitivement rompu avec les convictions antérieures, en restituant à Dieu ce qui lui revient dans l'ordre du salut: la totalité²⁴.

Les enfants proposent l'attitude à adopter qui est l'enthousiasme à accueillir le Royaume. Ils entrent spontanément, sans résister, dans le mouvement inspiré par la Révélation qui vient d'abord de Jean, puis de Jésus. Se laissant habiter par la bonne Nouvelle de la Révélation, ils comprennent, selon l'expression de von Balthasar, «qu'un facteur d'enthousiasme au sens théologique du mot imprègne toute la révélation divine», puisque «Dieu effectue réellement ce qu'il nous manifeste par des signes»²⁵.

Les signes de Dieu provoquent l'enthousiasme des enfants dans Mt 21, 14-16. Après son entrée à Jérusalem, Jésus va au Temple où il chasse les vendeurs, puis, guérissant les aveugles et les boîteux, des enfants, ne retenant pas leur enthousiasme, se mettent à crier dans le Temple, chantant les louanges de Dieu: «Hosanna au Fils de David» (Mt 21, 15). On comprend que les grands prêtres et les scribes s'indignent de cette reconnaissance messianique, ce à quoi Jésus répond par un verset du psaume 8: «Par la bouche des tout-petits et des nourrissons, tu t'es préparé une louange» (Mt 21, 16).

Les prodiges accomplis par Jésus ne suscitent aucun enthousiasme chez les grands-prêtres et les scribes. Ce Jésus de Nazareth ne peut être le Messie glorieux qu'ils attendent, même s'il accomplit les signes de la venue du Messie: les aveugles voient et les boiteux marchent. Les enfants, n'ayant pas d'idées préconçues, sont plus aptes à accueillir Jésus et son royaume de paix et de justice.

L'hymne de jubilation de Jésus, rapporté dans Mt 11, 25-26 et Lc 10, 21-22, montre encore plus clairement que les tout-petits, à cause surtout de leur innocence et de leur réceptivité, sont plus près du royaume que les sages et les intelligents, enfermés dans leur façon

^{24.} Ibid., p. 341.

^{25.} Hans Urs von Balthasar, La gloire et la croix, tome 1. Paris, Aubier, 1965, p. 102.

de penser, comme les dirigeants du judaïsme pharisien. «En ce temps-là, Jésus prit la parole et dit: «Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, c'est ainsi que tu en as disposé dans ta bienveillance» (Mt 11, 25-26).

Le mot tout-petits, nèpoi, désigne des enfants en bas âge, considérés comme des êtres faibles et sans défense, n'usant pas encore de leur raison, simples et sans expérience. Ce terme est associé à celui du nourrisson qui boit encore du lait; il est opposé à la notion d'adulte au jugement stable et à celle des gens instruits, des maîtres, des parfaits²⁶. Ceux qui accueillent la Bonne Nouvelle sans calcul leur ressemblent, le Royaume de Dieu leur appartient.

La dignité de l'enfant

Le christianisme, qui se veut fidèle au Jésus de l'histoire, doit prolonger l'attitude d'accueil de Jésus envers les enfants. Karl Rahner développe cette idée en réfléchissant sur l'enfant, d'abord au niveau ontologique, l'enfant étant digne pour ce qu'il est en tant que personne créée à l'image de Dieu, ensuite au niveau théologique, l'enfant étant signe du royaume de Dieu.

Aucune religion, aucune philosophie de l'homme ne peut être comparée au christianisme pour la vigueur avec laquelle celui-ci affirme, comme une vérité qui ne souffre pas de discussion, que l'enfant est un être humain, qu'il possède dès le début cette dignité et ces profondeurs abyssales évoquées par le mot «homme»²⁷.

En donnant le baptême aux petits enfants, l'Église reconnaît la dignité de l'enfant. Elle l'accueille dans la communauté des croyants, tout en ratifiant l'innocence du début qui se trouve renouvelée par la re-création venant de la mort-résurrection du Christ. Dans sa troisième catéchèse baptismale, saint Jean Chrysostome décrit les bienfaits de l'entrée dans l'Église que donne le baptême: «Si nous baptisons les petits enfants, bien qu'ils n'aient pas de péchés (actuels), c'est pour que leur soient ajoutés la justice, la filiation, l'héritage, la grâce d'être frères et membres du Christ, et de devenir la demeure du Saint-Esprit»²⁸.

Xavier Léon-Dufour, Dictionnaire du Nouveau Testament, Paris, Seuil, 1975, p. 226.

Karl Rahner, «Pour une théologie de l'enfance», dans L'Anneau d'or, 120, 1964,
 p. 431.

^{28.} Saint Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites, (S.C. 50), Paris, Cerf, 1957, p. 154.

Une charge importante incombe à la famille, à l'école, à la communauté chrétienne; apprendre la foi chrétienne à l'enfant pour qu'il devienne ce qu'il a été fait au baptême, un chrétien. Le besoin de formation religieuse de l'enfant est pour les adultes, surtout les parents, un rappel de leur propre besoin de formation. Si l'enfant a besoin de la famille pour grandir affectivement, il a aussi besoin d'elle et de l'Église pour grandir spirituellement²⁹.

Encore faut-il que la liturgie de l'Église, trop souvent statique et cérébrale, soit accueillante envers les enfants, qui sont naturellement ouvert aux symboles, aux rites, aux jeux, d'où la mise sur pied de «liturgies pour enfants» ou de «messes pour familles» qui introduisent les enfants à la célébration eucharistique vécue par la communauté chrétienne. Il n'y a de «messe pour enfants» qu'en vue de la participation plénière à la messe de toute la communauté, comme le montre la Directive sur les messes pour enfants (1973). Reconnaître la dignité de l'enfant, c'est lui faire une place active dans la liturgie chrétienne, correspondant aux coutumes des différents peuples³⁰.

La sainteté des enfants

L'enfant, membre de l'Église, est saint par le baptême qu'il a reçu. Il est appelé, de par sa dignité d'enfant de Dieu, à devenir ce qu'il est, à devenir ce qu'il mange, c'est-à-dire un autre Christ. Ce thème de la sainteté était déjà présent dans l'Ancien Testament par les noms théophores que portaient les enfants, signes tangibles de leur appartenance à Dieu.

Lors de l'audience du 16 mars 1966, Paul VI, s'appuyant sur Vatican II qui a affirmé que tous sont appelés à la sainteté, montre que cet appel s'adresse aux enfants, selon la grâce de leur âge. Cette sainteté, qui est d'être uni à Dieu par l'amour, se réalise sous des formes diverses. «C'est ainsi que la bonté, c'est-à-dire la sainteté d'un enfant, se distingue de la bonté d'un adulte»³¹. L'important est de tout donner à Dieu dans le quotidien de son âge. Mais ce qui fait

^{29.} Sur la formation chrétienne donnée par le couple à l'enfant, selon les stades de son développement, voir notre article, «Vie familiale et vie théologale», dans Église et Théologie, 20, 1989, pp. 305-331; voir aussi le chapitre 5, vie de foi et ouverture sur le monde, de notre livre Les défis du jeune couple, Paris, Le Sarment Fayard, 1991, pp. 141-174.

Johannes Hermans, «Possibilités et limites d'un nouveau phénomène liturgique», dans Communio, X, 2, 1985, p. 48.

^{31.} Paul VI, Documents pontificaux de Paul VI, 1965, III... p. 163.

de l'enfant le type de la sainteté, «c'est à la fois son sentiment vécu d'avoir tout à recevoir, et sa confiance absolue que tout peut être donné³²».

Vatican II, au n° 13 de son décret sur l'apostolat des laïcs, reconnaît aux enfants une activité apostolique qui peut mener à la sainteté: «Les enfants ont également une activité apostolique qui leur est propre. À la mesure de leurs possibilités ils sont les témoins vivants du Christ au milieu de leurs camarades»³³.

Pourtant, l'Église a très peu béatifié et canonisé des enfants, si l'on excepte le seul adolescent non-martyr Dominique Savio en 1954, le martyr étant un raccourci pour «monter sur les autels». À cet égard, le dernier enfant martyr canonisé est Maria Goretti en 1950. Douze procès de canonisation d'enfants non martyrs, morts avant l'âge de 12-14 ans, sont présentement en cours à Rome. Ce qui fait dire à Thierry Lelièvre: Faut-il être un grand pour être un saint?

L'Église n'a peut-être jamais pensé à la possibilité ou à la nécessité de canoniser un enfant non martyr. Seulement au cours de ce siècle-ci, grâce à l'influence de saint Jean Bosco, convaincu de la sainteté de certains de ses élèves et grâce à l'œuvre de saint Pie X en faveur de la communion précoce: «il y aura des Saints parmi les enfants» prophétisa-t-il, on a commencé à présenter au tribunal compétent des adolescents d'abord, puis aussi des enfants pour la canonisation³⁴.

III — Un humanisme théologique

Après ce regard sur une théologie biblique de l'enfant, où le salut apparaît dans toute sa gratuité, on peut se poser la question suivante: «L'enfant a-t-il une place dans le discours théologique actuel»? Oui, comme toute réalité humaine, mais de quelle théologie parle-t-on? Pas d'une théologie spéculative qui met l'accent sur l'intellect spéculatif, mais d'un humanisme théologique qui montre comment Dieu se révèle à chaque âge de la vie, qui aborde toute la personne humaine, située dans le temps et l'espace, en lien avec le salut chrétien qui n'est pas mythologique mais historique.

Cet humanisme théologique se situe dans la ligne personnaliste de Vatican II qui place la personne humaine au-dessus de tout. Il

^{32.} Gabriel-Marie Garonne, Qu'est-ce que Dieu? Paris, Desclée, 1969, p. 104.

^{33.} Concile œcuménique Vatican II, Paris, Centurion, 1967, p. 513.

^{34.} Thierry Lelièvre, «Faut-il être un grand pour être un saint»? dans Communio, X, 2, 1985, pp. 90-91. Voir aussi la thèse de droit canon de Lelièvre, Les jeunes peuvent-ils être canonisés? Paris, Téqui, 1984.

culmine dans une théologie pratique qui interroge le réel et qui se laisse interpeller par les préoccupations contemporaines face à l'enfant. Il s'agit, pour reprendre l'expression de Hans Küng, non seulement d'une «ébauche de théologie», mais d'une «théologie en ébauche»³⁵, c'est-à-dire «une théologie sur l'horizon du monde d'expérience actuel, mais enraciné critiquement dans le message chrétien»³⁶.

Cette théologie de l'enfant ne peut être que multidisciplinaire. Sa norme vient de la parole de Dieu dans l'histoire d'Israël et de Jésus, son horizon se trouve dans les expériences de tous les jours que font les enfants d'aujourd'hui, expériences ambivalentes qui ont besoin de l'interprétation chrétienne, donneuse de sens. Plusieurs discours nourrissent cette théologie qui cherche à relire à la lumière de la foi les apports de la culture contemporaine sur l'enfant de ce temps. Il n'y a pas seulement l'enfant des théologiens, mais l'enfant des poètes, des cinéastes, des peintres, des historiens, des philosophes, des psychologues, des sociologues...

L'âge de l'enfance

Chaque être humain est un microcosme, un petit univers, qui revit l'histoire du monde à partir de sa propre histoire: naissance, enfance, adolescence, âge mûr, vieillesse, mort. Pour le chrétien, cette histoire est sainte. À chaque âge de sa vie, le chrétien revit l'histoire du salut.

Avec le Jésus de l'histoire, que la foi chrétienne nous fait appeler Christ, de par sa résurrection, l'humanité entre dans un nouveau testament, une nouvelle alliance, où l'histoire se mêle plus que jamais au salut. Ce Fils de Dieu, «né d'une femme et assujetti à la loi» (Ga 4, 4), en vivant les étapes de la naissance et de l'enfance, a conféré à l'enfant une dignité nouvelle, tout en sanctifiant les âges de la vie, comme nous le rappelle saint Irénée.

C'est en effet, tous les hommes, dis-je, qui par lui renaissent en Dieu: nouveau-né, enfants, adolescents, jeunes hommes, hommes d'âge. C'est pourquoi il est passé par tous le âges de la vie; en se faisant nouveau-né parmi les nouveaux-nés, il a sanctifié les nouveaux-nés; en se faisant enfant parmi les enfants, il a sanctifié ceux qui ont cet âge et est devenu en même temps un modèle de piété, de justice et de soumission; en se faisant jeune homme parmi les jeunes hommes, il est devenu un modèle pour les jeunes hommes et les a sanctifiés pour le Seigneur³⁷.

^{35.} Hans Küng, Une théologie pour le 3e millénaire, Paris, Seuil, 1989, p. 253.

^{36.} Ibid., p. 234.

^{37.} Saint Irénée, Contre les hérésies II, (S.C. 294), Paris, Cerf, 1984, p. 217.

Tout commence à la naissance et tout finit à la mort, mais le matin de l'enfance demeure en chacun de nous, jusqu'au soir de notre vie. L'âge de l'enfance n'est pas seulement le point de départ d'une vie, il en est le germe qui accompagne tous les âges. L'enfance est l'expérience marquante de notre vie; une expérience personnelle qui est aussi universelle, bien qu'il n'y ait pas deux enfances identiques. C'est lâge de la croissance par excellence où l'amour demeure la nourriture essentielle.

L'enfance, c'est «un souffle qui essaie de durer» 38, pour reprendre Guillevic quand il parle de la poésie dans son Art poétique. Ce souffle d'amour bat dans le cœur de l'enfant, créé à l'image de Dieu: «Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant» (Gn 2, 7). La Bible nous montre que quand Dieu crée l'homme, il se situe toujours au niveau de l'amour, car «Dieu est amour» (Jn 4, 8).

Ce souffle, que l'on reçoit gratuitement à la naissance, est déposé dans une conscience faite pour aimer. Le petit enfant à la naissance est démuni de tout, il est totalement dépendant, il attend tout des autres pour vivre. Que veut-il et qu'a-t-il à donner sinon de l'amour! Cette conscience d'amour chez le tout petit enfant est plus profonde, plus intime de ce que Freud appelle la «libido», qui est une espèce de force d'amour, Bergson dirait un «élan vital». Sa conscience d'amour, comme l'air pur, sera la source substantielle de tout: les attitudes d'amour, les affections, l'agressivité, la sexualité, le besoin de se perpétuer. Elle lui permettra de mieux passer à travers les âges de la vie «séparés par des crises»³⁹, qui se situent dans le dynamisme chrétien de la mort-résurrection.

L'éveil religieux des enfants

Dès sa naissance, l'enfant a une espèce de potentiel de confiance qui sera plus ou moins développé selon que le milieu familial est source de vie ou source de mort. La foi religieuse en Dieu et la foi chrétienne en Jésus-Christ se greffent sur cette confiance. L'éveil religieux des enfants confirme la confiance naturelle que les enfants ont en la vie. L'éducation de la foi commence là; aider l'enfant à développer cette confiance naturelle, même s'il y a eu des échecs. La valeur religieuse

^{38.} Eugène Guillevic, Art poétique, Paris, Gallimard, 1989, p. 178.

^{39.} Romano Guardini, Les âges de la vie (Foi vivante, 174), Paris, Cerf, 1976, p. 41.

renforce tout l'acquis de l'enfant en objectivant sa confiance. Plusieurs études ont d'ailleurs montré que le simple fait pour la mère ou le père de prier auprès de son enfant, puis avec lui, a des répercussions sur ce dernier⁴⁰.

En vivant une relation qui respecte et libère l'enfant, les parents, ou d'autres personnes, favorisent l'éveil de la foi religieuse de l'enfant où Dieu est perçu comme une source de sécurité et d'amour. Cependant, on peut se poser la question: «Pourquoi éveiller les enfants à la foi»? Parce qu'ils vivent. Le cardinal Marty, dans une homélie à Notre-Dame de Paris le 14 janvier 1979, affirme que «l'enfant a droit à l'Évangile parce qu'il a droit à la vie, à toute la vie»; «tout enfant est capable de Dieu» «parce qu'un jour Dieu s'est dit dans l'existence d'un enfant», et le cardinal d'ajouter que les parents sont les premiers responsables de l'éveil à la foi, avec l'Église entière; si nous savons écouter leurs questions, «ils réveillent notre espérance»⁴¹.

La vie que les parents transmettent à leurs enfants ne vient pas d'eux, mais de Dieu; c'est en lui que «nous avons la vie, le mouvement et l'être» (Ac 17, 28). Reconnaître avec les enfants que la vie est un don du Dieu créateur, c'est déjà les éveiller à la foi. L'éveil religieux des enfants, c'est de tout mettre en œuvre pour que les enfants aiment la vie, à partir des événements quotidiens de leurs vies, en lien avec quelques pages de la vie de Jésus. C'est les éveiller à l'intériorité, par l'amour, la prière, la célébration des grandes fêtes chrétiennes qui les situent comme des vivants, dans le temps et l'espace. Éveiller les enfants à la foi, c'est les éveiller à la vie⁴².

Donner le goût de vivre aux enfants, à ce qu'ils font et à ce qu'ils sont, c'est leur donner le goût du Dieu de vie, révélé en Jésus: «Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance» (Jn 10, 10). Cette vie en abondance, fruit de la résurrection de Jésus, est source qui jaillit pour la vie éternelle (Jn 4, 14). C'est de cette espérance, de ce désir, que les parents et les éducateurs doivent surtout transmettre aux enfants, plus par l'exemple que par

^{40.} W. Berger et J. Van Der Laus, «Étapes et durée de la maturation de l'acte humain et de l'acte de foi», dans *Concilium*, 142, 1979, p. 57.

^{41.} François Marty, «L'enfant a des droits», dans La documentation catholique, 1759, 4 mars 1979, pp. 232-234.

C'est ce que suggèrent admirablement bien Mannick et Jo Akepsimas dans leur album de chansons, Comme un câlin, Éveil des petits à la foi, K 595, SM 37, 1989.

la parole. L'éveil religieux des enfants, surtout à la maison, est une question d'atmosphère et d'expérience.

La famille transmet un désir, donne le goût, plus que tout autre chose. En reconnaissant devant l'enfant que nous avons eu tort, nous l'ouvrons au pardon. En lui disant que nous sommes imparfaits, nous l'invitons à l'humilité. En priant devant lui et avec lui, l'appel à l'intériorité lui est lancé. En s'expliquant avec l'enfant, nous lui apprenons à s'ouvrir. En voulant vivre l'amour entre nous, nous témoignons du désir d'amour. En aimant l'enfant et l'adolescent pour ce qu'ils sont, nous les préparons à l'autonomie et à l'estime de soi. En transmettant ce qui nous fait vivre, nous préparons l'enfant à trouver ce qui le fait vivre⁴³.

Une poétique de l'enfance

Ce qui caractérise le plus l'âge de l'enfance est le jeu. Par cette activité, l'enfant interprète la vie qui l'entoure, réalise l'unité dont il a tant besoin, symbolise ses émotions, imagine des personnages, invente des langages, apprend la socialisation. Le jeu est une détente où l'enfant se recrée en déchargeant les tensions inévitables à l'organisme humain. Aussi le jeu comporte-t-il un élan créateur qui saisit l'enfant au niveau de toutes ses activités, qu'elles soient physiologiques, psychologiques, sociales, morales et spirituelles. Pour Gibran, Dieu aime jouer avec les enfants: «Si vous voulez connaître Dieu, il n'est pas nécessaire de résoudre des énigmes. Regardez plutôt autour de vous, et vous Le verrez jouer avec vos enfants»⁴⁴.

Le jeu caractérise l'enfance chantée par les poètes. Il est difficile de séparer l'enfance symbolique de l'enfant réel. Il y a toujours le danger de ne voir l'enfant que sur un mode symbolique. Inévitablement, il se produit un glissement de sens vers l'enfance en tant qu'archétype original qui sert de modèles à d'autres archétypes. Jung et Kerényi ont montré que ce grand archétype de la vie commençante apporte à tout commencement une énergie psychique que l'on reconnaît à tout archétype⁴⁵.

Jacques Gauthier, Les défis du jeune couple. Paris, Le Sarment Fayard, 1991, pp. 166-167.

^{44.} Khalil Gibran, Le prophète. Montréal, de Mortagne, 1983, p. 92.

^{45.} Voir le livre de Karl Kerényi, écrit en collaboration avec Carl Gustav Jung, *Introduction à l'essence de la Mythologie*, Paris, Payot, 1951, où il y a un développement intéressant sur l'archétype de l'enfance par Jung.

Les poètes ont une parole à dire sur l'enfance, une parole qui témoigne de la finitude et de la contingence de la vie humaine qui est au fond une quête de Dieu, une «quête de joie», dirait Patrice de La Tour du Pin en élaborant une «théopoésie». Il est intéressant de noter que ce poète, qui a écrit *Une Somme de poésie* en trois jeux, a puisé ses images aux jeux de l'enfance. Il choisit ce terme de «jeu» pour désigner la tension de sa quiête. Il sait que le jeu a pour but le plaisir gratuit qu'il procure; «le mot même de "jeu" me ramène au plaisir naïf, au natif de l'enfant»⁴⁶.

L'enfant que nous avons été, qui demeure en nous, recèle un chant que l'on entend si l'on sait écouter la poésie des premières années. On ne se relève pas de cette maladie qu'est l'enfance, sa blessure s'élargit avec l'âge et devient nostalgie de l'âme. Qui donc mieux que les poètes peuvent nous faire sentir l'enfance comme un parfum qui embaume la mémoire!

Cette poétique de l'enfance imprègne tous les âges de la vie d'une lumière douce ou violente. Elle nous quitte un peu quand on grandit, mais elle est toujours présente dans les souvenirs et les images. On n'oublie pas l'enfant que nous étions. On revient toujours à son enfance, ici ou ailleurs, comme on rentre chez soi à la tombée du jour. Elle est la clé de notre vie.

L'enfance est un jardin où l'on puise, souvent à notre insu, une eau originelle cachée au creux des mémoires. C'est de ce fond abyssal, enfance en permanence, immenses solitudes, que les poètes créent des légendes et transcendent l'histoire. L'enfance, c'est le paradis impossible qui ne connaît pas le mot «fin». C'est la porte de sortie des poètes. «Rien n'est plus doux aussi que de s'en revenir... Au jardin de l'Enfance»⁴⁷.

Les images des poètes, se rapportant à la grande image archétypale qu'est l'enfance, suscitent un émerveillement qui nous fait revivre l'enfance, qui crée même de l'enfance, puisque les images poéti-

^{46.} Patrice de La Tour du Pin, Une Somme de poésie II, Paris, Gallimard, 1982, p. 229. Pour connaître plus en détail la vie et l'œuvre du poète, (le Jeu de l'homme en lui-même (Gallimard 1981), le Jeu de l'homme devant les autres (Gallimard 1982), le Jeu de l'homme devant Dieu (Gallimard 1983), nous renvoyons le lecteur à notre portrait spirituel, Patrice de La Tour du Pin, quêteur du Dieu de joie, Paris-Montréal, Médiaspaul-Paulines, 1987, 192 p. Pour une étude théologique de cette œuvre, voir notre thèse de doctorat La théopoésie de Patrice de La Tour du Pin, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1989, 250 p.

^{47.} Émile Nelligan, Poésies complètes. Montréal, Fides, 1967, p. 55.

ques produisent de l'être, ouvrant un avenir du langage, comme en témoignent les études phénoménologiques de Gaston Bachelard qui privilégient «la poético-analyse» au lieu d'une psychologie de l'enfant, «on analyse mieux une enfance par des poèmes que par des souvenirs, mieux par des rêveries que par des faits»⁴⁸.

On ne raconte pas son enfance. Les artistes peuvent l'écrire, la peindre, la sculpter, la danser, la filmer. Ils l'enveloppent d'images pour la rêverie et la souvenance. L'enfance est faite de tableaux qui ont les couleurs de la solitude, de la joie, de la douleur, de la beauté, de l'espoir, de la mort. L'enfance est fixée dans l'image porteuse du premier mot, du premier regard, du premier souvenir. À cet égard, le cinéma, à travers les souvenirs des cinéastes comme Truffaut, Bergman, Wenders, reproduit fidèlement les émotions de l'enfance; «l'enfance cesse d'être une simple représentation, un âge de la vie. Elle est un art»⁴⁹.

L'enfance: un lieu théologique

Dieu ne se dit bien qu'à travers l'être humain, que sa parole a créé à son image et à sa ressemblance, être de langage comme lui: «Dieu dit: «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance» $(Gn\ 1,\ 26)$. L'enfant peut être un lieu théologique qui dit Dieu par ce qu'il est, dans les modalités qui caractérisent son âge, à travers les joies et les peines de sa condition d'enfant. Pour le croyant rien n'est profane, il n'y a aucun aspect de l'être humain où Dieu puisse se dire.

Les croyants sont invités à devenir «comme des enfants», selon le commandement de Jésus. Cela suppose un retournement des valeurs, une conversion, dont l'aspect principal est le changement de l'orgueil en humilité, de la force en douceur, de la suffisance en simplicité. Cela se traduit, dans la famille, par la conversion de l'autorité parentale en service auprès des enfants, qui sont à la fois ni bons ni mauvais, seulement imparfaits, comme les parents. «Dans la mesure où l'enfance et la vieillesse sont des âges de grande dépendance, l'âge adulte est l'âge du grand service. L'enfant met donc — remet donc — l'adulte à sa place, c'est-à-dire à son service» 50.

^{48.} Gaston Bachelard, La poétique de la rêverie. Paris, P.U.F., 1984, p. 107.

François Vallet, L'image de l'enfant au cinéma. (Coll. 7^e Art, 93) Paris, Cerf, 1991, p. 11.

Jean-Marie Meyer, «L'éducateur de ses parents», dans Communio, X, 2, 1985,
 p. 117.

L'enfant, cette autre différence, signifie à l'adulte que la vie est donnée, qu'elle ne lui appartient pas, qu'elle vient de l'Autre. Il symbolise que l'amour seul est créateur, l'amour qui prend le risque de projeter les adultes au-delà d'eux-mêmes, et dont la source est en Dieu.

Dieu parle à travers l'enfant. Il faut donc être à l'écoute de l'enfant, ce qui suppose un véritable aménagement dans la façon dont on gère son temps, son amour, pour ou contre l'enfant. Il est étonnant l'enseignement que les enfants pourraient nous apporter si seulement nous nous mettions à leur écoute. Ils peuvent être nos maîtres, car en eux il y a comme une intuition du bonheur, une promesse qui les habite, une volonté de durer éternellement, une conscience d'avoir le secret de la vie, une intelligence qui comprend en aimant, un appel à l'amour, quelque chose comme de l'éternelle enfance de Dieu.

L'enfant amène mystérieusement l'adulte à placer sa force, non dans les richesses périssables, mais dans l'amour de Dieu qui ne périt pas. L'adulte devient alors le véritable enfant selon l'Évangile, c'està-dire le pauvre en esprit, déclaré bienheureux parce qu'attendant tout de Dieu, ainsi le Royaume est à lui (Mt 5, 3).

La «petite» sainte Thérèse de l'Enfant Jésus a très bien indiqué les balises de cette pauvreté en esprit qui est la voie d'enfance spirituelle. Cette voie se vit au présent, en écartant tout infantilisme; elle puise son inspiration dans l'enfant de la Crèche. Noël est la révélation de Dieu dans un visage d'enfant; Dieu se fait visage en l'être humain son image. Et comme le dit si bien le moine Yves Girard: «Dieu a choisi de miser sur l'enfance et ce rêve est devenu vocation de l'homme»⁵¹.

Une théologie pratique de l'enfant

C'est moins contraignant de parler de l'enfance comme d'une poétique et d'un lieu théologique, de ne voir que l'enfant symbolique des artistes et d'oublier les enfants concrets, influencés par l'héritage génétique de leurs parents et par l'héritage culturel de leur milieu. Il y aura toujours une dichotomie entre l'enfant des poètes et l'enfant des historiens, l'enfant des théologiens et l'enfant des sociologues, d'où l'importance d'une théologie pratique de l'enfant qui s'articule à partir de la situation réelle de l'enfant.

Cette théologie pratique, où prédominent l'action, la transformation, s'inspire de l'Évangile et s'intéresse au comment se vit le

^{51.} Yves Girard, Solitude graciée, Lac Beauport, Anne Sigier, 1981, p. 17.

salut chrétien face à l'enfant. Jésus n'a pas changé les structures de la société de son temps, il s'attaque plutôt au changement de modèles de comportement. Il transforme le cœur de l'être humain en inaugurant un nouveau type de relation fondé sur le don de soi et le respect de l'autre. Cette grande utopie de Jésus est sans cesse à reprendre quand on se situe devant l'enfant. Nous connaissons les abus sexuels et autres, dont celui-ci est victime aujourd'hui.

Se pose alors un regard critique sur les pratiques sociales envers les enfants de nos sociétés de consommation, spécialement les enfants de la rue, les enfants mal aimés, les enfants battus, les enfants stressés, c'est-à-dire tous les enfants qui ne sont pas respectés dans ce qu'ils sont.

Une théologie pratique de l'enfant, qui est un vécu de justice, concentre ses efforts d'abord aux enfants victimes de négligence, de mauvais traitements. Ces enfants viennent surtout des familles où l'on souffre «de pauvreté, d'isolement, de chômage ou de surcharge de travail». Le remède n'est pas tant de placer les enfants en famille d'accueil «que de lutter contre la pauvreté»⁵². Par exemple, on retrouve à Montréal de plus en plus d'enfants qui arrivent en classe le matin sans avoir mangé. Le droit de l'enfant au respect implique une responsabilité sociale, lutter contre cette pauvreté matérielle qui se double d'une pauvreté psychologique.

Les enfants vivent dans une société confuse où les valeurs changent rapidement, où un nouveau rapport homme-femme tente de s'établir, entre autres par une redéfinition de la maternité et surtout de la paternité. Ils sont souvent les premières victimes de la «crise» des couples et des familles; stressés et esseulés, ils doivent adopter des comportements adultes alors qu'ils n'y sont pas préparés. Ce sont ces enfants qui, selon les statistiques, effectuent le plus grand nombre d'appels aux centrales d'écoute téléphoniques Tel-Jeunes de Montréal, ce dont témoigne la responsable d'un centre d'écoute téléphonique pour jeunes: «Quand on leur demande s'il y a quel-qu'un autour d'eux en qui ils ont confiance, à qui ils peuvent parler, les jeunes ne savent pas, ils ne trouvent pas»⁵³.

Les enfants de parents séparés, de familles monoparentales et reconstituées, peuvent se sentir partagés entre plusieurs parents (droit de garde, de visite, d'hébergement chez l'un ou l'autre des

^{52.} Dominique Demers, «Les enfants battus», dans L'Actualité, octobre 1987, p. 72.

Paul Cauchon, «L'endémique pauvreté des jeunes», dans Le Devoir, 1^{er} mai 1991, p. B 2.

parents), d'autant plus que le père biologique est celui qui s'éloigne le plus souvent de l'enfant. Dans le cas des familles monoparentales, ce sont les familles les plus pauvres, le père biologique ne remplissant pas toujours ses obligations financières, ce qui explique le nombre de jeunes de ces familles à se retrouver devant le tribunal de la jeunesse. Car l'enfant a tant besoin qu'on lui porte attention, qu'on soit disponible pour l'écouter, que le seul moyen pour lui d'attirer l'attention est souvent la délinquance. À cet égard, le mouvement «L'Association des Grands Frères et Grandes Sœurs», favorisant le jumelage d'adultes avec des jeunes de 6 à 18 ans, issus de familles monoparentales, répond vraiment à un besoin de plus en plus urgent.

Nous ne pouvons pas comprendre l'enfant, reconnaître ses besoins spécifiques, si nous ne comprenons pas le milieu dans lequel il grandit. Son identité sera tributaire de ce qui lui sera reflété dans son milieu, marqué aujourd'hui par la rentabilité et la performance, l'individualisme et la consommation à outrance. Une théologie pratique qui pose un regard critique sur l'agir chrétien face aux enfants doit réfléchir sur ces réalités contemporaines: l'influence de la télévision sur les enfants, l'enfant-appât de la publicité, l'enfant-roi qui pense que tout lui est permis, l'enfant-performant d'un système scolaire qui mise sur la réussite, l'enfant-trophée des parents qui poussent leurs enfants à devenir grand le plus vite possible.

Plusieurs parents, influencés par la société de compétition et aimant leurs enfants par procuration, veulent des enfants parfaits, intelligents, où le plaisir et le rêve n'ont pas leur place. On veut «réussir» son enfant. C'est l'époque du «superenfant» qui doit apprendre sans cesse, surtout en jouant. Pourtant, il faut laisser jouer les enfants juste pour jouer, leur laisser être poètes, sans qu'ils soient obligés d'être performants.

N'arrivant pas à exceller, l'enfant apprend l'impuissance. Il y a trop de pression et pas assez de plaisir à apprendre, surtout à l'école, ce dont témoigne le biologiste Albert Jacquard.

Il faut échapper aux idées reçues, à l'idée de la compétition, du gain, du fric et créer auprès de l'enfant l'émerveillement devant ce qu'il est, ce qu'il peut accomplir et devant les autres. Mais on lui dit d'être le meilleur, d'être un gagnant. C'est terrible, puisque ça engendre des perdants et ceux-là croiront à tort qu'ils ont raté leur vie. La course doit se faire non pas contre les autres mais contre soi-même avec l'aide des autres⁵⁴.

^{54.} Ève Méthot, «La révolte d'un prof. (Entrevue avec Albert Jacquard)», dans Châtelaine, Septembre 1991, p. 128.

L'enfant sera toujours à protéger. Issu de deux adultes qui l'ont mis au monde, il fait partie de ces tiers qui n'ont pas grand pouvoir. C'est peut-être pour cela que Jésus leur accorde une place de choix, comme il le fait pour ceux qui, dans les rapports humains, n'ont pas de pouvoir de force. Une théologie pratique issue de l'Évangile lutte sans cesse contre l'exploitation et l'exclusion de l'enfant.

Si l'enfant est respecté dans ce qu'il est, il apprendra à respecter les autres. Il entamera la construction de la société du troisième millénaire en se référant nécessairement à ce qu'il est. Il bâtira un monde juste s'il a été traité en équité. Il sera pour l'humanité un germe de renouveau s'il a su percevoir l'amour chez les adultes; un amour fait de respect qui évite toute domination, toute possession, toute fusion.

Conclusion

Le point d'ancrage de toute théologie est le salut apporté par Jésus, le Christ; le problème vient de ce que nous soyons presque toujours dans une impasse lorsqu'il s'agit de communiquer ce salut dans des mots qui soient compréhensibles pour les gens d'aujourd'hui. La foi doit se dire, mais elle demeure étrangère à la culture contemporaine, reste la condition de témoin au cœur de l'expérience humaine, dont l'amour en est la composante essentielle. L'aventure théologique de Jean-Pierre Jossua, qui débouche sur une théologie littéraire, est un exemple éloquent, lui pour qui «il n'y a pas de Dieu au-delà de l'Amour mystérieux⁵⁵.

Il est donc important de tenir compte de l'expérience humaine pour voir comment le salut apporté par Jésus peut humaniser le monde, libérer l'être humain, améliorer la vie. Ce salut ne doit donc pas être perçu négativement comme un «sauver de» quelque chose où la personne serait passive, surtout à l'heure de la toute-puissance science, mais il va dans le sens de la responsabilité humaine où la personne est appelée à s'accomplir à chaque âge de sa vie. «Sauver (Salvare: rendre fort, sain) signifie amener quelqu'un jusqu'au bout de lui-même, lui permettre de s'accomplir» ⁵⁶. Cela peut se faire si on

^{55.} Jean-Pierre Jossua, Le Dieu de la foi chrétienne. (Coll. Bref, 23), Paris et Montréal, Cerf et Fides, 1989, p. 81.
Pour mieux connaître l'expérience de la foi de ce théologien qui cherche un

Pour mieux connaître l'expérience de la foi de ce théologien qui cherche un dialogue avec la culture et la tradition, voir Michel Simard, «Vers une théologie littéraire: Jean-Pierre Jossua et le chemin de la théologie», dans *Approches*, 16 janvier 1990, pp. 27-41.

Adolphe Geshe, «Le salut, pour quoi faire?», dans La Foi et le Temps, vol. 16, 1986, p. 388.

reformule le salut à la lumière des valeurs de notre époque, et, en ce qui concerne l'enfant, si on tient compte du respect de ses droits.

Dans nos sociétés occidentales où l'enfant a une valeur en soi, nous pourrions penser que la cause de l'enfant est gagnée; cela donne bonne conscience tant que l'enfant demeure abstrait. On parle alors de l'enfant d'une façon symbolique, en lien avec l'enfance. Mais quand il s'agit d'enfants concrets, encombrant les rues et les logements, demandant de l'écoute et de l'attention, la poésie semble bien loin. Quelle place nos familles, nos cités, nos sociétés riches sontelles prêtes à accorder aux enfants? Jusqu'où voulons-nous aller dans nos politiques, dans nos projets, dans nos comportements, pour écouter et respecter les enfants?

Le droit de l'enfant au respect résume tous les autres droits. Cette notion de respect de l'enfant s'appuie sur une dimension essentielle de l'être humain en tant qu'être de langage, de communication, créé à l'image d'un Dieu qui est aussi un être de relation. L'être humain se définit par le mode de relations qu'il entretient avec lui-même et les autres. En ce sens, l'intérêt de l'enfant est évalué dans son vécu quotidien, dans ses dimensions relationnelles qui sont d'ordre psychologique et affectif.

Respecter l'enfant, c'est s'engager pour que l'enfant ait sa place entière dans l'entretien, à sa manière, comme lui permettre de jouer. «Respecter, c'est accepter l'enfant différent, différent de soi, mais aussi toujours différent de l'image que l'on se fait de lui, et là, c'est toute une aventure»⁵⁷. Mais c'est le meilleur placement qu'une société peut faire, puisque les enfants sont les promesses de demain.

«Et si l'enfant était le tout dernier refuge de cet univers désemparé qui est le nôtre? Si l'enfant était le dernier mot qui s'accordât avec le mot sacré»⁵⁸?

^{57.} Jean-Marie Petitclerc, Respecter l'enfant. Mulhouse, Salvator, 1989, p. 52.

^{58.} Didier Decoin, Il fait Dieu. (Presses Pocket, 1836), Paris, Julliard, 1979, p. 58.

Les liens du christianisme avec le monde de la souffrance

Marc Pelchat

Introduction

De l'écoute de la souffrance à la théologie

L'idée d'une réflexion sur les liens entre le christianisme et le monde de la souffrance risque d'apparaître un peu théorique au premier abord; on pourrait en effet s'interroger sur la pertinence de ce thème plutôt général dans le cadre de travaux théologiques sur le salut chrétien et les pratiques sociales. Par ailleurs, le problème du mal ou du péché, la question du salut et de la libération humaine, tout en se posant à moi personnellement comme à la majorité d'entre nous, ne font pas partie de mon champ habituel de recherche, qui concerne les pratiques pastorales et l'ecclésiologie. Mais certaines expériences dans l'exercice du ministère pastoral et dans ma vie personnelle, certaines invitations faites au théologien à prendre la parole sur le rapport de l'Église avec la souffrance humaine, ont orienté mes préoccupations, sans délaisser la dimension communautaire, vers l'humain en tant que sujet confronté à la souffrance. Dès lors, je me trouvais sur la piste d'un parcours alliant réflexion théologique et pastorale, sagesse humaine, retour sur mon expérience du christianisme et sur le contact que j'ai à l'intérieur de cette expérience avec ma souffrance comme avec celle des autres. Il n'est pas question de livrer ici un témoignage de vie, mais de partager un itinéraire théologique qui procède d'une démarche existentielle. La décision d'explorer cette voie a été aiguillonnée par un problème qui continue de m'habiter: comment le christianisme peut-il être à la fois et en vérité, pour des sujets singuliers, une expérience de guérison et de salut personnels et, en même temps, une œuvre de libération sociale ouverte sur la souffrance des sujets, capable de transformer les sociétés et de réaliser l'unité humaine, avec le «Royaume de Dieu» comme horizon? On le voit bien, il ne s'agit pas vraiment d'une question nouvelle, mais puisqu'elle n'est pas résolue, elle est toujours actuelle et urgente, dans un contexte de société où toutes les questions resurgissent. Le but fixé est de poser les jalons d'une réflexion renouvelée sur les liens entre le christianisme et le monde de la souffrance.

Une question: le rapport du christianisme avec le monde concret de la souffrance

Dans les limites de cette contribution, située dans une réflexion plus vaste sur le salut chrétien et les pratiques sociales, il ne serait pas opportun d'aborder, une fois de plus, le problème du mal et de la souffrance dans le cadre d'un discours théologico-dogmatique. La réflexion théologique proposée ici voudrait remettre en valeur, en utilisant les perspectives de la théologie pratique, le fait que toute intervention sociale inspirée de l'Évangile ne peut demeurer étrangère à la question de la souffrance du sujet singulier. Les drames de l'existence, les ambiguïtés de la vie humaine, l'angoisse omniprésente des individus, apparaissent plutôt, en regard de la pratique de Jésus, comme le lieu privilégié où se déclenche le processus d'évangélisation, de proclamation et d'accomplissement du salut. Comment les pratiques sociales des chrétiens, tout en étant fondées sur l'analyse objective des causes et en étant appliquées à la transformation des structures qui sont à la source du mal, peuvent-elles être reliées avec le monde concret de la souffrance? Comment les pratiques qui envisagent la conversion chrétienne comme un processus thérapeutique peuvent-elles dépasser la dimension individuelle et aboutir dans la dimension publique et politique du projet de libération? L'objectif de cet essai théologique est de chercher des voies pour rétablir les liens du christianisme avec le monde de la souffrance, sans revenir à un discours doloriste ou proposer simplement un christianisme individuel, ni réduire l'action chrétienne à une fonction d'indignation sociale sans efficacité.

Une démarche en trois temps

Dans un premier temps, il apparaît indispensable d'explorer comment s'expriment, dans le discours et la pratique des chrétiens, les liens entre le christianisme et la souffrance. Dans une deuxième étape, il s'agira d'évaluer les voies ouvertes en théologie et en pastorale pour renouveler les rapports entre salut chrétien, libération

sociale et guérison intérieure. Une troisième étape cherchera à en tirer les conséquences pour une ecclésiologie et une pratique pastorale.

1. Les liens entre le christianisme et la souffrance humaine

Dans son article sur le mal, dans l'Encyclopædia universalis, Étienne Borne reconnaît dans la problématique sur la souffrance et le mal la source de toute religion aussi bien que du discours rationaliste sur l'existence humaine. On peut observer également que la mythologie et l'art poétique mettent en œuvre la même créativité afin de révéler et de tromper l'angoisse de vivre. Les formes diverses de la pensée rationaliste, de la sagesse antique jusqu'aux philosophies modernes, ont cherché à mettre en forme un discours pouvant désamorcer le problème du mal. Cette question de la souffrance et du mal — et nous tenons ici solidairement les deux termes — ne porte pas sur autre chose que sur l'expérience humaine d'une existence vulnérable, marquée par l'angoisse et la culpabilité, soumise à la loi naturelle de la mort, affrontée à la répétition irrationnelle du malheur, sous la forme de calamités naturelles ou des catastrophes historiques qui atteignent les collectivités, sous la forme de la misère morale ou physique qui affecte les individus. La théologie chrétienne n'a cessé d'être confrontée à cette question et, à travers la variété de ses langages, de chercher à dire quelque chose d'un mal qui semble résister même à Dieu. Si le Dieu des chrétiens, à cause de sa toute puissance, ne peut être tenu innocent du mal qui est dans le monde créé, les diverses figures du mal se posent comme une négation de Dieu lui-même. C'est pourquoi, en christianisme, la théologie de la croix occupe la place centrale: le Dieu de Jésus Christ «doit se perdre en se niant, c'est à-dire exactement s'aliéner dans son contraire pour vivre d'une vie d'autant plus divine qu'elle aura traversé la douleur et le labeur du négatif¹». Le discours chrétien ne peut, au risque de perdre sa substance, évacuer le discours sur la souffrance.

L'impasse de la doctrine traditionnelle

Selon la doctrine traditionnelle, la douleur physique ou morale qui affecte la personne humaine est une conséquence de la finitude de

^{1.} E. Borne, «Mal», Encyclopædia universalis, vol. 10, Paris, 1971, p. 347.

l'être humain autant qu'une conséquence du péché². Dans sa relation au monde, l'esprit humain fait continuellement l'expérience de sa vulnérabilité fondamentale. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, considère la douleur, ainsi que le plaisir, comme les plus importantes passions (principalissimæ passiones) de l'âme humaine3. Par ailleurs, l'idée de salut apparaît comme un concept central de la religion chrétienne et de la théologie, désignant autant une réalité existentielle et subjective qu'une œuvre objective et globale: une délivrance, une guérison, l'accession à une plénitude de vie. Le message biblique de salut s'enracine dans l'expérience existentielle de la menace qui pèse continuellement sur l'existence, dans la conscience de la contingence humaine aux prises avec la culpabilité et la mort. Même l'avènement du salut dans l'histoire, tel que nous le montrent l'Ancien et le Nouveau Testaments, ne nous permet pas de conclure à une expérience immédiatement subjective du salut, qui serait définitive dans le cadre de la temporalité: la constante expérience de la souffrance et de l'angoisse humaines le confirment.

Jusqu'à l'époque contemporaine, en théologie chrétienne, l'expérience de la souffrance et de la douleur, de l'angoisse de vivre et de mourir, a été considérée comme le lot de la condition humaine, mais elle a presque toujours été pensée en dehors du discours sur Dieu lui-même. La théologie ne pouvait «penser Dieu qu'en opposition avec l'homme passible, changeant, mortel⁴». Le chemin emprunté par la théologie chrétienne pour désamorcer le problème de la souffrance a été celui de montrer l'origine du malheur dans la propre action de l'être humain, en présentant le message du salut en Jésus-Christ, comme la délivrance de l'humanité individuelle et collective.

^{2.} La théologie se débat depuis longtemps avec le concept d'un péché originel qui aurait rendu les premiers hommes incapables de transmettre à leurs descendants, avec la condition humaine, la justice originelle qu'ils avaient perdue. Or, ce regard religieux sur la question des origines est soumis à la critique la plus radicale par l'anthropologie chrétienne: Adam joue plutôt «le rôle de type inaugural et révélationnel», représentant l'unique multitude humble et fragile depuis les origines, en proie au désir et nécessiteuse de salut. Voir F. Varone, Ce Dieu censé aimer la souffrance, Paris, Cerf, 1988, pp. 170-196.

^{3.} Sur les deux «passions les plus importantes», voir S. Thomas d'Aquin, De Veritate, qu. 26, a. 5. Thomas d'Aquin ne voit pas dans la douleur et la tristesse la souffrance suprême de l'âme humaine puisqu'on peut y voir un certain bien dont la privation serait quelque chose de pire, et qui consiste en un jugement vrai du bien et du mal. Il évoque aussi, à propos de la douleur et de la tristesse, le bien qui consiste en l'élévation de la volonté dressée contre le mal (Somme théologique, qu. 39, a. 4).

^{4.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, Paris, Cerf, 1990, p. 19.

d'une commune situation de perdition. Ce langage est demeuré impuissant à rendre compte d'un Dieu immuable devant la souffrance et d'une Église incapable d'accompagner et d'aider efficacement la personne souffrante, réprouvée ou condamnée. Bien sûr, il y avait la passion et la mort du Christ, par laquelle s'effectuait la rédemption de l'humanité, mais ce n'était que la souffrance revêtue par une personne divine et rendue nécessaire pour racheter l'humanité perdue, laissant intacte l'impassibilité des deux autres dans la Trinité. Même la souffrance du Christ en tant que personne divine a failli être évacuée de la théologie chrétienne, affrontée dès les premiers siècles au problème de tenir ensemble les deux affirmations apparemment contradictoires selon lesquelles le crucifié est manifestation de la «faiblesse de Dieu» (1 Co 1-2) tout en étant dévoilement du «Seigneur de la gloire» (1 Co 2:8)5. L'abaissement du Christ dans le mystère de l'incarnation et de la passion a toujours été retenu comme un élément essentiel de la théologie chrétienne, mais c'était le plus souvent pour souligner la valeur rédemptrice de la souffrance, acceptée librement et volontairement par Dieu, n'atteignant que l'humanité du Christ et laissant intacte la Trinité divine. Comme l'expose Dominique Gonnet dans son étude sur la souffrance de Dieu, ce n'est que récemment que la théologie de l'abaissement a trouvé son plein développement, parcourant un long cheminement avant de percevoir l'implication totale du Dieu trinitaire dans l'abaissement du Verbe⁶. Dès lors, la souffrance n'apparaît plus comme «un accident en Dieu, un épisode de l'histoire du salut, un moyen aléatoire de la rédemption⁷» mais elle devient source de sens et condition de la manifestation de Dieu, celui-ci ne pouvant se révéler à nous que dans un mouvement de négation de soi. Et si le geste de la croix est manifestation de la condition divine, il est en cela même dévoilement de la condition humaine. Le mal, l'angoisse, la douleur et la souffrance ne sont pas seulement des accidents de parcours, mais ce sont les seules réalités qui nous ouvrent au mystère de l'existence humaine.

Voir l'étude de M. Gourgues, Le crucifié. Du scandale à l'exaltation, Montréal, Bellarmin, 1989, 178 p., sur le cheminement du témoignage scripturaire pour interpréter la croix comme événement et comme manifestation du mystère de Dieu.

^{6.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 39 ss. La Commission théologique internationale a abordé cette question dans un texte intitulé «L'aspect trinitaire de la croix de Jésus-Christ ou le problème de la «souffrance de Dieu»» dans Commission théologique internationale. Textes et documents (1969-1985), Paris, Cerf, 1988, pp. 257-260.

^{7.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 51.

Souffrance et expérience de l'altérité

Il apparaît évidemment nécessaire de distinguer les termes utilisés mal, souffrance, douleur, angoisse — car la souffrance comporte une dimension plus englobante que la douleur. En réalité, on ne peut parler de l'une sans l'autre, puisque la dimension psychique intervient dans la douleur physique localisée tout autant que dans l'expérience angoissante de la finitude mortelle qui envahit tout le champ de notre conscience. La souffrance humaine n'a pas de signification en elle-même, mais elle sert de révélateur en nous confrontant au réel (finitude de la dimension corporelle, néant radical de l'existence) et en nous faisant saisir «comment le désir est en nous quelque chose qui ne peut trouver son objet dans le réel. Le désir ne sait où il va8». Mais l'expérience de la souffrance (douleur, angoisse), que ce soit celle du Christ ou la nôtre, nous met en présence d'une altérité, l'une qui est au-dedans de la personne et l'autre qui est au dehors, dans la communauté humaine. L'altérité qui se manifeste au dedans de la personne est la conscience que quelque chose s'oppose au vouloir-vivre personnel: l'angoisse de vivre et de mourir oppose une négation à ce vouloir-vivre et l'inconscient ne cesse de mobiliser ses forces contre cette négation. C'est dans ce domaine que travaillent la psychologie des profondeurs et la psychanalyse. À ce premier niveau de l'altérité dans la souffrance, le conflit se déroule «entre notre vouloir vivre et une plus haute instance que nous⁹». L'autre altérité pose carrément le problème du mal à l'extérieur de soi, comme un mal absolu existant à cause de la volonté délibérée d'un semblable qui fait de son semblable une victime.

Un auteur comme René Girard, dont l'œuvre cherche à dévoiler le rapport entre la violence et le sacré, nous aide à saisir comment le fonctionnement du processus victimaire a dominé toute l'histoire humaine, dans les diverses formes de socialité et de religion. Dans La route antique des hommes pervers, Girard montre comment la parole de Job, en faisant le procès du processus victimaire qui est à l'œuvre dans les sociétés primitives comme dans les sociétés contemporaines, vient en troubler le jeu. Lorsque, dans l'histoire, l'exigence de perfection absolue — définie comme «transcendance sociale» — instaure la chasse au bouc émissaire devant des imperfections trop

^{8.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 61.

^{9.} S. Breton, Vers une théologie de la croix, Clamart, Pères passionnistes, 1979, p. 34, cité dans D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 64.

évidentes pour être niées, s'instaure le processus victimaire. Il s'agit alors de trouver le coupable et de l'éliminer, pour que fonctionne le mécanisme de rétribution selon lequel «toujours, en fin de compte, les bons et les méchants recoivent du dieu ce qu'ils méritent en ce bas monde¹⁰». Que le mécanisme d'élimination se déclenche sous une forme physique et primitive ou sous une forme intellectualisée et civilisée, «la tendance à attribuer les imperfections d'une société à des boucs émissaires du dedans et du dehors reste assurément universelle mais, au lieu de la décourager et de la dénoncer, les sociétés totalitaires l'encouragent et la systématisent. Elles nourrissent de victimes les mythes qu'elles cherchent à promouvoir, celui de leur propre perfection¹¹. Selon Girard, qui voit en cela toute l'originalité biblique, une volte-face religieuse s'opère chez Job quand le dieu des persécuteurs est remplacé par un Dieu des victimes: à côté de l'aspiration à la vengeance (justice parfaite, rétribution), partout présente dans la Bible, apparaît dans les textes une aspiration au Dieu des victimes, des faibles et des opprimés.

Dieu des victimes et Dieu victime

Ce Dieu des victimes est par excellence le Dieu des Évangiles, parce que la révélation en Jésus Christ vient dévoiler un Dieu autre, du côté des faibles et des opprimés. En intervenant en faveur des victimes. l'envoyé de Dieu se retrouve nécessairement en position de victime face à l'unanimité violente. Le seul mode d'intervention possible dans le monde pour le Dieu des victimes, c'est celui de partager le sort des victimes jusqu'au bout, comme le Christ des Évangiles. La logique du Dieu des victimes conduit infailliblement le Christ à la Passion, sinon il devrait recourir lui-même à la violence et à la toute-puissance du dieu des persécuteurs. La Passion de Jésus, pourtant librement acceptée, s'impose comme une nécessité («il faut») à cause de la logique de son engagement en faveur des victimes. C'est seulement en souffrant que le Christ peut nous dévoiler quelque chose du mystère de Dieu et du mystère de l'être humain, au sens où le Dieu souffrant apparaît comme plus humain que tous les puissants de la terre, au sens également où il démasque la déshumanisation infligée par le processus victimaire des sociétés. Le problème de la souffrance humaine n'est donc pas secondaire ni accessoire dans la pensée chrétienne, mais il se trouve au cœur de son originalité par

^{10.} R. Girard, La route antique des hommes pervers, Paris, Grasset, 1985, p. 141.

^{11.} Ibid., p. 143.

rapport à la pensée religieuse archaïque. La solidarité du Christ avec la souffrance, avec la faiblesse et avec les victimes, révèle un Dieu pauvre, humilié et faible, totalement confondu avec ceux qui sont sans pouvoir. Et l'enjeu pour nous de cette souffrance de Dieu, c'est la négation d'un système satisfactionnel au centre duquel se trouve un dieu pervers qui susciterait ou autoriserait la souffrance réparatrice¹², c'est le dévoilement d'un dieu compatissant et l'acceptation de la condition inachevée de l'être humain comme tremplin vers la libération de son désir.

2. Les voies ouvertes en théologie pour intégrer l'expérience de la souffrance

Il peut apparaître utile de le dire maintenant: toute parole sur la souffrance risque de demeurer dans l'ambiguïté, si elle n'émerge pas d'une expérience qui construit et déconstruit les discours pour les reconstruire encore. La théologie peut apparaître vraiment au service du sens, si elle reste centrée sur la pratique historique du Christ, une pratique poussée jusqu'à la mort et ouvrant sur la résurrection, révélant dans le sacrifice de la croix un Dieu différent, le Dieu des victimes, révélateur du désir infini qui est dans l'existence humaine. L'expérience du salut, qui est au cœur de la révélation chrétienne, se réalise à trois niveaux dont témoigne continuellement la tradition biblique et néo-testamentaire: «un premier niveau psycho-existentiel, où le salut consiste en une expérience de libération personnelle; un deuxième niveau socio-politique, où le salut consiste dans l'échec à l'oppression; enfin, un troisième niveau cosmique, où le salut consiste en une expérience mystérieuse de communion universelle à venir¹³». On pourrait chercher des classifications ou des grilles de lecture plus sophistiquées, mais on peut difficilement échapper à cette triple dimension du salut envisagé comme une libération de l'angoisse, de la culpabilité et de la souffrance, ou, si on l'envisage en termes positifs, une libération du désir infini qui passe par un changement profond dans la façon de voir et d'accomplir les choses.

Au niveau des pratiques chrétiennes inspirées de la révélation du salut en Jésus-Christ, on a vu se développer deux courants assez différents, procédant l'un et l'autre d'une théologie ascendante, c'est-à-dire partant de l'expérience concrète pour remonter vers l'interprétation théologique dans la lumière de la tradition biblique. On

^{12.} F. Varone, Ce Dieu censé aimer la souffrance, op. cit., pp. 212-216.

^{13.} J.-L. Hétu, Quelle Foi?, Montréal, Leméac, 1978, p. 71.

pourrait désigner d'une manière simple ces deux courants qui affrontent directement la question de la souffrance humaine: une première tendance privilégie des pratiques orientées vers la libération personnelle (humanisation, déculpabilisation, transformation de la relation au monde), une deuxième tendance privilégie les pratiques orientées vers la libération sociale (solidarité avec les victimes, critique des pouvoirs oppresseurs, transformation des structures). Ces deux courants se fécondent parfois l'un l'autre; le plus souvent, ils évoluent en parallèle comme deux solitudes ou comme les deux faces inversées de l'action ecclésiale.

Les théologies du salut: approches thérapeutiques et approches libérationnistes

Depuis la fin du siècle dernier jusqu'à quelques décennies derrière nous, tout l'effort théologique s'est déployé dans un mouvement de va-et-vient incessant entre le pôle historique et le pôle dogmatique. Ce n'est encore que tout récemment que des théologies pratiques ont commencé à être reconnues comme espace d'élaboration d'un discours pertinent sur la révélation chrétienne. Dans une communication adressée au Colloque international d'Ottawa sur les études pastorales à l'université, le professeur Charles V. Gerkin¹⁴, lui-même issu du courant américain de pastorale clinique (clinical pastoral tradition ou pastoral care), faisait état de la diversité des approches en théologie pratique, diversité qu'il attribuait au contexte qui les sollicitait. Parmi ces approches plurielles, que l'on peut identifier de manière très diverse, nous pouvons distinguer les théologies politiques et «libérationnistes» (cherchant à situer la théologie comme la théorie d'une praxis effective de libération où l'Église est engagée aux côtés des opprimés), les théologies de la culture (cherchant à situer la théologie dans tous les débats publics, en dialogue avec les autres disciplines scientifiques et à la recherche d'une solution globale des problématiques sociales), les théologies empiriques et pastorales (cherchant à relire théologiquement l'expérience humaine à partir de l'intervention pastorale).

Quelle que soit l'approche, on peut dire que chacune d'entre elles tient compte à sa façon de la dramatique humaine (la question de la souffrance) et de la manière dont cette question trouve une

^{14.} C. Gerkin, "Practical Theology, Pastoral Theology and Pastoral Care Practice", dans Les études pastorales à l'université/Pastoral Studies in the University Setting, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, pp. 387-400.

solution dans l'expérience. Dans la pensée de Gerkin, il n'existe pas de divergences entre les différentes approches, mais il suggère qu'elles pourraient davantage s'informer l'une l'autre en engageant le dialogue plus qu'elles ne le font déjà. Il est toutefois significatif que lui-même ne propose pas les moyens pour réaliser cette communication des approches. Son article, typique de la tradition américaine en pastorale clinique¹⁵ pose toutefois le problème d'une approche théologique influencée par la psychothérapie, demeurant dans des termes largement individualistes, tout en cherchant à soulever les aspects systémiques de la réalité. Dans la perspective des théologies politiques ou «libérationnistes», ou des théologies davantage influencées par la méthode des sciences sociales, une approche aussi résolument centrée sur la libération personnelle fait difficulté. Même s'il apparaît approprié comme rationalité d'une intervention pastorale qui veut rejoindre la détresse humaine, le modèle clinique en pastorale se trouve donc mis en question pour autant qu'il définit «le champ pastoral comme un champ thérapeutique 16», ce qui risque de le réduire considérablement. Par ailleurs, les théologies politiques et les interventions qui s'en inspirent ne manquent pas d'être critiquées pour leur distance, non pas à l'égard de la souffrance humaine en tant que telle, mais à l'égard du désir que cette souffrance vient dévoiler et qui cherche à se libérer.

Dans un article récent où il rendait compte d'un événement appelé «forum de l'imaginaire»¹⁷, réunissant des militants séculiers et croyants, Gregory Baum rapportait que le diagnostic des participants sur le «déclin de la gauche» soulignait la rupture entre l'action sociale et ses sources spirituelles, faute d'une ouverture au questionnement radical qui émerge de la détresse ou de l'angoisse humaine. C'est précisément autour de cette recherche que se mobilisent maintenant les principaux théologiens de la libération. Gustavo Gutiérrez a largement exposé ce point de vue dans divers ouvrages¹⁸ où il

^{15.} Le mouvement connu sous le nom d'éducation pastorale clinique a commencé dans les années 1920 aux États-Unis, et constitue l'approche dominante dans la formation pastorale des ministres, avec des méthodologies largement inspirées de la psychologie et, dans un moindre degré, de la sociologie.

R. Lemieux, «Le modèle clinique en intervention pastorale», dans C. Ménard (dir.) L'intervention pastorale. Recherches et analyses, Montréal, Fides, 1991, p. 275.

G. Baum, "Le forum de l'imaginaire" dans Relations nº 573, septembre 1991, p. 196.

G. Gutiérrez, Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent, Paris, Cerf, 1987; La libération par la foi. Boire à son propre puits, Paris, Cerf, 1988.

développe la spiritualité qui constitue le fond des théologies de la libération. Il s'en dégage une considération claire: la souffrance des pauvres constitue le premier lieu théologique. Mais pour reprendre l'opinion de Gerkin, ce que développent les théologies de la libération peut apparaître comme une approche contextuelle, appropriée à la situation des masses opprimées d'Amérique du Sud ou des zones humaines délabrées d'Amérique du Nord, mais non pas à la situation globale de toutes les personnes à qui s'adresse le message de salut. Comment alors ne pas séparer libération individuelle et libération de l'oppression sociale?

À la recherche d'une articulation entre guérison intérieure et libération sociale

Il devient de plus en plus évident qu'une lecture psychanalytique de la tradition croyante connaît son heure de gloire présentement. Elle a beaucoup à nous apprendre pour opérer la transformation de la théologie, à l'instar des théologies de la libération. La popularité actuelle de l'œuvre de Eugen Drewermann, qui commence à être connue des publics francophones, témoigne non seulement d'une mode culturelle mais d'une aspiration profonde. Cette aspiration consiste à recevoir la Bonne Nouvelle comme une parole qui libère concrètement et réellement en autant qu'elle rejoint, à travers les symboles qui nous enveloppent, le problème central de l'angoisse qui nous habite. Cette approche a le grand mérite de démontrer que la rationalité pure débouche sur le désert et elle dénonce le caractère in-authentique d'un christianisme qui déclare les gens sauvés alors que la vie chrétienne qui leur est proposée les laisse aussi perdus et angoissés qu'avant¹⁹.

Ce qu'un théologien et psychothérapeute comme Drewermann propose à l'Église, c'est de reprendre «le dur chemin de l'individuation» au lieu de se contenter de déclarer qu'en devenant membres de la communauté de salut, nous sommes sauvés tous ensemble: «la communauté ne peut exister de façon crédible qu'en autorisant l'individu à vivre, ce critère devant d'ailleurs s'appliquer à toutes les sociétés et à toutes les structures de pouvoir²⁰». En tant que pasteur, théologien et thérapeute d'individus, Drewermann souhaite que les expériences de libération ne se limitent pas à des individus mais

^{19.} E. Drewermann, La parole qui guérit, Paris, Cerf, 1991, p. 201.

^{20.} E. Drewermann, La parole qui guérit, op. cit., p. 202.

deviennent la vie de la communauté elle-même, responsable de faire naître des chrétiens majeurs. On retrouve la même recherche chez Françoise Dolto et Marie Balmary²¹: la Bible est irremplaçable comme mémoire commune, non seulement parce qu'elle raconte le désir humain, ses peurs, ses culpabilités, ses échecs et ses victoires, «mais aussi leurs métamorphoses, leur renversement, leur subversion; non pas seulement la maladie, mais aussi sa guérison²²». Et, à vrai dire, il s'agit moins de guérison - Lacan ne disait-il pas que la religion est faite pour guérir les hommes pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas? — que d'accès à la parole, à l'écoute de son propre désir, processus toujours inachevé de différenciation (d'avec ses parents, mère-père-fils-fille, d'avec autrui, d'avec son dieu). Quelles que soient la diversité des méthodologies thérapeutiques et la divergence des approches psychologiques, elles convergent vers l'enjeu central qui est d'aider quelqu'un à cesser d'être esclave de ses peurs (souvent entretenues par les pouvoirs et les autorités de toutes sortes) pour devenir le maître de sa vie. La vérité chrétienne ne se cherche pas alors dans une théologie objective, dans un discours sur Dieu vidé de tout sujet, mais se trouve dans la liberté acquise petit à petit par un sujet: ainsi la foi ne donne pas des certitudes d'ordre dogmatique ou moral, mais communique la conviction que le désir a un sens. Partout dans les Évangiles, Jésus s'oppose à tout ce qui opprime et détruit la personne dans le système religieux comme dans le système social, et il cherche à transmettre un peu de sa liberté aux autres. Cette perspective, qui vient contredire toute idéologie de pouvoir et de domination de la part de l'Église ou d'autres institutions, rejoint une profonde aspiration contemporaine: retrouver le christianisme en tant que retransmission de vie plutôt que simple transmission d'une doctrine peut-être objectivement vraie, mais sans prise sur l'existence et à l'écart de la souffrance.

Est-ce que cela signifierait que le salut religieux ne peut se dire qu'en termes psychologiques et ne s'accomplir existentiellement que dans le sujet à travers des libérations successives? Tout le discours sur la libération sociale et sur le salut collectif, sur le conflit avec une altérité sociale oppressive, se trouve-t-il donc mis en question ou relégué aux situations extrêmes où le salut du corps social pourrait

Voir F. Dolto, L'Évangile au risque de la psychanalyse, 2 volumes, Paris Seuil;
 F. Dolto et G. Sévérin, La foi au risque de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1981;
 M. Balmary, Le sacrifice interdit, Freud et la Bible, Paris, Grasset, 1986.

^{22.} M. Balmary, Le sacrifice interdit, Freud et la Bible, op. cit., p. 283.

passer avant le bonheur de l'individu? Quelle peut-être la pertinence des approches politiques et libérationnistes en regard de l'accomplissement individuel? Au colloque d'Ottawa évoqué plus haut, le professeur torontois Gary Redcliffe, un autre représentant de la pastorale clinique, se demandait si l'intervention pastorale clinique entretient un rapport avec les individus seulement, ou si on ne doit pas envisager le prolongement nécessaire de l'intervention au plan communautaire et sociétal²³. Il voit bien le problème des modèles d'intervention pastorale clinique qui négligent le niveau culturel, institutionnel et systémique de l'intervention pour centrer l'individu sur ce qu'il peut réalistement changer, c'est-à-dire uniquement sa vie personnelle, le seul matériau vraiment malléable à portée de main²⁴. Cependant, sa réponse au problème reste décevante, car elle n'envisage qu'une prise en compte du contexte culturel qui enveloppe les personnes. Or, cela ne nous conduit pas au-delà d'une conception strictement thérapeutique de l'intervention pastorale, avec la théologie qui la soustend.

Une relecture des Évangiles nous convainc pourtant que le salut chrétien s'adresse à toute la personne et à la personne concrète, insérée dans un réseau de relations qui se déploient à plusieurs niveaux: affectif (relations primaires), institutionnel (relations sociales), culturel, économique, politique. L'adhésion à la proclamation du Règne de Dieu vient opérer un renversement, une subversion, dans la manière dont ces multiples relations se nouent. Suivre Jésus, c'est dénouer les deux niveaux du conflit qui sont au cœur de la finitude humaine marquée par le péché. Le premier niveau du conflit à dénouer consiste à affronter l'angoisse du vivre et du mourir en libérant le désir qui ouvre à la confiance en Dieu même au fond de l'angoisse. Le second niveau du conflit consiste à affronter les forces mortifères qui engendrent le processus victimaire et déshumanisent la personne en instaurant un «ordre» social, économique et politique injuste et oppressif. Une démarche qui tiendrait ensemble les deux niveaux pourrait être qualifiée de «spirituelle» au sens fort, parce qu'il s'agirait d'une démarche qui mobilise non seulement toute la personne, mais la personne pleinement située dans le réseau des relations qui structurent les sociétés humaines. Si l'originalité chré-

G. L. Redcliffe, "Post-liberal Foundations for Pastoral Care?" dans Les études pastorales à l'université/Pastoral Studies in the University Setting, op. cit., pp. 211-221.

^{24.} G. L. Redcliffe, «Post-liberal Foundations for Pastoral Care?», op. cit., p. 215.

tienne consiste à descendre au fond de son angoisse et de parvenir au point où la personne accepte que le Paraclet soit son défenseur pour avancer avec confiance, elle engage aussi une lutte avec le même Paraclet contre les idéologies, les discours mensongers et les idées toutes faites qui empêchent la personne d'être libre et d'aller au bout de son désir. Les conceptions évangéliste et catholique divergent précisément sur ce point central d'une continuité sans rupture entre la conversion personnelle et la praxis de changement qui projette «au dehors», jusque dans les réseaux de relation et les structures sociales, la transformation spirituelle opérée par le salut. Cette dernière constatation ne signifie en rien que les croyants de tradition catholique y parviennent mieux que d'autres. Le christianisme dans sa totalité se trouve affronté à la nécessité de prendre au sérieux les possibilités d'accomplissement d'une révélation faite pour l'humanité. Les possibilités de compréhension et d'accomplissement de la révélation chrétienne n'existent pas en dehors de ce qui habite l'esprit humain («l'âme»), c'est-à-dire l'angoisse du vivre et du mourir, décuplée par le péché social qui engendre encore plus de souffrance en cloisonnant celle-ci dans le cercle fermé du non-sens absolu. Et nous pouvons penser ici à Auschwitz, à Hiroschima, aux camps de la mort du Cambodge, à la pauvreté infra-humaine créée par l'ordre économique mondial, au cycle infernal de la violence conjugale et familiale, de la violence urbaine, etc.

3. Conséquences pour une ecclésiologie et une pratique pastorale

S'il est exact que le Dieu des chrétiens n'apparaît comme vrai, paradoxalement, qu'en entrant en contradiction avec lui-même, qu'en se manifestant aux hommes et aux femmes dans la faiblesse et la souffrance²⁵, «l'identité chrétienne ne peut se comprendre que comme un acte d'identification au Christ crucifié²⁶». L'Église du Christ elle-même ne peut se comprendre que comme la portion de l'humanité pécheresse qui témoigne que Dieu a pris place du côté des victimes, des souffrants, de ceux qui font l'expérience du vide, du désir, de l'aspiration. Les communautés chrétiennes ne peuvent être que des lieux de circulation du désir, des lieux d'échanges constants. Circulation, échanges: cela signifie que la foi chrétienne ne vit que la communication avec l'autre. Le Christ est entré en communication

^{25.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., pp. 92-93.

^{26.} J. Moltmann, Le Dieu crucifié, La croix du Christ fondement critique de la théologie chrétienne, Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 27.

avec l'aveugle, le lépreux, l'étranger, le paralysé: en lui la communication est allée jusqu'à s'identifier avec le monde de la souffrance, la croix devenant le lieu de l'échange complet avec l'humanité. Matthieu 25, 31-46 ne dit pas autre chose, ainsi que le soulignait déjà Françoise Dolto: le péché est absence de communication alors que la vie chrétienne, c'est la communication avec l'assoiffé, l'affamé, l'étranger, le prisonnier, l'abandonné, etc.²⁷. Jésus indique que le sens premier des relations humaines repose sur la décision de s'identifier à l'autre («aimer le prochain comme soi-même»), mais dans le respect de son altérité radicale, sans prendre la place de l'autre, sans quoi nous signerions sa suppression. Les échanges peuvent s'instaurer et se réinstaurer entre les humains quand l'altérité, la différence, se trouve estimée et que personne n'est considéré supérieur à l'autre: l'assoiffé, le méprisé, c'est moi qui m'identifie à toi, «ce peut-être moi demain²⁸».

Cette position se retrouve de plus en plus présente chez des théologiens de toutes les confessions chrétiennes, préoccupés d'une théologie et d'une Église engagées dans le combat pour le pain (conditions de vie infra-humaine) et la dignité (oppression de la part des pouvoirs de toutes sortes, y compris les Églises). Parmi bien d'autres, la théologienne américaine Carter Heyward exprime fortement cette conviction selon laquelle l'entité humaine («human unit») primordiale n'est pas le moi («the self»), mais plutôt la relation («the relation »). Son effort porte sur l'articulation d'une ontologie de la relation avec l'éthique de la libération: la puissance de Dieu-avecnous («the power of God-with-us») est une capacité de relation et le combat pour la justice est le rétablissement d'une relation correcte et mutuelle. Les deux aspects participent d'un même processus de libération et de salut²⁹.

^{27.} F. Dolto et G. Sévérin, La foi au risque de la psychanalyse, op. cit., p. 111.

^{28.} Ibid.

^{29.} C. Heyward, "The Power of God-with-us", dans The Christian CENTURY, 14 mars 1990, pp. 275-278. Madame Heyward, théologienne féministe de la libération, est professeure à l'Episcopal Divinity School de Cambridge (Mass.). Elle écrit: "Drawing on the existential theology and social philosophy of Martin Buber, I wrote in my thesis that God is "our power in relation" and that justice, the actualization of love among us, is the making of right or mutual relation. Without realizing it I was trying to articulate a relational ontology as a companion piece to the profoundly moral motives and commitments of liberation theology" (pp. 275-276).

Une ecclésiologie du sujet en relation et en processus de libération

Ce que Carter Heyward désigne sous le concept d'une «ontologie de la relation» appelle encore davantage une anthropologie nouvelle, capable d'articuler et de dépasser le binôme privé-public. Une telle approche, fondée sur une anthropologie du sujet en relation, nous rendrait capables d'aborder différemment plusieurs disciplines théologiques dont l'ecclésiologie, lieu par excellence pour tenter une synthèse du privé et du public. Les théologies féministes de la libération, en affirmant que le rapport à Dieu et aux autres passe par le corps que nous sommes, nous ont rendu l'immense service de faire éclater la structure binaire privé-public en établissant que le privé est public. Dans la pratique thaumaturgique de Jésus, il est manifeste, chaque fois qu'il guérit un corps, que l'événement personnel prend une portée politique. Pour illustrer cela, il peut être éclairant de retourner au récit nous présentant une femme courbée, que Jésus guérit dans une synagogue un jour de sabbat en provoquant l'indignation des notables (Luc 13, 10-17). De même, le long récit de la guérison d'un aveugle (Jean, 9) met en relief cette imbrication du privé et du public qui détermine un véritable renversement des perspectives, atteignant autant l'individu que l'ordre social: celui qui donne sa foi dans l'obscurité se trouve guéri alors que eux qui se targuent d'être éclairés ne sont plus à même de voir.

Dans cette perspective, la réflexion sur l'ecclésiologie prend un sens nouveau assez éloigné du discours programmatique habituellement reçu, qui consisterait à définir un idéal collectif à partir de principes extérieurs à l'expérience immédiate et qu'on chercherait ensuite à traduire dans des structures et des institutions capables d'encadrer ou de situer l'expérience chrétienne individuelle. Si le discours ecclésiologique doit porter sur l'Église concrète, non seulement il doit intégrer une pluralité de discours (juridique, psychosocial, éthique, liturgique, symbolique, etc.) sur l'«être ensemble des chrétiens», mais il doit rendre compte d'une ecclésialité centrée sur des sujets en relation et en processus de libération. Cela rejoint tout un courant de pensée qui s'est exprimé dans le mouvement de renouveau ecclésiologique du vingtième siècle et qui a cherché à réunir christologie, anthropologie chrétienne et ecclésiologie. Mais le développement d'une telle perspective demeure une tâche largement inachevée, dont le deuxième concile du Vatican a subi l'influence sans l'avoir pleinement assumée. Henri de Lubac, pour nommer un théologien représentatif de ce courant, a consacré une grande partie de

son œuvre à la redécouverte d'une ecclésiologie qui soit en étroite relation avec une vision de l'Homme³⁰. Pour lui, la raison d'être de l'ecclésialité dans le christianisme est de permettre à la liberté personnelle de trouver sa pleine réalisation en constituant une communauté d'appartenance. L'individu, le sujet, apparaît toujours comme une synthèse complexe d'éléments sociaux. En ce sens, on ne peut pas déclarer, en se fondant sur l'émergence d'une culture qui met l'autonomie personnelle en évidence, que les sujets auraient désormais renoncé aux structures de solidarité communautaires. L'expérience ecclésiale devrait alors se présenter comme un lieu unique pour recueillir l'aspiration à constituer un «humanisme total», révélant l'Église comme une force de personnalisation et une force d'universalisation. Une ecclésiologie du sujet en relation s'inscrit dans cette visée. L'Église existe pour «fonder» des sujets libres (personnalisation) et pour instaurer des solidarités (universalisation) en proposant des appartenances communautaires suffisamment concrètes pour donner l'existence à des modes alternatifs de vie sociale (libération), à l'opposé des modèles d'exclusion dominants. Une telle ecclésiologie reste encore à construire.

De la compassion à l'organisation

«Depuis toujours, écrivait le journaliste Jean-Pierre Proulx, les chrétiens ont fait de la charité leur marque de commerce. Mais ce n'est que depuis peu que le combat pour la justice sociale fait partie de leur discours et surtout de leur pratique, individuelle ou collective. Du reste, dans les paroisses, là où ils se retrouvent surtout, les œuvres de dépannage dominent toujours³¹». Des chrétiens et des chrétiennes engagés dans des actions qui les rapprochent des pauvres et des marginalisés, des communautés religieuses qui prennent le virage des milieux populaires en réorientant radicalement leur engagement, fort heureusement, cela est une réalité. Mais toute cette solidarité avec des personnes appauvries ou opprimées par la société actuelle, vécue le plus souvent sous la forme de la relation personnelle et de la communication humaine, éprouve de la difficulté à déboucher au niveau systémique des relations inter-humaines.

^{30.} M. Pelchat, L'Église, mystère de communion, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1988.

^{31.} J.-P. Proulx, «La charité passe par la justice» dans *Le Devoir* du jeudi 28 mars 1991 (Dossier spécial sur l'action sociale des Églises, cahier C, 10 p.).

Le plus grand défi de l'éthique chrétienne, déclaraient des participants au Colloque du centenaire de Rerum novarum, c'est de pouvoir «passer de la compassion à l'organisation³²», d'utiliser la force de l'identification aux pauvres pour opérer le renversement social que suppose l'identification au Christ crucifié. C'est le choix que Dieu a fait de la faiblesse qui appelle à transformer les sociétés qui toument le dos aux victimes de l'égoïsme social, du mépris, de la violence et du péché, les sociétés qui suppriment le faible (physiquement ou intellectuellement), pour en faire des sociétés qui épousent la souffrance. Au cœur de nos sociétés, c'est l'Église du Christ qui se trouve d'abord convoquée à se laisser construire par ce choix de Dieu pour la faiblesse, la pauvreté et l'angoisse. «L'Église a tôt fait d'oublier qu'elle est issue de la Croix, et il lui est plus facile de se référer à un Dieu fort qu'à un Dieu crucifié³³». Dans l'article déjà cité de Carter Heyward, celle-ci écrit qu'elle ne peut enseigner la théologie chrétienne de manière constructive sans être elle-même pleinement consciente et sans faire prendre conscience que les Églises, historiquement, dans leur doctrine, leur discipline et leur liturgie, ont contribué à maintenir l'oppression et l'abus de pouvoir sur des catégories sociales affaiblies, violentées et appauvries. Alors que le Dieu trinitaire, dans la passion du Christ, dévoile de lui-même une image renversée, celle de l'homme outragé, blessé, abandonné même de Dieu, les Églises s'empressent de se tourner vers le Seigneur de la gloire, comme pour oublier le «souvenir dangereux³⁴». La résurrection, c'est le passage en Dieu de l'humanité dont la souffrance interpelle Dieu:

Le lien entre Job et Auschwitz est pour nous significatif de cette étrangeté de l'homme à lui-même née de la souffrance. Cette étrangeté est à vue humaine indépassable. Par la révélation de la Croix et de la Résurrection, nous découvrons qu'elle est un passage en Dieu, passage qui fait partie de lui, puisque tous les moments du temps lui sont présents à chaque instant. [...] Prêcher la résignation, se réfugier dans le stoïcisme, se complaire même dans cette souffrance sous le prétexte d'une culpabilité universelle, ce sont des attitudes qui ne font pas droit à l'«excès du mal» dont souffre Job. Lui-même n'admet

^{32.} Le Colloque du centenaire de Rerum novarum se tenait du 12 au 17 mai 1991 à l'Université Laval, à l'église Saint-Roch et au Patro Laval. Cette phrase est tirée de mes notes personnelles: les actes du colloque seront publiés dans un proche avenir.

^{33.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 98.

^{34.} J.-B. Metz, La foi dans l'histoire et la société, Paris, Cerf, 1979, p. 207, cité par D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 102.

pas ces solutions, il interpelle Dieu et c'est l'attitude que Dieu approuve³⁵.

Rétablir le lien entre la Croix et l'Église, cela ne peut pas signifier la sacralisation de la souffrance. Il n'y a pas de «souffrance rédemptrice» en elle-même: il n'existe aucune justification théologique à la souffrance infligée par des personnes humaines à d'autres personnes humaines, ni à la souffrance infligée par le deuil, les forces de la nature, la maladie physique ou le mal de l'âme. Mais puisque la souffrance colle implacablement à la condition humaine et que Dieu l'a à la fois épousée et combattue, nous sommes mis en demeure de prendre au sérieux le lien étroit et vital, l'interpénétration, qui existe entre l'intervention thérapeutique (traditionnellement la prérogative des traditions religieuses et médicales) et l'œuvre de libération sociale, économique et politique (traditionnellement assumée par les mouvements révolutionnaires). Carter Heyward estime que le lien entre les deux repose sur l'engagement mutuel de ceux qui souffrent et de ceux qui leur sont solidaires à ne pas cesser la lutte contre toute injustice ou abus qui ajoute à la souffrance humaine, sur l'engagement mutuel à célébrer la relation instaurée ou réinstaurée entre eux. Il y a une seule voie pour trouver la rédemption dans la souffrance: celle du Crucifié. Elle consiste à lutter contre toutes les causes de la souffrance destructrice et déshumanisante, et de s'y engager avec compassion, en nous identifiant à la souffrance de l'autre.

Si l'appel des pauvres résonne dans l'Église plus qu'ailleurs peut-être, elle ne s'en laisse pas plus facilement transformer que les autres pouvoirs qui craignent l'image renversée que Dieu propose de lui-même sur la Croix. Appelées à évangéliser par toute la pastorale qu'elles mettent en œuvre, les communautés qui font l'Église ne doivent pas cesser de fonder la proclamation de la foi sur la connaissance intime de l'être humain concret, avec son histoire de vie individuelle et son insertion sociale, ses angoisses, son désir enfoui. Cette connaissance passe par la solidarité, l'identification et l'acceptation de l'altérité, l'instauration de la communication et de l'échange. Un passage de la pastorale bureaucratisée à l'organisation de la compassion. Cette re-connaissance passe aussi par la célébration, la liturgie, qui devrait nous proposer plus souvent de célébrer, de rendre célèbres, non pas la souffrance et la pauvreté, mais ceux qui combattent la souffrance et l'injustice, individuellement et collectivement. Cela signifierait aussi de faire entrer dans l'espace ecclésial,

^{35.} D. Gonnet, Dieu aussi connaît la souffrance, op. cit., p. 105.

non pas le discours sur la souffrance, mais ceux qui se débattent avec une souffrance scandaleuse qui les a éloignés de Dieu et de l'Église, quand cette souffrance n'a pas été causée par l'Église elle-même. Jamais nous ne devons oublier que la souffrance de Dieu s'achève en résurrection, mais que la souffrance est incontournable en théologie chrétienne: une puissante image de la tradition associe la naissance de l'Église au côté transpercé du Dieu crucifié. L'identification au Christ qui a souffert, est mort et ressuscité, n'a pas pour but d'idéaliser la souffrance ou de la sacraliser, encore moins de magnifier la passivité ou l'endurance, mais au contraire de s'engager tellement aux côtés du pauvre, de tourner tellement avec lui son espérance «vers l'avenir du Royaume de Dieu et de l'homme» que cette espérance «amorce une critique et une transformation du présent parce qu'elle s'ouvre à l'avenir universel du Royaume³⁶».

Conclusion: du courage de vivre au courage du théologien

À l'issue de cette réflexion encore inachevée, on peut se demander s'il est opportun pour la théologie de s'intéresser à ce problème de l'articulation entre les deux niveaux de libération, personnelle et sociale, ou thérapeutique et structurelle. Cette interrogation nous ramène à la nécessité de reconstruire une théologie du Sujet, à la poursuite incessante d'une synthèse qui s'inscrive dans l'éternelle dialectique du particulier et de l'universel³⁷. À cette condition, il sera possible à la théologie de réinstaurer une approche globale de la condition humaine affrontée à la question du sens, tenant ensemble les multiples apports de la sociologie, de la psychologie et des autres sciences humaines, tout en construisant son propre discours sur l'Homme et sur Dieu. Il faudra explorer davantage comment la communication humaine à partir de l'expérience commune de la souffrance, envisagée non pas seulement de manière philosophique ou esthétique, mais de manière existentielle, peut devenir le lieu premier d'instauration d'un discours sur Dieu et sur l'Homme. Continuer d'ignorer les grands symboles dans lesquels s'expriment les questions de l'humanité n'irait pas sans risques pour la théologie rationaliste, toujours obsédée par la reconstruction d'une ontologie et d'un discours programmatique découlant de l'«essence des choses». Il faut au contraire se tourner du côté d'une anthropologie

^{36.} J. Moltmann, Théologie de l'espérance, Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 361.

^{37.} Voir l'Introduction de l'ouvrage de J.-F. Malherbe, Souffrir Dieu. La prédication allemande de Maître Eckhart, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

nouvelle, vers le sujet singulier et empirique, dans sa recherche pour aller au-delà de lui-même. Se mettre à l'écoute de la souffrance et du courage de vivre peut constituer une porte d'entrée à ce travail indispensable.

Une telle recherche exige cependant aussi du courage de la part du théologien, parce qu'elle va au-delà de l'objectivation qui veut tenir la réalité à l'intérieur de limites fixées d'avance, et qu'elle ouvre devant nous un inconnu qui répugne aux esprits soucieux de rationalité objective. Ce dont nous parlons ici ne consiste pas à effectuer un saut vers l'irrationnel, bien au contraire, mais commande de pratiquer une rationalité différente, à la recherche d'une synthèse entre la connaissance théorique, la connaissance d'expérience et la connaissance esthétique, symbolique ou poétique. Comme l'écrivait Alexis Klimov dans son petit traité De l'Abîme, une certaine rationalité, fascinée par la positivité, a pris le parti d'ignorer la réalité du vide et de la dépossession de soi, qu'on pourrait appeler l'expérience de l'abîme, pourtant si étroitement liée à l'expérience de la souffrance qui est dans la création. La science qui prétend à l'objectivité pure, qu'elle soit théologique ou autre, prétend écarter du champ de la rationalité cette prise de conscience qui enténébre davantage le regard «sur l'énigmatique réalité humaine³⁸». Prendre au sérieux les liens du christianisme et du monde de la souffrance, en contexte théologique, cela peut exiger de nous un détachement radical, jusqu'à nous affranchir de notre idée de la création et de Dieu même, ainsi que le suggérait déjà le mystique maître Eckhart au quatorzième siècle. Cette attitude conduit tout droit à la dépossession de la vérité objectivée, qui se donne trop souvent l'apparence définitive du dogme afin de combler au moins partiellement l'espace infini que dévoile pourtant l'aventure humaine spirituelle. Alexis Kimov a écrit que le secret de la poésie consiste à comprendre «pourquoi la révélation de la Nuit est celle de la vie, pourquoi la création implique la traversée de l'Abîme, pourquoi la réalisation de l'homme passe par l'Aventure³⁹». Nous pouvons penser que là aussi se trouve le levier de la théologie, pour autant que le théologien, à l'écoute de la souffrance qui dévoile les profondeurs de l'être, ne consente pas à poser simplement en théoricien d'un Dieu offrant à l'humanité un salut ou un repos garantis.

A. Klimov, De l'Abîme. Petit traité à l'usage des chercheurs d'absolu, Québec, Éditions du Beffroi, 1985, p. 59.

^{39.} Ibid., p. 69.



La liturgie au paradigme de l'altérité

Guy Lapointe*

La thématique du Congrès: Salut chrétien et pratique sociale n'ouvre pas spontanément un créneau pour réfléchir sur la liturgie. Même si elle fut considérée dans l'histoire comme un lieu théologique éminemment révélateur des pratiques de foi dans divers contextes de société, la liturgie risque de passer trop souvent pour un jeu d'esthétique religieuse, sorte de hors-jeu de la dynamique de foi. À cet égard, il arrive souvent qu'elle n'intéresse ni les théologiens de la théologie pure, ni les praticiens de la dimension sociale du salut. La liturgie apparaît trop souvent comme a-sociale, sinon anti-sociale, ou à tout le moins peu menaçante ou insignifiante. Elle ressemble plutôt à un «espace maritime», lieu de retenue de souffle ou temps de vent calme pour une socialité et une intelligence de la foi à rechercher ailleurs, soit dans la réflexion théologique, soit dans la pratique. Je me permets de souligner au passage que, depuis peu, ce sont surtout les chercheurs en sciences sociales et humaines qui se préoccupent le plus de la liturgie, par le biais de sa dimension rituelle, pour en étudier les effets sur les comportements des pratiquants, tant du point de vue religieux que social.

Tout en admettant que, depuis plusieurs années, des efforts intelligents et réussis ont été consacrés dans certaines communautés chrétiennes à faire de la liturgie un moment de recherche de sens et de significations, celle-ci est trop souvent perçue comme un lieu de fermeture, d'enfermement, d'encerclement. Pour beaucoup, la liturgie ne fait plus signe. Elle apparaît certes comme un lieu d'où on

^{*} Ce texte doit beaucoup à Lise Bourcier, étudiante au doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Sa thèse porte sur Le mouvement dans la philosophie de la religion d'inspiration hégélienne de Pierre-Jean Labarrière.

observe la société et ses enjeux, mais comme à travers une vitrine: celle du rituel, sorte d'écran qui nous permet de regarder vers l'extérieur, mais à partir d'un lieu intérieur qui ne se laisse pas facilement provoquer. Des sondages récents, comme celui de la firme SOM poursuivi en 1990, pour le compte des Pères du Très Saint-Sacrement, et portant sur la pratique liturgique dominicale dans la région métropolitaine de Montréal, nous font perdre nos illusions — s'il en restait encore quelques-unes - sur les possibilités de la liturgie de socialiser la foi et l'expérience du salut. J'illustre mon propos en reprenant deux questions du sondage SOM. À la question posée: «Lorsque vous allez à la messe, dans quelle mesure c'est important pour vous de pouvoir rencontrer des gens que vous connaissez?» 61 % répondent que c'est peu important ou pas du tout important. À une autre question: «Lorsque vous allez à la messe, dans quelle mesure c'est important pour vous d'y être seul avec Dieu (vous recueillir)?» 80 % répondent que c'est très important ou assez important¹. Ces réponses en disent long sur la difficile recherche d'altérité dans la liturgie dominicale. On pourrait très probablement étendre cette non-préoccupation de l'autre à l'ensemble de l'expérience liturgique.

Pourtant, à observer les meilleurs moments de l'histoire de la pratique liturgique, ma conviction reste profonde: la liturgie a été considérée comme un lieu privilégié, moment d'apprentissage à l'altérité et donc un lieu structurant de socialité de la foi et du salut. Les Pères disent de l'assemblée liturgique qu'elle est le Corps du Christ, au point que de ne pas venir à la liturgie dominicale, c'est diminuer le Corps du Christ². L'expérience liturgique serait-elle devenue l'aveu de l'échec de la relation à autrui par sa rupture avec la pratique historique de la «liturgie du prochain», pour utiliser une expression d'Emmanuel Lévinas? Les chrétiens de la pratique liturgique feraient-ils mentir Julia Kristeva, lorsqu'elle écrivait en 1988 que la prière de touche pour le XXI° siècle serait la question suivante: «Comment vivre avec "les autres" sans les rejeter ni les absorber?»³

J'avais intitulé cette communication: La liturgie, paradigme de l'altérité. En cours de réflexion et de recherche, je me suis rendu

Étude sur la pratique religieuse des catholiques de la région métropolitaine de Montréal pour les Pères du Très Saint-Sacrement. SOM inc., Mars 1990, q. 9. 2 et 3.

^{2.} Didascalie syriaque, c. 13, p. 59, (Selon Funk: II).

^{3.} Étrangers à nous-mêmes, Paris, Fayard, 1988, p. 4.

compte qu'il fallait formuler autrement le titre. En effet, il m'est apparu que ce n'est pas la liturgie qui est le paradigme de l'altérité. La liturgie est sujet, lieu de la pratique de l'altérité. D'où la nuance apportée dans le titre retenu: la liturgie au paradigme de l'altérité.

L'objectif de ma communication est de voir et de vérifier comment le paradigme de l'altérité peut, en son niveau archaïque, maintenir en vie dans la liturgie l'exigence d'altérité, puisque personne ne peut mener seul une élucidation du sens et de la mémoire chrétienne. Il faut l'apport de l'étrangeté de l'autre qui défait l'illusion de la possession de Dieu et donne à connaître de Dieu quelque chose d'autre. Ce paradigme ouvre à une meilleure compréhension de la liturgie comme dépossession de soi-même pour devenir un lieu structurant la foi d'une communauté et un espace traditionnellement privilégié de la symbolisation du salut dans le souvenir du Crucifié ressuscité. Dans la liturgie, «une communication est nécessaire à la reconnaissance d'une radicalité»⁴. Chaque expérience de Dieu est humaine et se vit en pleine communication. Aujourd'hui, comme de tout temps d'ailleurs, il y a une certaine urgence à rendre la liturgie plus significative à même les contextes, social, religieux et culturel où elle se déploie. Alors que dans les premières générations chrétiennes la liturgie projetait «l'homme nouveau», personnel et communautaire, sur la scène du monde («... Laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère...» Matt. 5, 24), elle tend aujourd'hui, par un effet de retournement, à le tenir à l'abri du monde. Il y a là un réel problème à propos de notre pratique liturgique.

J'aimerais d'abord, sous mode impressionniste, reprendre un certain nombre de questions autour de la liturgie. Ensuite, j'essaierai de montrer en quoi le paradigme de l'altérité peut apporter des éléments d'ouverture pour faire de la liturgie un lieu de symbolisation du salut chrétien dans l'enjeu d'un souvenir qui renvoie dans le monde, qui est, comme le dit Lévinas «offre du monde»⁵. Je terminerai en montrant comment l'eucharistie, comme pratique liturgique, est le lieu du regard vers l'Autre et les autres, de l'attente de l'Autre.

Questions autour de la pratique liturgique

La liturgie est un jeu symbolique de faire mémoire et de faire retour, de mémoire étrange de l'essentiel, à savoir: quand Dieu consent à

^{4.} Michel De Certeau, Le christianisme éclaté, Paris, Seuil, 1974, p. 38.

^{5.} Totalité et Infini. p. 149.

mourir, à s'aliéner, il inverse les rapports avec l'absolu. La liturgie est aussi un rappel du seuil où la profanité cesse pour aller vers autre chose, au-delà même du sacré. Pourtant, l'expérience liturgique se présente trop souvent comme un discours figé, mime et stagnation. Alors qu'elle pourrait conduire à abattre la conscience isolée dans le creuset de la communauté assemblée et ouvrir ainsi une expérience de «souvenir dangereux» et de mémoire subversive de Dieu et du monde⁶, la communauté liturgique devient une sorte d'abstraction. Tout est devenu à ce point faussement clair qu'il se perd quelque chose de la communication avec l'intime, pour utiliser une expression d'Emmanuel Lévinas, où «l'homme perd la tête». Je pense ici à ce qu'écrit Jacques Derrida dans son livre Les fins de l'homme: «Si on était sûr de la destination, il n'y aurait plus de place pour l'envoi (pour le désir)». C'est peut-être ce qui soulève le voile sur le drame, sur le peu d'impact de la liturgie: sa difficulté d'envoi, sa maladresse, son incapacité à susciter le désir. Francis Guibal continue la réflexion de Derrida en écrivant: «Perdre le discours assuré de la parole vive, de la présence pleine, du réel sans faille.» 7 S'ouvre dès lors peut-être la question singulière du style d'envoi, du désir; ce qui ne peut apparaître qu'à l'autre. La difficulté est grande de consentir à laisser s'échapper absolument les signes que nous traçons, seule façon d'apprendre à les envoyer, d'un envoi risqué, jamais sûr d'arriver, d'un envoi d'amour: «Pas de don sans oubli absolu, oubli de ce que tu donnes, à qui, pourquoi et comment, de ce que tu t'en rappelles et espères. Un don, s'il y en a, ne se destine plus»8.

Parce qu'elle ne risque plus l'envoi, parce qu'elle retient les signes qu'elle trace à même sa Tradition, la liturgie est peu créatrice de regard et de pratique nouvelle dans la célébration du salut chrétien. On n'en a gardé que ses formes verbales, rigides, contrôlées; ce qui fait que la liturgie a perdu sa concrétude, ses enracinements, pour ne pas accepter la perte de l'origine qui ouvre au rassemblement. Parce que la communauté est abstraite, elle s'évanouit. Si le christianisme s'assoupit dans une possession tranquille de ses signes ou de ses pratiques de salut sans plus faire effort pour s'éveiller à ce qu'ils recèlent de significations inconnues, il cesse d'exister comme lieu de

Jean-Baptiste Metz, La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique. Paris, Cerf, 1979, p. 107.

^{7.} Francis Guibal et Stanislas Breton, Altérités. Jacques Derrida et Jean-Pierre Labarrière, Paris, Osiris, p. 95.

^{8.} Jacques Derrida, La carte postale de Socrate à Freud et au-delà. Paris, Flammarion, p. 85.

rassemblement et comme éthique vivante et se fige dans l'anachronisme des formes surannées. Par ailleurs, s'il refuse de se donner à reconnaître au travers des déterminations repérables, il s'évapore dans l'inconsistance d'un esprit qui renonce à toute prise sur le concret des choses et à prendre les chemins de l'altérité. J'irais jusqu'à affirmer qu'une certaine pratique de la mémoire qui réduit l'écart à une présence pleine, surtout dans la célébration eucharistique, a asphyxié l'altérité, puisque l'autre est sommé de revenir au même. D'ailleurs, jusqu'où l'étrangeté d'un passé, non actualisable en un sens, peut-elle se dire dans une liturgie qui est présence pleine et qui ramasse tout dans l'enceinte de cette présence? Du point de vue de l'altérité, c'est moins le contenu lié à l'ordre symbolique liturgique qui est considéré, mais l'invite, plus radicale encore, d'une mort et d'une vie du rite sacramentel lui-même. L'invite est plus radicale au sens où l'intériorité est appelée à être vécue, à travers les signes, jusque dans l'extériorité; ce qu'exprime la mystique rhénane quand elle énonce que l'intériorité la plus intérieure est celle qui se vit jusque dans l'extériorité. En ce sens, la liturgie, en son lieu d'origine, reste toujours un faire — mémoire et un faire — retour.

Dans la liturgie, il y a une part importante accordée aux rites. Et qui dit rites ou rituels dit d'abord formes sensibles héritées de la tradition. Donc d'une certaine continuité de formes. Ces formes rituelles donnent un visage à une tradition religieuse, puisque ce sont, en grande partie, les rites qui particularisent les religions. Pourtant, le rite ne doit pas être évalué en termes de mémoire culturelle et religieuse transmissible, de réservoir de valeurs, mais aussi et surtout en tant que matrice d'expériences permettant de produire des effets attendus. Les rites se meurent lorsqu'ils ne sont plus des lieux d'expérimentation et de production d'effets. Comme de vieux outils ils sont abandonnés9. Ainsi quand on vient à l'assemblée liturgique chez les chrétiens, on s'attend à des rites étroitement en relation avec ce que l'Évangile à travers les christianismes, et pour nous la tradition catholique, apporte à l'existence humaine. Il y a donc une balise, sorte d'altérité, qui fait qu'on ne peut changer comme on veut le rituel. On sait l'impact que les réformes liturgiques préconisées au Concile Vatican II ont pu avoir sur les pratiques rituelles. S'il fallait faire la preuve de l'intérêt du rite, il fallait également en montrer la

Pour une réflexion pertinente sur l'expérience rituelle, voir l'article de P. Oliviero et T. Orel, «L'expérience rituelle». Recherche de science religieuse, t. 78, n° 3, juillet-septembre 1990, pp. 329-372.

non-pertinence pour permettre l'émergence d'autres circuits rituels. Changements trop brusques pour certains qui n'y ont vu qu'une continuité répétitive, changements pas assez radicaux pour les autres qui auraient souhaité une rupture plus profonde avec des formes d'un passé révolu. Pourtant, on en est venu aux mêmes effets: les assemblées chrétiennes se sont dispersées laissant des lieux presque vides et une place large à une minorité de pratiquants.

Une autre caractéristique du rituel, c'est de porter en lui la répétition, une répétition supportable lorsqu'elle devient répétable, et reprise en contextualité. Or, à partir de cette situation anthropologique de la ritualité, on est convoqué à réaliser que les signes, les lieux rituels sont signifiants, nous parlent, nous éveillent, je dirais presque nous réveillent, créent une intensité, une émotion, dans la mesure où ils nous étonnent; dans la mesure où ils nous surprennent dans notre quotidienneté par exemple. Se peut-il, sans vouloir embellir le tableau, que les premières générations chrétiennes aient pu ainsi vivre dans leur liturgie l'étonnement provoqué par la mort du ressuscité? Car les rassemblements liturgiques, dans leur espace rituel de nudité, très peu chargé, les rites dans ce qu'ils portaient d'essentiel, devaient avoir une dimension saisissante. Mais on aurait de la difficulté à en dire autant en cette fin de XXe siècle où les rites chrétiens semblent s'user aussi vite qu'ils ont été renouvelés. Il est certain que, dans ce type de société, on est devant des générations qui consomment énormément de formes sensibles. Tout vieillit très vite, même les rituels. Qu'on pense à la télévision ou au monde du spectacle, qu'on pense à l'art, etc. On est comme interpellé au changement et à vivre dans le changement. Cette situation ne peut pas ne pas atteindre la liturgie chrétienne.

Il existe une sorte de tension réelle à vivre dans le contexte culturel et social et à désirer se rassembler dans une communauté autour de rites et au sein de liturgies qui nous rappellent à nousmêmes, et aux autres, et nous rattachent aussi les uns aux autres. Mais en même temps, on est en droit de se demander si la répétition des mêmes choses peut parvenir à nous mobiliser? La liturgie est-elle encore capable de nous saisir; peut-elle nous transporter et nous donner l'énergie nécessaire? On pourrait souhaiter laisser tomber le réservoir de signes reçus de la tradition, alors que par ailleurs, on sait fort bien que c'est cela qui nous identifie. Voilà un problème qui mérite d'être rappelé. La question est de savoir si l'altérité, ce schème de pensée peut apporter quelqu'ouverture pour aider à mieux faire saisir la complexité de la situation.

Le paradigme de l'altérité

Qu'est ce que la problématique de l'altérité que j'aimerais maintenant aborder peut offrir de pertinent pour les enjeux de la liturgie? Le mot «altérité» est déjà usé. De plus, étant donné qu'il ouvre sur des champs sémantiques très différents, sitôt énoncé, il doit pratiquement disparaître du discours pour exister et faire place à la problématique qu'il suscite. Thème favori de la post-modernité, l'altérité s'est développée en réaction à l'unité réductrice de la différence de systèmes de pensée fermés, ainsi que certains et certaines ont compris les démarches de rationalité au seuil du modernisme. Et ici la dialectique hégélienne du même et de l'autre est particulièrement soumise à la question. Est-elle un discours de maîtrise faisant basculer l'autre dans le même, ou encore le discours qui rend raison de l'autre, tant à l'intérieur, du côté d'une logique fondamentale et d'une théologie, qu'à l'extérieur, du côté de l'effectuation dans la rencontre des autres?

Pendant plusieurs siècles, peut-être chez Platon, certainement chez Aristote, et pour l'ensemble de la philosophie au Moyen Âge, on ne parlait pas comme tel d'altérité; on parlait de différence, mais toujours en vue d'une unification. On sait qu'Aristote, dans sa logique classificatoire, dégageait des espèces mais il était important de trouver des invariants, d'analyser des variables pour ouvrir la voie de l'unification, trouver la dominante.

Aujourd'hui — et c'est intéressant pour notre propos — on tente de se frayer un chemin pour comprendre l'altérité et pour trouver sens et signification à l'altérité. Ce qui veut dire qu'on se détache d'une époque où on insistait beaucoup sur l'unification des différences, tandis que, de nos jours, la thématique ou le schème de l'altérité veut montrer qu'il y aura toujours une différence incontournable. C'est une sorte de donnée de départ. Même si on veut tenter de faire se rencontrer les différences, le type de rencontre qui aura lieu ne sera jamais un recouvrement terme à terme; ce ne sera jamais une fermeture du mouvement d'aller de l'un vers l'autre. Il n'y aura jamais de clôture du mouvement, de fixité. Le mouvement qu'est l'altérité ne peut s'éteindre et s'arrêter.

Dans notre siècle, deux penseurs majeurs ont marqué le visage de la recherche philosophique et théologique et commencent à rejoindre les réflexions dans nos pratiques comme celles de la liturgie, par exemple: Heidegger et Lévinas. Heidegger pense la différence tandis que Lévinas pense l'altérité. La compréhension de l'altérité gagne à se nourrir à ces deux voix. Pour Emmanuel Lévinas, l'expé-

rience de l'altérité, impensable pour la philosophie grecque, est l'expérience radicale d'autrui qui, pour ainsi dire, m'expulse de moi-même. Dans le collectif Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas, ce dernier, en montrant que l'éthique surgit dans le rapport à autrui, écrit: «Le rapport à l'autre homme comme être unique — mais par là, précisément, comme absolument autre - serait ici la signifiance première du sensé. Dès lors, importance du rapport à l'autre homme, comme incomparable, comme dépouillé de tout rôle social et qui, ainsi, dans sa nudité — son dénuement, sa mortalité — s'impose d'emblée à ma responsabilité — bonté, miséricorde ou charité.». Et il continue: «Cette nudité qui est un appel à moi — demande, mais aussi impératif — je la nomme visage»¹⁰. Et dans Totalité et Infini, il aura écrit quelques années plus tôt: «Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; mais cette pauvreté et cet exil, qui en appellent à mes pouvoirs, me visent... restent expression de visage»¹¹. Au fond, la proximité de l'autre comme prochain ou lointain demeure toujours ma responsabilité. Même si Lévinas ne parle pas du visage de l'autre dans la liturgie, mais bien dans la concrétude de la vie, on aurait ici envie de dire que la liturgie est éventuellement un lieu paradigmatique de recherche du visage de l'autre, lieu où, à la vérité, on s'expose à l'autre en plein visage; elle est ce lieu radical de ma conscience de la responsabilité envers l'autre, pour faire un monde autre dans le souvenir du Christ.

Cette altérité, cette radicalité d'altérité, dont parle Lévinas, nous pousse à nous poser la question suivante: est-ce que je mérite de vivre? Est-ce que je ne prends pas la place de l'autre? Cette relation à autrui s'effectue comme une rencontre qui m'arrache à mon temps propre; sorte d'effraction que cette rencontre de l'autre. Un événement qui altère et dont je suis surpris, étonné. Le visage de l'autre me somme à mes responsabilités.

La réflexion de Lévinas sur l'altérité, sur la radicalité éthique de cette approche, peut s'enrichir à d'autres courants issus en partie de Heidegger et en partie de Hégel. Je pense ici au philosophe et théologien Pierre-Jean Labarrière. Pour lui, altérité est synonyme de différence. Et différence veut dire mouvement. Ceci en réaction à Platon, Aristote, Descartes et jusqu'à Hégel pour lesquels la différence a voulu surtout signifier des espèces différentes reliées sur un

^{10.} Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989, p. 9.

^{11.} Emmanuel Lévinas, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 188.

genre unique. Inutile de remarquer que dans ce réseau de pensée classique, la liturgie se trouvait confortable, dans la mesure où elle était le lieu de la répétition d'un ensemble de signes qui favorisent l'unicité, pour ne pas dire l'uniformité, aux dépens souvent de l'altérité. Cette approche ne favorisait pas le mouvement, le parcours à même l'expérience liturgique, bien au contraire. On se retrouve le plus souvent dans une sorte d'espace fermé. Pour sortir de ce cercle enfermant, il importe de saisir, comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière: «que pour chacun des partenaires, l'altérité de l'autre est justement ce qui définit son identité — je veux dire l'identité de cet autre»¹².

En somme, l'altérité dit la différence et la différence suscite toujours mouvement, mise en mouvement, mouvement qui ne s'éteint jamais. J'aurais tendance à parler de schème de l'altérité plutôt que d'une relation. En effet, il ne s'agit pas d'un rapport froid (par exemple, quand on est en file à la caisse d'un supermarché ou encore dans une liturgie d'une grande église), mais de la transformation du type de rapport d'un individu à un autre; et pour que cet individu devienne un autre, cela implique notre liberté, notre raison. Il y a là un travail d'esprit et de cœur qui permet que quelque chose d'abrupt, qui est la confrontation avec quelqu'un de tout à fait inconnu ou un autre individu, initie une relation, non pas une relation incapable de survivre à une difficulté, mais une relation avec un autre, un différent.

Au fond, l'altérité c'est beaucoup plus une manière de penser pour permettre des relations entre des «différents» et pour permettre une transformation de nos relations. Si bien que l'altérité n'est pas un phénomène de premier degré, ce n'est pas un donné, c'est quelque chose à bâtir, un engagement. C'est d'ailleurs tout un contrat que de vivre avec quelqu'un de différent de soi, quand on prend cette décision. «Autrui, c'est d'abord un «Toi» qui se présente comme un «Je»¹³. «Ainsi», écrit Pierre-Jean Labarrière, «la première figure de l'altérité est-elle logiquement cette fracture intérieure au sujet désirant qui n'est lui-même qu'en étant autre que ce qu'il est»¹⁴.

Dans la post-modernité, on soulève la problématique de l'altérité parce qu'on veut souligner l'urgence de respecter les différences qui demeurent incontournables. Dans cette perspective, il importe de

^{12.} Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience. PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1983, p. 319.

^{13.} P.-J. Labarrière, op. cit., p. 338.

^{14.} Ibid., p. 336.

prendre en compte la dimension du temps. Quand on parle d'aller vers l'autre, cela se situe dans le devenir et dans le temps. Cette perception est intéressante pour ce qui concerne la problématique de la liturgie. Parce que dans la liturgie, on se trouve confronté à des formes rituelles qui ont de la difficulté à évoluer; et du côté des sujets participants, on a peur de faire bouger les formes parce qu'on est à peu près sûr que ce mouvement risque de diviser et que les nouvelles formes ne rendront plus possible l'unification, la continuité. Finalement, c'est la peur de perdre l'héritage chrétien en allant vers l'autre, l'étranger avec son étrangeté qui nous ouvre au dépaysement: «Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père» (Gn 12,1). Pour reprendre une expression de Michel de Certeau: «Ce qui pousse le croyant hors de chez soi avec l'espoir de trouver ailleurs la vérité de son propre visage» 15.

Avec ce mouvement d'altérité, que ce soit à travers l'altérité pensée comme visage ou comme différence, se pose la question de la tradition en christianisme, la tradition comme altérité. Que faut-il conserver, que faut-il accepter de changer?

La liturgie dans son récit en mémoire est l'accomplissement des gestes fondateurs du Christ. L'altérité passe d'abord par un rapport d'extériorité au passé (le Jésus de l'histoire dans son accomplissement pascal en figure de Christ), et à l'avenir (annonce et accomplissement du royaume qui vient). Cette extériorité est redoublée par une représentation — au présent — dans l'acte de la «présence». Mais la représentation est, somme toute, niée par le fait qu'il s'agit de devenir ce que nous accomplissons. Ainsi, le redoublement extérieur qui risquait d'être redoublement pétrificateur s'accomplit en symbole, c'est-à-dire, en puissance d'assomption et de transformation. Cette symbolisation évoque la multiplication des lieux et des temps en laquelle prend forme l'acte de «présance».

Ce qu'il faut tenter de vivre et de faire vivre, c'est la radicalité de la signification de la différence et de la différence vécue par le Christ, à savoir qu'il est passé par un autre que soi pour vivre son projet. Jésus n'a vécu qu'à vivre l'altérité avec Dieu et les autres en acceptant de se tenir dans la distance, de passer par l'autre jusqu'à en mourir. C'est ce savoir-vivre de Jésus qui devient un apprendre-à-vi-vre qu'il faut préserver et ouvrir. À cet égard, même si on répète toutes les conditions matérielles (signes de la tradition, comme la

^{15.} L'étranger ou l'union dans la différence. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Foi vivante, 1969, p. 12.

musique grégorienne, etc.) dans la liturgie, il se peut que la tradition ne soit pas préservée parce qu'on n'en aura pas compris le sens. Pendant longtemps, on a assimilé conservation du sens et tradition de nos meilleures valeurs à des répétitions de formes. On portait attention au sens des choses, au «ce que». On ne portait pas attention à la forme parce qu'on la trouvait secondaire, comme on trouvait le corps humain secondaire. La forme sensible dans laquelle se présentait n'importe quel contenu intelligible ne comptait pour presque rien.

Or l'altérité, ce mouvement d'expulsion de soi vers l'autre fait surgir, à la fois et indissociablement le fond et la forme. Elle nous dit que l'un est inséparable de l'autre et nous met au défi de conserver le fond dans des formes radicalement différentes. Par exemple, c'est le défi du christianisme chez les peuples amérindiens ou en Afrique que de savoir comprendre ce qui est essentiel et d'être capable de le transcrire dans des formes différentes. C'est retrouver l'altérité du Christ, l'altérité de Dieu qui passe par autre que soi. Il y a un acte au cœur de l'altérité, une sorte d'acte d'abandon, sans tricherie, sans aucune compromission, qui est appelé à laisser son registre de langage, son répertoire de signes personnels pour entrer dans le répertoire de signes d'un autre. Faire confiance à ce que l'autre porte en soi, autant que moi, dans cette capacité de renouer avec l'origine.

La tradition est assumée non plus par les mêmes mots que l'on répète, mais par des comportements, une éthique des attitudes qui continuent le sens. Nous sommes au cœur de la radicalité et de l'altérité du message chrétien. Chaque communauté ecclésiale située géographiquement, ressaisie par la particularité chrétienne, est enjointe de passer par autre que soi pour venir à l'existence, pour se demander ensemble quelles sont les multiples formes que l'expérience peut prendre. Il est important que l'assemblée liturgique crée, à partir de la source, les formes, qu'elle re-crée les formes. Comment faire retour de manière saisissante? Comment faire retour de manière à nous saisir ensemble? On doit entendre que puiser au trésor culturel des rites depuis Jésus suppose la reprise en formes nouvelles de ces rites. Autrement, l'Église manque le tournant du postmodernisme marqué par cette tentative de créer et recréer de fois en fois le sens qui devient, d'une certaine façon, toujours autre.

La liturgie au paradigme de l'altérité nous renvoie à l'Église; elle nous renvoie à la mémoire du Christ qui n'a vécu que des autres, de Dieu et du monde comme à y épuiser sa vie. L'Église, comme réalité particulière, et dans sa fonction symbolique de liturgie, est en quête de sa propre universalité. Pour s'y maintenir, elle doit se porter

à ses propres frontières cherchant dans cette confrontation d'ellemême et de l'autre, l'image de ce qu'elle doit être. Elle met concrètement à mort cette particularité pour naître à une figure nouvelle, elle-même en devenir. Sur cette voie, elle tend vers sa signification dernière, radicale, originaire, pour resurgir en unité plurielle. L'Église tend ainsi à une révélation plus plénière du visage du Christ par l'accueil des traits qu'il se donne au travers de l'universalité effective de l'humanité, de l'autre. Elle ne doit plus se concevoir comme un enclos réduisant toute altérité à son minimum avec un désir d'unicité; mais elle doit se concevoir comme un passage. La liturgie au paradigme de l'altérité marque des temps de relais dans ce transit. Tout est à faire, mais je suis loin d'être assuré que c'est la voie prise par bien des communautés ecclésiales et d'abord par le leadership de l'Église.

On achoppe sur l'altérité parce qu'elle dit souvent l'étrangeté; elle dit l'étonnement, la surprise. La liturgie a lieu dans une communauté ecclésiale et la circulation de sens qui la définit aura la vitalité de la circulation de sens dans la communauté. En d'autres termes, la vie liturgique dépend de la vitalité de la communauté elle-même. Mais le sens circule-t-il vraiment si la communauté est repliée sur elle-même? Il n'y a que l'altérité pour éveiller les participants de la liturgie à une éthique vivante. Je pense à la réflexion de Jacques Derrida déjà citée: «Si l'on était sûr de la destination, il n'y aurait plus de place pour l'envoi (pour le désir)». N'est-ce pas le drame d'une certaine liturgie?

Dans le prolongement de la pensée de Lévinas et de Pierre-Jean Labarrière, il me paraît important de penser la liturgie comme mise en scène d'une communauté qui se donne, à partir de sa mémoire, l'espace symbolique d'un attendre Dieu comme toujours autre, comme toujours absolument autre où chaque membre pose d'emblée pour l'autre dans sa nudité, où on s'expose à plein visage.

L'eucharistie comme lieu paradigmatique

Il me paraît opportun de penser l'eucharistie comme lieu paradigmatique d'altérité, puisque cette célébration est le lieu du rapport à l'altérité de l'autre. L'eucharistie est acte d'Église, disons-nous. C'est l'Église se référant au Christ et anticipant la plénitude du royaume. Symbole de l'appel à la présence vivante du Christ, l'eucharistie est continuellement affectée par les crises culturelles et par la concrétude de la vie, à moins de se refermer en un rite fusionnel sans véritable altérité. Il est intéressant pour notre propos, de constater que l'eucharistie, parole en repas, est le lieu où les participants s'exposent au visage de l'autre et des autres, comme pour réfracter le visage du Dieu en Jésus, en même temps que prise de conscience que l'être humain n'existe que comme corporéité, dont le lieu concret est toujours le corps propre. Cette corporéité est sa propre parole. Cette corporéité vécue dans la symbolique de l'eucharistie vient briser la distinction entre sacré et profane, matière et esprit. La fraction sacramentelle du pain ou la brisure à laquelle elle est destinée en faveur d'autrui est l'expression symbolique exemplaire de cette indisponibilité de Dieu à qui on ne donne visage chrétien qu'en donnant visage humain à autrui 16.

Le repas eucharistique a quelque chose de vertigineux. Le Dieu des chrétiens, exprimé dans le quotidien du repas, fait que des croyants, accueillis dans leur marginalité, communient dans l'avènement d'un sens à leur vie. En axant un rapport à Dieu dans le repas eucharistique, on indique ainsi une structure essentielle pour établir des liens privilégiés où Dieu se révèle à l'assemblée croyante dans l'acte de partage avec l'autre qui a faim et soif. Avoir faim révèle la finitude et amène l'être humain à se tourner vers l'autre, l'incite à un rapport, fût-il carrément sans questions, sur le sens ultime. Cette faim et cette soif partagées sont un chemin vers le dépassement du besoin, vers l'ouverture au désir de l'autre. Dans ce sens, le repas eucharistique est une pratique qui apprend l'ouverture à l'autre et au Dieu de Jésus Christ.

L'éthique du repas est dans le repas même, dans le fait de partager à visage découvert, à la lueur des présences. L'eucharistie manifeste que le monde avec Jésus, qui a vécu une destinée tragique, est toujours dans l'ombre de la trahison: trahison envers l'autre que je masque. S'ouvre alors la possibilité d'accueillir la requête de l'autre dans sa présence même. Notre relation dans l'eucharistie est celle qui marque/dénonce une absence à être.

L'eucharistie comme symbolique du repas nous donne à craindre pour ceux et celles qui ne mangent pas. Il y a une sorte de violence symbolique à cet égard. La réalisation du Corps dans l'eucharistie n'est pas encore entièrement réalisée, car la faim de l'autre m'oblige presque à être cet autre qui ne communie pas. Mon humanité ne se construit que lorsqu'advient la dignité d'autrui. Si l'eucha-

^{16.} L.-M. Chauvet, Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. Paris, Cerf, 1987, p. 266.

ristie signifie, comme repas, un lieu de passage, de libération, une Pâque, elle est aussi dévoilement de ma culpabilité devant Dieu, celle de ne pas être capable de donner visage au Dieu de Jésus, si ce n'est dans la reconnaissance des autres qui m'expulsent de moi-même.

* *

La liturgie est lieu et espace symbolique de l'Autre, regard vers l'autre, attention à l'autre, adresse à l'Autre; elle est lieu poétique dans son appel de la présence de l'autre; elle est lieu de vérification de la qualité du corps social en souvenir du Christ. Elle me renvoie à la responsabilité de faire l'histoire, donc lieu d'une élaboration éthique. En ce sens, elle provoque une crise rituelle, crise de non coïncidence des aspirations évangéliques de la mémoire du Christ et des possibles qui ouvrent le monde. En un certain sens, la liturgie, lieu d'altérité, demeure un lieu intenable, qui nous force à nous tenir sur la corde raide de la vie et du rapport à Autrui.

J'avais intitulé ma communication: la liturgie au paradigme de l'altérité. Comme je l'ai déjà mentionné, j'ai même corrigé mon premier titre, mais, en fin de parcours, je me repose la question: la liturgie, avec sa capacité de symbolisation et d'appel constant à reconnaître le visage de l'Autre, ne peut-elle pas être, de fait, un paradigme de l'altérité?

La dimension sociale du salut: de «rerum novarum» aux interventions récentes des évêques du Canada

Jean-Marc Dufort

Le sujet que nous nous sommes donné à traiter peut, d'entrée de jeu, sembler paradoxal à plus d'un titre. Les interventions récentes des évêques canadiens font, en effet, peu de cas des fins dernières, et le mot «salut» n'entre pas dans leur lexique usuel. D'autre part, s'il se réfère fréquemment à la vie éternelle et au salut chrétien, le Pape Léon XIII, dans sa lettre «Rerum Novarum» n'est que peu enclin à se pencher sur des pratiques sociales en rapport avec ce salut. Pratiques qui n'existaient que de fraîche date et qui sont de toute manière le lot d'un groupe restreint d'initiés: patrons adonnés, avec quelques ecclésiastiques plus avancés, à l'action sociale. À cette époque, remarque avec justesse Michel de Certeau, «le savoir-faire se trouve lentement privé de ce qui l'articulait objectivement sur un faire. Au fur et à mesure que ses techniques lui sont enlevées pour être transformées en machines, il semble se retirer en un savoir subjectif, séparé du langage de ses procédures...»1. De fait, la parole de Léon XIII empruntera ses modes d'expression au prophétisme biblique comme au droit et à la théologie médiévales. Le tout, une fois confronté à la situation ouvrière, prend alors — curieusement — l'allure d'un mélange détonateur dont l'impact s'est fait sentir tout au long du XXe siècle et de sa société industrielle.

La notion même de salut n'a pas échappé à ce processus où le savoir prend peu à peu possession de ses appareils techniques. Cette

^{1.} Michel de Certeau, L'invention du quotidien. 1. Arts de faire. (Folio-Essais, 146). Paris, Gallimard, 1990, p. 108.

prise de possession peut s'exprimer en langage religieux et un K. Rahner a pu, selon nous, en circonscrire heureusement les termes dans son dictionnaire théologique². À l'aide de cet instrument, nous verrons donc en premier lieu que, dans le discours social de «Rerum Novarum», la notion de salut est une notion existentielle et d'ordre dynamique, donnée en Jésus-Christ, constitutive du Royaume, qu'elle présente un caractère définitif et se fait objet d'espérance. Sur cet horizon de salut, viennent en relief les thèmes essentiels de «Rerum Novarum», à savoir le fondement évangélique de l'engagement pour la justice et l'option préférentielle pour les pauvres. Ces thèmes seront repris par les évêques canadiens en fonction des besoins nouveaux et des problèmes actuels qui confrontent aujourd'hui les masses populaires et déterminent la nature et la dimension des entreprises. Les interventions récentes des évêques du Canada que nous considérerons dans une seconde partie constituent à nos yeux un modèle qui n'est certes pas achevé mais dont l'originalité, autant que la force d'impact sont susceptibles d'exercer dans les milieux concernés une action significative. Nous conclurons en soulignant le fait d'un élargissement de la notion de salut dans l'enseignement ecclésial: la dimension sociale, déjà présente dans la Bible, y trouve sa véritable place avec sa nuance de libération qui lui est connaturelle.

I- La notion de salut dans le discours social de «Rerum Novarum»

Sans vouloir projeter dans une notion de salut élaborée en 1891 les progrès accomplis par la science biblique du siècle suivant, il est possible d'en préciser le contenu à partir de la lettre sur la condition des ouvriers ainsi que des lettres du même Léon XIII sur la souveraineté politique et la liberté humaine. Nous relèverons trois traits: la notion de salut se présente ici sous un jour existentiel et d'ordre dynamique; elle est donnée en Jésus-Christ comme constitutive du Royaume; enfin, elle devient, au cœur même de l'activité humaine et grâce à son caractère définitif, un objet d'espérance.

1. C'est «la soif d'innovation» dont il est d'abord fait état qui nous paraît à l'origine du tour existentiel de cette notion de salut. Cette soif, remarque Léon XIII, fait passer les sociétés «des régions de la politique dans la sphère voisine de l'économie sociale». Du

Karl Rahner, art. «Salut», dans Petit dictionnaire de théologie catholique (en collab. avec H. Vorgrimler). (Livre de vie, 99). Paris, Seuil, p. 439 s.

coup, «les rapports entre patrons et ouvriers se sont modifiés», la conscience ouvrière s'est éveillée, en même temps qu'une interrogation générale sur les rapports sociaux. La crise, attisée par les situations dans lesquelles se trouvent des millions d'hommes et de femmes réduits à une intolérable servitude, a vite pris l'aspect d'une interrogation d'ordre existentiel: à quoi les humains peuvent-ils prétendre? jusqu'où s'étend le droit, en particulier le droit de propriété? enfin, quels rapports entretiennent l'individu et la société d'une part, ces derniers avec les biens terrestres d'autre part? Questionnement très vaste dont la lettre est porteuse, que nous n'avons pas à retracer en détail, mais qui influe directement sur la notion de salut. Celle-ci ne peut plus désormais se concevoir tout simplement comme entièrement définissable en termes d'au-delà, sans rapport direct avec les conditions individuelles et sociales de la vie présente.

Après avoir montré que la théorie des «socialistes»³ enlève aux ouvriers tout espoir d'agrandir leur patrimoine et que l'homme, à la différence de l'animal, a un droit naturel, stable et perpétuel de posséder, la lettre en vient à «une considération plus profonde de la nature humaine»⁴. «L'homme, dit-elle, embrasse par son intelligence une infinité d'objets; aux choses présentes il ajoute et rattache les choses futures; il est le maître de ses actions»⁵, affirmant ainsi sa capacité de choix. «Il doit donc avoir sous sa domination, non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être, par sa fécondité, sa pourvoyeuse de l'avenir». De telles considérations, directement inspirées de la Genèse et reprises dans l'épître aux Romains⁷ annoncent déjà les passages les plus remarqués de «Gaudium et Spes» de Vatican II, y compris son optimisme touchant le caractère inépuisable des richesses terrestres censées satisfaire aux nouvelles exigences de la personne humaine. Si donc la nature lui fournit perpétuellement les moyens de réaliser ses choix et de pourvoir au futur, c'est avant tout pour que chacun ait la possibilité d'agrandir son patrimoine et d'améliorer sa situation,

Sous le nom de socialistes, on a groupé divers mouvements et courants de pensée qui diffèrent largement entre eux.

Lettre encyclique «Rerum Novarum» (désormais RN), n. 6/1. — Nous nous référons à la traduction du chanoine Tiberghien revue par le CERAS en 1983. Publication par les éditions du Centurion.

^{5.} Ibid.

^{6.} Ibid.

^{7.} Cf. Gn 1, 28; Rm 8, 19-22.

mais aussi de s'accomplir comme individu et comme société, d'être «en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa Providence»⁸. Nous touchons ici à une expérience du salut déjà compris — ou du moins entrevu — comme une conquête de ce monde-ci, la maîtrise de ses éléments et de ses forces, par laquelle l'être humain se réalise comme image de Dieu, «reflet de sa gloire» (Hé. 1, 2).

Ce dynamisme d'ordre existentiel, l'Église de Léon XIII tend à le promouvoir au moyen d'un ensemble de préceptes plus complet et sur un plan plus déterminé: celui de l'union des deux classes. En effet, dit le Pape, «nul ne saurait avoir une intelligence vraie de la vie mortelle... s'il ne s'élève jusqu'à la considération de cette autre vie qui est immortelle. Celle-ci supprimée, toute espèce et toute vraie notion de bien disparaît...»9. «Ainsi, lit-on plus loin, les fortunés de ce monde sont avertis que les richesses ne les mettent pas à couvert de la douleur, qu'elles ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle, [...] qu'enfin viendra un jour où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de leur fortune»¹⁰. C'est donc la caducité des biens autant que leur commun usage, comme on le dit ailleurs, qui en fait rechercher d'autres plus stables et plus précieux. «Quand nous aurons quitté cette vie, alors nous commencerons à vivre...». Sur ce dogme «repose, comme sur son premier fondement, toute la religion»¹¹. L'idée d'un salut comme plénitude de vie à laquelle tous sont appelés à participer est vraiment pour Léon XIII, ce qui peut réunir les hommes de toute classe par les liens d'une véritable amitié. Une telle notion, avouons-le, apparaît passablement nouvelle à une époque où le clivage des classes sociales se fait plus grand que jamais et les conflits sociaux toujours plus accentués.

2. Partout dans le document affleure encore le thème du Christ pauvre comme Révélation nouvelle du Royaume. Le Seigneur, rappelle-t-on, tiendra pour faite ou refusée à lui-même l'aumône qu'on aura faite ou refusée aux pauvres¹². La pauvreté n'est d'ailleurs pas en elle-même un opprobre; c'est ce que Jésus-Christ a confirmé par son exemple, lui qui, «tout riche qu'il était, s'est fait indigent» pour

^{8.} RN n. 6/1.

^{9.} RN n. 18/2.

^{10.} RN n. 18/3.

^{11.} RN n. 18/2.

^{12.} RN n. 19/5.

le salut des hommes¹³ et est allé jusqu'à consumer une grande partie de sa vie dans un travail humble. Le commandement du Seigneur dépasse l'amitié; il s'étend jusqu'à l'amour fraternel, véritable lieu de l'union. «Tous les hommes sont absolument issus de Dieu», et «Dieu est leur unique et commune fin...»; «tous ils ont été également rachetés par Jésus-Christ, et ainsi un véritable lien de fraternité les unit soit entre eux, soit au Christ leur Seigneur, qui est le premier-né de beaucoup de frères... Si vous êtes fils, vous êtes aussi héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ», conclut le Pape en citant le passage connu de l'épître aux Romains¹⁴.

Ces réflexions de Léon XIII n'ont rien d'une pieuse exhortation (il les qualifie d'ailleurs du nom de «philosophie chrétienne»). Dans un contexte socio-économique où la vie même des masses d'hommes, de femmes et d'enfants est en jeu, ils ont valeur de principe. Et Léon XIII ajoute, paraphrasant à l'avance la constitution «Gaudium et Spes»:

Qu'on ne pense pas que l'Église se laisse tellement absorber par le soin des âmes qu'elle néglige ce qui se rapporte à la vie terrestre et mortelle. Pour ce qui est en particulier de la classe des travailleurs, elle veut les arracher à la misère et leur procurer un sort meilleur¹⁵.

Les ministres appliqués aux fonctions sacrées travailleront donc eux-mêmes «de tout leur pouvoir au salut des peuples». Et par-dessus tout, ils s'appliqueront «à nourrir en eux-mêmes et a faire naître dans les autres, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles, la charité chrétienne qui résume tout l'Évangile et qui, toujours prête à se dévouer au soulagement du prochain, est un remède assuré contre l'arrogance du siècle et l'amour immodéré de soi-même»¹⁶.

Incarnée dans la charité envers tous, et en particulier envers les pauvres, charité dont le Christ des Évangiles présente le modèle permanent, la notion de salut se voit ainsi enrichie et acquiert une dimension sociale qui la rapproche singulièrement du salut biblique. C'est d'abord un peuple que Yahvé appelle, en effet, au partage de sa vie; c'est aux disciples réunis par Jésus qu'il a plu au Père de donner le Royaume. La notion de salut ainsi entendue devient davantage constitutive du Royaume de Dieu tel que l'entend l'Évangile et, d'une façon plus explicite, l'Église de notre temps.

^{13.} RN n. 20/1, cf. 2 Co 8, 9.

^{14.} RN n. 21/1; cf. Rm 8, 17.

^{15.} RN n. 23/1

^{16.} RN n. 45/2-3.

3. Enfin, nous disons que «Rerum Novarum» nous présente dans son discours social une notion de salut dont le caractère définitif en fait davantage un objet d'espérance. Par caractère définitif, nous entendons d'abord l'inclusion de l'activité humaine toute entière, celle qui ressortit à l'État et aux corporations comme aux individus, au travail comme au loisir, à l'exercice de la charité comme au culte divin. Oui dit salut dit alors libération de tout ce qui empêche le cheminement de la personne humaine vers sa fin et son union à Dieu. Ainsi conçue, la notion de salut acquiert une connotation biblique qui vient heureusement corriger la manière juridique et philosophique d'envisager dans l'Église un salut d'ailleurs trop exclusivement personnel, comme on l'a dit plus haut. Elle présente du même coup un caractère global en ce sens qu'elle dépasse les domaines économicosocial et culturel pour rejoindre la personne toute entière. Enfin, elle s'entend dans le sens d'une action libératrice de Dieu qui appelle une réponse humaine, à plusieurs niveaux. La notion de salut comme objet final de la décision prise par la liberté acquiert ainsi toute sa valeur, qui lui vient avant tout de sa dimension socio-politique. À cet égard, l'affirmation de Léon XIII selon laquelle l'autorité civile est gardienne du salut public et privé revêt ici une particulière importance¹⁷. Qu'on nous permette d'en rappeler l'essentiel:

Il est dans l'ordre... que ni l'individu ni la famille ne soient absorbés par l'État. Il est juste que l'un et l'autre aient la faculté d'agir avec liberté aussi longtemps que cela n'atteint pas le bien général et ne fait tort à personne. Cependant aux gouvernants, il appartient de prendre soin de la communauté et de ses parties; la communauté parce que la nature en a confié la conservation au pouvoir souverain, de telle sorte que le salut public n'est pas seulement ici la loi suprême, mais la cause même et la raison d'être du pouvoir civil; les parties parce que, de droit naturel, le gouvernement ne doit pas viser l'intérêt de ceux qui ont le pouvoir entre les mains, mais le bien de ceux qui leur sont soumis. Tel est l'enseignement de la philosophie et de la foi chrétienne¹⁸.

Vue par l'œil du théologien, une telle prise de position pouvait paraître assez nouvelle. Elle ne s'en référait pas moins à une pratique sociale courante chez plusieurs grands catholiques sociaux comme René de la Tour du Pin, Albert de Mun et Léon Harmel, sans parler

^{17.} RN n. 28.

^{18.} Cf. Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II (en collab.) RN (Église et société). Paris, Le Centurion 1985, p. 23. — «Rarement, écrit René Coste, un document d'Église a été le fruit d'une convergence aussi poussée de la pensée et de l'action de tant de laïcs et de tant d'experts».

de l'école d'Angers (Mgr Freppel et «L'Association catholique des patrons du Nord»). «Dès 1848, le cardinal de Bonald à Lyon, Mgr von Ketteler à Mayence, le cardinal Manning à Manchester, le cardinal Gibbons à Baltimore jugent sévèrement les structures économiques responsables de la prolétarisation». Surgiront alors, avec l'encouragement de ces derniers des mouvements d'action et de réflexion pris en main par des minorités de laïcs qu'on appellera souvent «les chrétiens ou les catholiques sociaux». Du reste, le futur Léon XIII, au temps où il était évêque de Pérouse, avait déjà pris position dans ses lettres pastorales contre la misérable condition des ouvriers. Une fois élu Pape, il établit à Rome un comité autour de l'évêque exilé de Genève, Mgr Mermillod. Ce comité coordonnera les recherches des groupes nationaux, dont les rencontres aboutiront à l'Union de Fribourg, auteur de plusieurs dossiers importants sur des questions économiques et sociales.

C'est ainsi que dès l'abord Léon XIII évoque dans sa lettre les changements profonds qui ont marqué les rapports des patrons et des ouvriers à l'instauration de la révolution industrielle: ces derniers «ont conçu une union plus intime»¹⁹. Du côté du patronat, certains maîtres inhumains ont exploité sans merci «les travailleurs isolés et sans défense²⁰. La concurrence et l'usure ont achevé le travail de destruction des pratiques sociales anciennes et instauré une situation générale d'infortune et de misère imméritée».

Dès lors, la pratique sociale se définit pour le Pape en termes de devoirs de justice. Parmi eux, il en est qui regardent l'ouvrier, d'autres — et ils sont abondamment traités — le patronat, et ils touchent même le plan familial et le domaine spirituel. Le juste salaire²¹ demeure, parmi ces pratiques, une exigence fondamentale, même pour l'État, qui doit, au besoin, intervenir pour protéger le droit de chacun. Il comprend même la possibilité pour l'ouvrier père de famille de se constituer un patrimoine, ce qui suppose l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs. Une telle mesure bouleverse, il va sans dire, les façons de voir de l'époque et, à cet égard, Léon XIII est un prophète et un novateur.

Une attitude sociale bien caractéristique de l'époque et fortement combattue par Léon XIII est celle qui consiste à considérer le travail comme un opprobre. Le travail lucratif était évidemment le lot

^{19.} RN n. 1.

^{20.} RN n. 2.

^{21.} RN n. 34.

des «déshérités de la fortune», selon le mot de l'encyclique. Et le Pape, citant 2 Co. 8, 9, rappelle l'exemple du Christ qui, fils d'un ouvrier, a passé «la plus grande partie de sa vie dans un travail mercenaire»²². «Le travail, a-t-on écrit, est l'une des caractéristiques qui distingue l'homme du reste des créatures; il porte sa marque particulière de l'homme et de l'humanité, la marque d'une personne qui agit dans une communauté de personnes; et cette marque détermine sa qualification intérieure, elle constitue en un certain sens sa nature même»²³. Et Léon XIII est explicitement de cet avis.

Enfin, une pratique sociale d'avant-garde consiste dans le fonctionnement des corporations. Celui-ci est à concevoir selon des intérêts communs et en vue de concilier les droits des parties selon une manière de convention collective comprenant l'arbitrage des griefs et la constitution d'un fonds de réserve en cas d'accident, de maladie et pour le temps de la vieillesse²⁴. Toutes ces mesures, inspirées par la protection des travailleurs, sont devenues pratique courante dans la vie syndicale.

Une dernière remarque concernant la pratique sociale nous est suggérée par la complexification des entreprises. Au début du siècle, l'entreprise est toujours percue comme une organisation de la production industrielle à deux composantes: le capital et le travail. Toutefois avec le temps, les entreprises se sont beaucoup diversifiées: selon le volume (PME, multinationales); selon la structure (familiale, coopératives, grandes sociétés anonymes à capital-actions); selon les activités (industries, services, finance, communications); selon les protocoles qui les relient les unes aux autres, «galaxies formant un réseau ramifié en perpétuel mouvement»²⁵ dans une économie mondiale marquée par l'interdépendance. Il y aura donc lieu de considérer un enseignement de l'Église de type récent, face à de nouveaux problèmes («Rerum Novarum»!) où le salut des collectivités entières entre en jeu où les responsabilités se déplacent vers «le maintien du cadre et de la qualité de la vie»²⁶. Semblablement, la révolution des techniques «pose des problèmes éthiques

^{22.} RN n. 20.

Les Églises face à l'entreprise: cent ans de pensée sociale. Réflexions et documents réunis par Ph. Laurent, S.J. et Emmanuel Jahan. Paris, Le Centurion, 1991, p. 36.

^{24.} RN n. 43.

^{25.} Les Églises face à l'entreprise... p. 54.

^{26.} Ibid. p. 56.

fondamentaux», tant pour les biotechnologies que «pour les activités de recherche, de fabrication et de distribution»²⁷. Nous considérerons donc, dans une seconde partie, un type d'intervention qui nous paraît un modèle du genre parmi d'autres, toujours en vue d'enrichir une notion de salut sous-jacente à ce domaine.

II. La notion de salut dans le discours social des évêques du Canada

Les thèmes de fond — justice sociale, amour du prochain, exemple du Christ et dignité du pauvre —, déjà présents dans «Rerum Novarum», apparaissent en traits plus accentués et avec une insistance accrue depuis une quinzaine d'années dans le discours social des évêques du Canada. L'étude de ce discours, élaborée dans une recherche portant sur les interventions récentes des évêques canadiens en matière sociale²⁸, est révélatrice de cette notion de salut héritée aussi de «Rerum Novarum». Nous la ramènerons ici à deux têtes de chapitre: le fondement évangélique de l'engagement pour la justice et l'option préférentielle pour les pauvres.

Mais auparavant, il importe de dire un mot de la méthodologie pastorale élaborée depuis Vatican II par la Commission des affaires sociales de la Conférence catholique canadienne. La méthode de travail de la Commission est basée sur le principe des coalitions pratiquées par les diverses Églises en vue d'une transformation sociale²⁹. «Cette méthode, remarque Mgr Rémi de Roo, l'un des pionniers de la Commission, parcourt une série d'étapes à l'intérieur d'un schéma cyclique, atteignant des sphères toujours plus profondes de préoccupations.» Avec lui, nous la résumons à larges traits. La première consiste à écouter les gens marginalisés par le jeu de pouvoirs; la seconde, à analyser les structures pécheresses qui oppriment les êtres humains et les manipulent comme des objets. On relativise ainsi les fausses valeurs à la lumière des critères évangéliques. On élabore ensuite des stratégies en faisant équipe avec des personnes-ressources compétentes. Les initiatives qui en résultent aident les ci-

^{27.} Ibid. p. 56.

^{28.} Nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur La doctrine sociale récente des évêques du Canada. Analyse théologique et étude d'impact dans les journaux (en collab. avec S. Poitier et S. Turmel). Université du Québec à Trois-Rivières, 1985, 255 pp.

À ce sujet, voir l'exposé de Mgr Rémi de Roo, évêque de Victoria, dans Relations n. 569 (avril 1991) p. 78.

toyens à retrouver leur dignité et le sens de leur propre valeur à mesure qu'ils apprennent à façonner leur propre destinée, en constituant des coalitions et en réclamant leur droit au processus démocratique³⁰.

1. Le fondement évangélique de l'engagement pour la justice

C'est d'abord en faveur des autochtones menacés de spoliation que, dès 1975, la Conférence des évêques, par le truchement de sa Commission pour les affaires sociales, s'attaque aux problèmes suscités par le «Développement du Grand Nord» (tel est le titre du document qu'elle produira: désormais DGN). Cette contrée, depuis toujours milieu de vie et d'activités d'innombrables générations d'autochtones, est désormais la proie des investisseurs en quête de nouvelles sources d'énergie: pétrole et gaz, mines et potentiel hydroélectrique. La crise actuelle de l'énergie a fait tourner tous les yeux vers les immenses ressources du Grand Nord canadien et excité l'appétit de chevaliers d'industrie autant que de gouvernements souvent peu soucieux des droits ancestraux non plus que de la qualité de vie des populations locales. Ce qui est ici à l'enjeu dans une perspective à moyen terme n'est rien moins que la survie de ces populations: une telle situation appelle l'intervention des Églises.

Nous ne retracerons pas ici les aspects pratiques de cette intervention repris ailleurs et encore sujet à discussion. Ce qui intéresse davantage notre propos, c'est le fondement évangélique d'un engagement pour la justice inséparable de l'idée de développement. Le début de ce texte — qui, du reste, sera passablement percutant, — nous en livre le message de fond, à savoir que «le Dieu vivant est en même temps le Seigneur de la création et le Seigneur de la justice»³¹. Nous ne pouvons donc, comme chrétiens, ne pas tenir compte des interrogations d'ordre éthique qui surgissent en marge du développement du Nord. En effet, on ne peut séparer, dans le développement, l'amour du prochain et la recherche de la justice, car le fondement de toute justice, c'est la charité³². L'Église elle-même ne peut justifier autrement l'authenticité de son message, comme l'affirme dès 1971 le Synode romain des évêques. «Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent comme

^{30.} Cf. Ibid.

^{31.} DGN n. 3.

^{32.} DGN n. 18.

une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile»³³. Et aussi, ces paroles prophétiques vers la fin du message: «La lutte pour la justice et une gestion responsable du Grand Nord nous font entendre la voix du Seigneur»³⁴.

L'inspiration évangélique du message des évêques se précise et s'approfondit à la fois dans un document-choc intitulé «De la parole aux actes» (PA). La constitution pastorale «L'Église dans le monde de ce temps» en fournit la source principale. Dans son exposé préliminaire, la constitution rappelle que, pour servir le monde, «l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile»35. Or, disent les évêques, «les signes des temps nous pressent de réfléchir [...] sur les responsabilités au plan de l'organisation de la société et de passer de la parole aux actes»36. Le monde actuel, en effet, est un monde où règnent l'oppression et la pauvreté à l'état structurel, un monde où s'étendent comme une maladie contagieuse la solitude, le sentiment d'impuissance et la désaffection vis-a-vis des institutions. Les signes des temps dessineront la perspective de notre document et en définiront les questions fondamentales: «Ou'est-ce que notre foi en Jésus nous dit sur nos responsabilités sociales et donc politiques?» et: «Que dit l'Évangile sur la création d'un nouvel ordre social fondé sur la iustice?»

Face à la faillite des systèmes³⁷, «nous avons, comme disciples du Christ, une responsabilité précise dans l'établissement d'un ordre social fondé sur la justice»³⁸. L'essentiel du message réside, ici, dans le caractère global de la libération annoncée par l'Évangile et qu'il faut instaurer sans réduction ni altération. Tout comme la mission de l'Église et le Royaume lui-même, la vraie libération dépasse, en effet, les domaines économique, social, politique et culturel; elle «embrasse toute la personne et lui permet de s'ouvrir à Dieu»³⁹.

La suite du message met en lumière des principes fondamentaux d'inspiration évangélique qui sous-tendent cet enseignement et qui amèneront une réponse de foi. Le premier de ces principes avait,

Synode des évêques, La Justice dans le monde, Introduction, Montréal, Fides, 1971. — DGN n. 27.

^{34.} DGN n. 34.

^{35.} PA n. 4/1.

^{36.} *PA* n. 1.

^{37.} PA n. 3.

^{38.} PA n. 4.

^{39.} PA n. 5.

on l'a vu, déjà fait l'objet d'une affirmation du synode de 1971: ce combat pour la justice fait partie intégrante de l'annonce de l'Évangile au monde⁴⁰. Il a donc valeur d'absolu et ne peut s'éluder au profit d'un engagement chrétien qui n'en tiendrait pas compte⁴¹. Un second principe, cher à Jean-Paul II et qui est revenu dans une bonne partie de ses discours lors de sa visite au Canada en septembre 1984, est celui de la vraie libération. Nous l'avons abordé plus haut. Enfin, un dernier principe nous retiendra ici en raison de son retentissement dans les médias: l'Évangile est le critère permettant de juger l'ordre social découlant de l'activité humaine. Ce critère, fréquemment utilisé dans les messages antérieurs depuis 1974, s'énonce ainsi en termes de justice sociale: le développement des ressources terrestres doit se faire en fonction des besoins des populations.

Au dire des évêques, la nécessité d'opérer ce passage de la parole aux actes découle de l'Évangile même. De toute évidence celui-ci nous invite à changer nos comportements et nos attitudes de gens bien pourvus et peu sensibles à la misère, à comprendre le vrai sens du message évangélique sur la justice. La question est abruptement posée dans un passage d'ailleurs très incisif: Y a-t-il une relation entre notre foi en Jésus et les exigences de la justice sociale? «En 1976, il nous reste à découvrir le véritable sens de cet enseignement et à l'appliquer dans notre vie quotidienne: pour y arriver, nous devons réfléchir et agir sur les injustices que nous découvrirons autour de nous»⁴². Comme chrétiens, nous sommes invités à nous détourner de la recherche de nous-mêmes et des trésors matériels, suivant en cela les conseils de Jésus dans l'évangile de Luc (Lc 12, 22-34). La première démarche consiste à se mettre à l'écoute des opprimés de toutes sortes: affamés, sans-logis, chômeurs, autochtones, immigrants⁴³, pour les aider à devenir capables d'agir sur les causes de leurs misères⁴⁴. Ce n'est pas tout: «... conformément à la tradition prophétique, nous avons le devoir de dénoncer l'injustice et de dire la vérité à ceux qui détiennent le pouvoir»⁴⁵. Dans une société

^{40.} Ibid.

Nous songeons ici à l'engagement des contemplatifs qui rejoint celui des autres chrétiens en lui donnant même son modèle évangélique essentiel: la prière des pauvres.

^{42.} PA n. 9/1.

^{43.} PA n. 9/3.

^{44.} PA n. 9/6.

^{45.} PA n. 9/4.

où la justice sociale reste le but à atteindre, «l'action politique est un moyen pour y parvenir»⁴⁶.

Sans renier les principes du droit naturel qui ont servi de base à maintes interventions du magistère de l'Église depuis Léon XIII, ce discours se réfère immédiatement à la prédication prophétique concernant l'usage des richesses, les situations d'injustice et l'option préférentielle de Dieu pour les pauvres. Elle ne prêche pas seulement la sollicitude à leur égard, remarquons-le; elle engage l'Église locale tout entière au service de cette portion défavorisée de l'humanité.

Avec le message suivant, «Une société à refaire» (SR) daté de 1977, les évêques font grand cas des signes d'espérance suscités par l'engagement des diverses communautés chrétiennes «dans ces luttes sociales entreprises pour enrayer la pauvreté et les autres formes d'injustice et d'inégalité» ⁴⁷. Le style employé par les évêques est, à l'instar du document précédent, celui d'une réflexion ouverte à diverses options et d'invitation au discernement. Ce à quoi sont invités les chrétiens, c'est à «réconcilier tous les hommes avec Dieu en entreprenant dès aujourd'hui la construction d'un royaume basé sur la justice et l'amour» ⁴⁸.

La plus grande nouveauté de ce message réside probablement dans ce qu'il appelle le discernement évangélique. Dans sa lettre écrite à l'occasion du 80e anniversaire de l'encyclique «Rerum Novarum», le Pape Paul VI trace les lignes maîtresses de ce discernement ecclésial: analyse des situations locales, éclairage évangélique, élaboration des principes de réflexion et d'action à l'aide de l'enseignement social de l'église⁴⁹. En outre, le recueil «Appel à la justice», venu assez longtemps après le message «Une société à refaire» joue, au regard de ce dernier un rôle majeur: celui d'un lieu de discernement communautaire en vue de modifier et, au besoin, d'éliminer par des moyens appropriés les «structures d'injustice». Ce qui est ici recherché et mis en valeur, c'est un processus de libération de la personne humaine tout entière et des structures sociales. À partir de ce point, on dépasse d'emblée «Une société à refaire» de 1977, où il s'agissait seulement de «se libérer des modes actuels de penser et d'agir qui sont inadéquats»50.

^{46.} PA n. n. 9/5.

^{47.} SR n. 1.

^{48.} SR n. 5.

^{49.} Lettre encyclique «Octogesima adveniens» (14 mai 1971), paragr. 4.

^{50.} SR nº 5.

Ce qui frappe, lorsqu'on met en regard le message de 1977 «Une société à refaire» et son manuel pratique d'utilisation «Appel à la justice», c'est donc le net changement de discours. Que s'est-il donc passé dans l'intervalle de plus d'un an qui sépare l'un de l'autre? Un événement que des observateurs de la vie de l'Église ont qualifié de capital et qui a pris place précisément dans cet intervalle, soit du 28 janvier au 13 février 1979: la conférence générale de l'épiscopat latino-américain tenue à Puebla de Los Angeles. Venue dix ans après celle de Medellin, qui devait adapter les résolutions de Vatican II aux réalités de l'Amérique latine, elle avait pour thème «L'évangélisation dans le présent et l'avenir de l'Amérique latine».

Deux points méritent ici d'être retenus: l'attention portée aux communautés de base et la théologie de la libération. Il n'est pas question ici de revenir sur les tendances très diverses de l'assemblée, encore moins de tracer un bilan d'ensemble de son travail. Qu'il nous suffise de retracer à grands traits les lignes de force issues de Puebla et qui ont esquissé avec beaucoup de netteté le plan général du premier chapitre d'«Appel à la justice»: I. Les impératifs de la justice; II. La justice et la libération. Parmi les sous-thèmes de cette section, mentionnons la libération et le salut, le péché social, la libération et le développement, la vraie libération, le pouvoir libérateur du Christ et finalement les événements libérateurs.

2. L'option préférentielle pour les pauvres

À la suite du synode de 1971, dont nous avons parlé, de Paul VI avec sa lettre sur le développement des peuples et des nombreuses interventions de Jean-Paul II, la Conférence des évêgues catholiques du Canada ainsi que plusieurs évêques canadiens intervenant individuellement ont repris la démarche évangélique de «Rerum Novarum» basée sur le principe de la solidarité, en insistant sur ce qui, à l'heure actuelle, en constitue la «pointe»: l'option préférentielle pour les pauvres. La fin du message des évêques canadiens de 1983 sur la crise économique nous en offre un exemple typique: «Nous croyons que les cris des pauvres et des sans-pouvoir sont la voix du Christ. Comme chrétiens, nous devons nous engager dans la lutte pour la justice et participer à la construction d'une société nouvelle basée sur les principes évangéliques. Car ainsi, nous remplissons notre vocation de peuple pèlerin, participant à la création et préparant la venue du royaume»⁵¹. Leurs messages sociaux ont connu, ces dernières années, un impact considérable dans les autres Églises, en particulier dans les Églises évangéliques.

^{51. «}Jalons d'éthique et réflexions sur la crise économique actuelle», n. 16.

Depuis le début des messages sociaux qui ont suivi le synode de 1971, les évêques ont évoqué le mystère de l'amour de Dieu s'étendant à tous avec une prédilection en faveur des petits et des pauvres. C'est précisément cette prédilection qui fonde, au plan individuel comme au plan social, l'option préférentielle et «la recherche de la justice pour le pauvre, le déshérité, l'opprimé, le malade et le prisonnier»⁵². Ces messages renvoient nommément à de nombreux textes prophétiques de l'ancien et du nouveau Testament. Avec leur complément de 1979 intitulé «Appel à la justice», les messages de ces années décisives font de l'engagement en faveur des pauvres et des opprimés un lieu où l'être humain peut collaborer avec le Christ sauveur à sa propre rédemption et à celle de ses frères et sœurs, un lieu où le Royaume est déjà annoncé.

Fin septembre 1977, au moment où ils publiaient «Une société à refaire», les évêques émettaient un court message concernant l'aide aux réfugiés: «Les étrangers parmi nous» (EPN). Confrontée au phénomène de l'immigration, la conscience des chrétiens doit réagir de manière positive et témoigner d'un esprit de fraternité et de partage, d'accueil, d'espérance et de charité. La nouvelle loi canadienne sur l'immigration donnera aux évêques l'occasion «de rappeler aux fidèles certaines données essentielles que nous révèle l'Écriture et que nous retrouvons dans l'enseignement et l'expérience de l'Église»⁵³. La première consiste dans la valeur de signe d'une société ouverte aux cultures et aux valeurs différentes des siennes, et les accueillant sans toujours craindre la perte de son identité propre. La seconde consiste dans une volonté de progrès qui n'exclut pas d'entrée de jeu les autres collectivités, mais les inclut plutôt dans un certain amour universel: «Les chrétiens sont appelés à bâtir sur terre une société qui soit la figure en même temps que le signe de la nouvelle Jérusalem... cité ouverte, avec des portes sur tous ses côtés...»⁵⁴. Cette volonté d'ouverture, non seulement s'inspire de l'Évangile et des écrits apostoliques, mais rejoint parfaitement l'aspiration des individus et des peuples à la fraternité ainsi qu'au partage des richesses. En effet, le véritable esprit chrétien «transcende tout particularisme de race ou de nation», à l'exemple du Christ et de l'église. Au reste, la foi chrétienne admet la pérennité de ces valeurs qui subsisteront, purifiées, illuminées, transfigurées dans l'avènement définitif du Royaume.

^{52.} SR n. 5.

^{53. «}Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy» (first draft). National Conference of Catholic Bishops, Nov. 11, 1984, n. 68.

^{54.} EPN n. 1/1.

3. Signalons pour finir l'originalité de ce discours inspiré par «Rerum Novarum», plus directement par celui de l'épiscopat latinoaméricain à Medellin et Puebla, nourri par les interventions de Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II dans le domaine social. Il s'adresse souvent à tous, aux non-croyants comme aux croyants, aux puissants comme aux petits, mais surtout aux décideurs. Le salut qu'il présente souvent comme une libération, un don de Dieu et un élan spontané de l'humain vers son Terme, prend ici sa véritable dimension, qui est politique. «Il en résulte, dit Mgr Rémi de Roo, une action politique plus significative et plus efficace». Ce que veulent avant tout les évêques — ils l'ont souvent écrit dans leurs interventions —, c'est de susciter des débats et d'amener la réflexion commune au seuil d'un engagement qui témoigne à la fois de la sincérité des acteurs sociaux et de la valeur réformatrice de l'Évangile. On est donc loin du «Je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver», chanté par les foules chrétiennes de jadis, qui trop souvent réduisait indûment le salut à sa dimension individuelle et induisait des pratiques du même type.

Les conditions nouvelles et le débat public qu'elles entraînent appellent à leur tour des interventions de la part des Églises. D'autre part, «les hommes et les femmes d'aujourd'hui sont appelés à répondre au message lancé par Moïse, les prophètes et Jésus en développant un sens aigu de la responsabilité à l'égard de la vie économique»55. Un tel discours aura à s'instaurer de plus en plus à partir des pratiques sociales engendrées par ce que Alain Touraine a appelé «les contradictions de la société» aux prises avec une économie et des gouvernements technocratiques, une société tendant vers l'émancipation et l'humanisation de la culture scientifique. Dans l'ère dite «post-moderne», la théologie du salut, à l'instar des autres secteurs où s'élaborent de nouveaux consensus, ne peut plus se passer d'une réflexion écologique sur la création. Et «les verts» ne rêvent pas seulement d'émancipation et de transformation sociale; ils réclament aussi la participation à ce qui les concerne au premier chef: le salut de ce monde-ci. Ainsi, les messages des évêques gagneront à devenir toujours davantage des documents élaborés en Église. Car alors, ils seront assurés d'un meilleur impact.

Conclusion

De «Rerum Novarum» aux récents messages de nos évêques, il n'y a pas lieu, comme on l'a vu, de tracer la courbe d'évolution des

^{55.} EPN n. 3/2 - cf. Apoc. 21, 12-13.

pratiques sociales, même si ces dernières ne sont pas étrangères à nos documents. Elles affleurent d'ailleurs de plus en plus avec leurs corollaires politiques, chers surtout aux médias, car leurs auteurs — soit la commission épiscopale des affaires sociales et les coalitions des Églises — sont conscients de leur présence et surtout de leur importance dans l'analyse des situations existantes ou des projets à élaborer, comme «Project North» du gouvernement canadien.

Il est certain, en revanche, que des phénomènes comme la mondialisation de l'économie, l'avènement des grands conglomérats financiers ainsi que les regroupements de travailleurs à l'échelle internationale ont nettement contribué à la révision d'une notion de salut enrichie désormais de sa dimension sociale. Le renouveau biblique, également, n'a pas peu contribué à l'élargissement de cette question et à son orientation vers l'idée d'une libération de tout ce qui s'oppose à la marche de l'humanité vers son mieux-être.

D'autre part, la pure praxis n'a pas par elle-même le pouvoir rédempteur qu'on prétend lui attribuer depuis Feuerbach. Pas même une praxis «pour l'homme», comme on se plaît souvent à le dire de nos jours. Le salut dans l'agir chrétien, comme l'Incarnation, est d'abord évangile, il est mise en œuvre de fonctions fraternelles et, comme l'a écrit Pedro Arrupe, «délivrance non d'un seul esclavage, mais de tous les esclavages, [...] affirmation intégrale de l'homme, [...] capable d'introduire déjà en lui la résurrection de Jésus comme une catégorie de l'existence humaine»⁵⁶.

P. Arrupe, «L'expérience de Dieu dans la vie religieuse», dans Écrits pour évangéliser (Christus: Textes, n. 59). Desclée De Brouwer, 1985, p. 327.

Structures de péché

Gregory Baum

Le concept de péché social est relativement nouveau en théologie morale. Dans cet article, je me propose d'offrir une analyse critique du concept de péché social, ou structurel, chez Jean-Paul II. Ce n'est pas, en fait, pour invoquer l'autorité du magistère que j'ai choisi les encycliques papales, mais parce que je trouve que celles-ci, avec d'autres écrits du Pape, sont des textes forts, stimulants et provocants. En conclusion de cet article, je soulèverai certaines questions d'ordre pastoral. Devons-nous nous sentir coupables, en buvant notre tasse de café matinal, de ce que nous profitons des avantages offerts par un système économique qui exploite les cueilleurs et cueilleuses de café de pays du Tiers-Monde? Devons-nous demander pardon à Dieu et aux peuples autochtones d'être les héritiers, héritières d'un système oppressif qui leur a causé si grand tort?

Il n'est pas exagéré de dire que dans le passé, la théologie morale et la prédication chrétienne n'accordaient de l'importance pratiquement qu'à la dimension personnelle du péché. Même l'enseignement social de l'Église Catholique, faisant suite à une compréhension organique de la société, a interprété les violations de la justice sociale comme le produit de la cupidité et de l'égoïsme humains et a avancé l'idée qu'un ordre social plus juste pourrait être établi si les gens, riches et pauvres, propriétaires et travailleurs, passaient par une conversion morale à un amour plus grand, s'ils acceptaient les normes de justice et, de bon cœur, se mettaient au service du bien commun.

Face à l'exploitation humaine, l'Église, à cette époque, semblait «moraliser», c'est-à-dire appeler les gens à une conversion morale individuelle. Ceci s'emboîtait bien à la tendance première de la prédication catholique qui mettait l'accent sur l'appel universel à la sanctification. Confrontée au mal social sous ses diverses expressions, la prédication catholique a bien trop souvent créé l'impression que si les gens devenaient plus aimants et plus généreux, les problèmes de la société disparaîtraient d'eux-mêmes.

Dans les années soixante, la Théologie Latino-américaine de la Libération et la Théologie Politique allemande ont critiqué cette prédication catholique «moralisante». La Théologie de la Libération a essayé de recouvrer la «dimension sociale du péché» et a plutôt insisté sur le fait que le péché «était évident dans les structures oppressives»¹. La «conscientisation», un concept confirmé par le Synode des Évêques latino-américains à Medellin (1968)², fait référence au processus par lequel les victimes d'oppression deviennent conscientes des structures qui expliquent leur marginalisation. Une part de la mission pastorale de l'Église, selon Medellin, était le relèvement de la conscience des gens quant aux obstacles institutionnels qui les empêchaient d'assumer la responsabilité de leurs vies. La conversion morale nécessaire n'était plus simplement alors celle à une vertu personnelle mais à une nouvelle façon de voir la réalité sociale et une nouvelle façon d'agir.

La Théologie politique allemande a adopté comme programme la «dés-individualisation» du message chrétien. J.-B. Metz a soutenu que la Bonne Nouvelle s'adressait à la fois aux individus et à la société. Puisque la prédication chrétienne avait soutenu une compréhension hautement individuelle du péché, de la conversion et du renouvellement de la vie, il était du devoir de la Théologie politique de recouvrer la dimension sociale du message chrétien³. Le péché n'était pas seulement une méchanceté personnelle: le péché se retrouvait aussi dans la société, le péché se référait aussi à des réalités structurelles produites par les êtres humains, qui faisaient subir à certaines strates de la population exploitation et oppression.

M'inspirant de J.-B. Metz et menant plus loin son projet de «dés-individualisation» du message chrétien, je proposais en un livre publié en 1975 que le péché social est une réalité existant à quatre différents niveaux⁴. Le premier niveau est celui de la structure ou de

Gustavo Gutierrez, Théologie de la libération. Bruxelles: Lumen Vitæ. 1974.
 p. 184.

Medellin Documents (traduction anglaise), «Justice», nn. 17, 23, «Peace», n. 18, The Gospel of Peace and Justice, J. Gremillion (dir.), Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976, pp. 452, 454, 461.

J.-B. Metz, Pour une théologie du monde, Paris: Cogitatito fidei, n. 57, 1971, pp. 125-145.

^{4.} G. Baum, Religion and Alienation, New York: Paulist Press, 1975, pp. 199-204.

l'institution qui, suivant sa propre logique interne, causèrent de graves préjudices aux êtres humains; le deuxième niveau est celui de l'idéologie ou ensemble d'idées qui légitimise la structure cause des préjudices et la rend culturellement acceptable; le troisième niveau est l'approbation en toute conscience des gens pris dans l'idéologie; et le quatrième niveau est la sphère de liberté dont jouissent certains individus qui reconnaissent la nature dommageable de la structure et le biais de l'idéologie publique. Il devient possible alors pour ses individus de commettre le péché personnel de confirmer la structure de péché ou même de lui faire effectuer un virage vers le pire, ou bien au contraire de vivre avec leur conscience éveillée, de la communiquer à d'autres et de se dissocier de l'institution de péché en leurs cœurs. Selon cette analyse, la rédemption du péché structurel commence avec des individus atteints par la grâce et capables de voir clairement, de résister, de communiquer et d'organiser.

La dimension sociale du péché a été reconnue par nombre de documents épiscopaux. À Medellin (1968), les évêques latino-américains ont parlé de réalités qui étaient à un tel point injustes, exploitrices et oppressantes, qu'elles ont dû être qualifiées de «violence institutionnalisée»⁵. Le Synode Mondial des Évêques de 1971 a reconnu le péché «en sa manifestation individuelle et sociale»⁶, a dit de l'Évangile qu'il libérait les personnes «du péché et de ses conséquences dans la vie sociale»7 et a reconnu «le réseau de domination, d'oppression et d'abus»⁸ établi à travers le monde qui a maintenu la plus grande partie de l'humanité exclue du pouvoir et des ressources. Les évêques canadiens, s'inspirant de Jean-Paul II, ont parlé du fléau du chômage en tant que «mal moral» et comme «symptomatique d'un désordre moral profond». En leur pastorale économique, les évêques américains ont défini l'injustice comme l'exclusion structurée de gens d'une participation politique, économique et culturelle et ont reconnu que puisque ces structures ont été créées par des êtres humains libres «elles peuvent être appelées des formes du péché social»¹⁰. Et l'Instruction du Vatican sur la liberté chrétienne et la

^{5.} Medellin Documents, «Peace», n. 15, The Gospel of Peace and Justice, p. 460.

^{6.} Justitia in mundo, n. 51, CERAS, Denis Maugenest (dir.). Le discours sociale de l'église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II, Paris, 1985, p. 581.

^{7.} Ibid., n. 5., p. 578.

^{8.} Ibid., n. 3., p. 577.

^{9. «}Les coûts humains du chômage», le 14 janvier, 1980, La justice sociale comme bonne nouvelle, Gérard Rochais (dir.), Montréal: Bellarmin, 1984, p. 61.

 [«]Economic Justice for All» (1986), n. 53, Origins, vol. 16, Nov. 27, 1986, p. 418.

libération (1986) a aussi reconnu que si le péché en son sens premier référait à des actes volontaires, il était aussi possible de parler de «péché social» et de «structures de péché» en un sens secondaire et dérivé puisque les structures injustes ont été créées par des êtres humains pécheurs¹¹.

Certains théologiens ont des problèmes avec ce nouveau développement théologique¹². Puisque la notion traditionnelle du péché (à l'exception du péché originel) a toujours inclus conscience et préméditation, ils n'ont pas saisi comment le péché pouvait s'appliquer à des structures et des institutions. Ils se sont demandé ce que devait bien être la relation entre ce péché social et le péché personnel. Aux États-Unis, les défenseurs catholiques du capitalisme et de l'empire américain se sont opposés à la notion de péché social: ils savaient fort bien que la Théologie de la libération avait qualifié de péché social les institutions économiques et politiques qui ont marginalisé des gens de façon systématique et les ont acculés à la misère.

* *

C'est dans ce contexte que Jean-Paul II a mis l'accent sur la notion de péché structurel. Dans le cinquième chapitre de Sollicitudo rei socialis (1987), intitulé «Une lecture théologique des problèmes modernes», le Pape soutient qu'il est impossible de comprendre le monde troublé d'aujourd'hui sans la notion théologique de péché structurel. «Un monde divisé en deux blocs régis par des idéologies rigides, et où dominent diverses formes d'impérialisme ne peut être qu'un monde soumis à des structures de péché». (n. 36)

On comprend le sens exact de cette phrase à la lecture des chapitres précédents de cette encyclique, écrite — notons-le — avant l'effondrement du communisme du bloc soviétique. Jean-Paul II y explique en détail comment l'appauvrissement toujours croissant du Tiers-Monde, le fossé toujours plus large entre les riches et les pauvres dans les pays développés, et la militarisation du globe, semence de mort, résultent de l'implacable logique d'hostilité des deux blocs, de la fausse vision de la réalité créée par les deux idéologies concurrentes, et des mécanismes d'économie globale mis

^{11.} Congrégation pour la doctrine de la foi (1986), «Instruction sur la liberté chrétienne et la libération», n. 75, Montréal: Fides, 1986, p. 46.

^{12.} Voir Hugues Pual, «Structure de péché», Le Supplément, 176 (mars 1991) pp. 125-133.

sur pied par les puissants au détriment des pauvres. Aussi, selon le Pape, les péchés structurels sont des réalités institutionnelles telles que le colonialisme et l'impérialisme, qui entraînent une inéquitable répartition de la richesse, du pouvoir et de la reconnaissance, et donc refoulent des portions de la population en marge de la société, là où leur bien-être et même leur vie sont mis à mal.

Étant donné que les structures et les institutions ne sont douées ni de raison ni de sentiments et donc de nulle conscience, comment donc peuvent-elles être appelées «de péché»? L'encyclique donne à ceci une brève réponse qui mérite une analyse réfléchie.

Les structures de péché «ont pour origine le péché personnel et par conséquent sont toujours reliées à des actes concrets des personnes qui les font naître, les consolident et les rendent difficiles à abolir» (n. 36). En une note en bas de page, le texte renvoie à un précédent écrit papal, Reconciliatio et pænitentia (1984), qui reconnaît le péché social et met l'accent sur les nombreuses façons dont il est relié au péché personnel. Il s'agit

«... de péchés tout à fait personnels de la part de ceux qui suscitent ou favorisent l'iniquité, voire l'exploitent; de la part de ceux qui, bien que disposant du pouvoir de faire quelque chose pour éviter, éliminer ou au moins limiter certains maux sociaux omettent de le faire par incurie, par peur et complaisance devant la loi du silence, par complicité masquée ou par indifférence; de la part de ceux qui cherchent refuge dans la prétendue impossibilité de changer le monde; et aussi de la part de ceux qui veulent s'épargner l'effort ou le sacrifice en prenant prétexte de motifs d'ordre supérieur.»

Ces phrases mettent l'accent sur la responsabilité personnelle dans l'élaboration et la réforme des institutions. Si les structures entraînent des iniquités, c'est-à-dire se révèlent être de péché, le péché personnel est alors commis par des personnes qui refuseront d'écouter les critiques, qui résisteront au changement social ou qui se refuseront à prendre des mesures pour l'anticiper.

Notons que les propos du Pape cités plus haut ne montrent pas tout-à-fait la même sensibilité que l'enseignement de Medellin à la dimension inconsciente, non volontaire du péché social, c'est-à-dire à l'aveuglement provoqué chez la population par la culture dominante, aveuglement qui l'empêche de reconnaître la dimension du mal de leur réalité sociale. Les institutions exploitrices se maintiennent avec succès du fait qu'elles sont présentées comme légitimes aux personnes qui y participent. Même les gens exploités apprennent à voir leur situation sociale à travers les symboles culturels fournis par les classes dominantes. L'économie et les structures politiques de

péché tendent à créer une culture de conformité et de passivité. Ce qu'il faut avant tout pour que les gens puissent être mobilisés à l'action sociale, c'est leur «conscientisation», c'est-à-dire le relèvement de leur niveau de conscience afin que la structure de la société soit reconnue pour ce qu'elle est vraiment. Aussi longtemps que dure l'ignorance ou absence de reconnaissance, aussi longtemps que les pensées des gens — à tout niveau de l'institution — sont enfermées en des prisons idéologiques, il ne peut y avoir de liberté critique et, donc, pas de péché personnel dans le sens strict du terme.

Jean-Paul II a souligné l'aveuglement que cause l'idéologie. Dans Sollicitudo rei socialis il suggère que l'idéologie dominante de l'Ouest comme de l'Est, «le capitalisme libéral» et «le collectivisme marxiste», en ce moment même aveuglent les gens des deux blocs, les empêchant de voir que leurs systèmes ne fonctionnent pas bien, même en leur propre pays. Et il reconnaît également que les institutions économiques et politiques, qui suivent leurs propres logiques, fonctionnent «presque automatiquement» (n.16), si bien qu'un processus de prise de décision compétent exigerait une analyse critique et une prise de conscience nouvelle.

Dans le paragraphe précédent, nous avons vu que l'Instruction sur la liberté chrétienne et la libération (1986), signée par le cardinal Ratzinger, soutient que le péché de ces institutions de péché provient des intentions malveillantes des architectes qui les ont créées. Mais ceci n'est pas toujours vrai. Il existe des institutions de péché qui ont été créées avec la louable intention de servir la communauté et qui ont commencé seulement plus tard à causer du tort. De bonnes institutions peuvent devenir mauvaises. Dans un nouveau contexte historique, une institution qui a servi auparavant le bien commun, peut devenir source d'injustice et donc une structure de péché. Ce qui se passe ici, c'est que les contradictions cachées implicites dans les structures institutionnelles deviennent visibles en de nouvelles circonstances et entraînent des conséquences irrationnelles en rien intentionnelles.

Dans sa première encyclique, Redemptor hominis (1979), Jean-Paul II offrait un intéressant exemple d'une telle dialectique institutionnelle (n.15). En ce texte le pape nous prévient de l'ambiguïté de la rationalité instrumentale moderne. Nous mettons au point des technologies et des bureaucraties comme des instruments conçus pour nous aider à promouvoir les intérêts rationnels de la société; pourtant après un certain temps, en de nouvelles circonstances, la situation semble renversée. Alors que nous nous croyons toujours

maîtres de ces instruments, ils ont en fait échappé à notre contrôle. Selon leur logique propre, ces instruments sont devenus nos maîtres et malgré nos bonnes intentions, ont des effets dans la société qui font tort au bien commun et ébranle le consensus éthique. Nous sommes alors tentés de nous raccrocher à l'illusion que nous sommes toujours en contrôle, nous nous fions à nos bonnes intentions et nous attribuons le mauvais et le néfaste des choses qui arrivent à d'autres causes. Notons en passant que ce processus d'inversion illustré par le récit de l'«Apprenti Sorcier» a été reconnu par des sociologues tels que Max Weber et les penseurs sociaux de l'École de Francfort.

Concluons en disant que Jean-Paul II n'ignore pas la dimension inconsciente, involontaire et quasi automatique du péché social. Le Pape reconnait le pouvoir de l'idéologie et en même temps, il met l'accent le plus grand sur son analyse de la responsabilité personnelle.

Dans les trois encycliques sociales, Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis et Centisimus annus, le Pape s'attaque à l'«économisme» ou «sociologisme» de la gauche et de la droite. Il condamne le «positivisme» comme approche scientifique dominante dans le marxisme de l'Est et les sciences sociales de l'Ouest. Il s'oppose à toute forme de déterminisme et à toutes les idéologies qui nieraient la liberté humaine. Alors que dans les mega-institutions contemporaines l'espace laissé à la liberté humaine est en fait assez réduit, on ne peut permettre aux théories sociales déterministes de nier ce reste de liberté et ainsi de promouvoir la résignation et la passivité politique. Ici encore l'enseignement de Jean-Paul II a une certaine affinité avec l'accent mis sur l'action personnelle que l'on retrouve dans les travaux de Max Weber et d'autres sociologues contemporains tels que Anthony Giddens.

Cette insistance que le Pape met sur l'action personnelle influence sa compréhension du capitalisme en ses encycliques sociales. Dans Sollicitudo rei socialis, il soutient qu'un système économique opère toujours à travers certaines institutions concrètes — banques, accords commerciaux, taux d'échanges, etc. — et qu'ainsi les effets sur un système économique ne découlent pas seulement de sa logique interne d'une manière déterministe, mais dépendent aussi des institutions que les individus ont mis sur pied et desquelles ils sont responsables. Il s'ensuit qu'un système économique n'opère pas selon des lois établies. Les décisions humaines et la responsabilité humaine ne sont jamais entièrement absentes.

Donc, selon le Pape, le capitalisme peut être vu comme «une idéologie» et comme «un système économique». En tant qu'«idéolo-

gie», le capitalisme libéral est un système établi, défini de l'intérieur, qui doit être rejeté (n.21), mais les «systèmes économiques» qui se disent capitalistes opèrent à travers des institutions qui peuvent être organisées de nombre de façons, et qui sont donc potentiellement transformables.

La même analyse est proposée dans la récente encyclique Centisimus annus. Si le capitalisme est vu comme un système dirigé par l'idéologie de libre-marché, alors il est inacceptable. Mais s'il est surveillé par le mouvement syndical et guidé par une culture de solidarité, alors le capitalisme ou — comme le Pape préfère dire — «l'économie de marché», peut être un système économique qui sert le bien commun (nn.19, 42). L'accent mis par le Pape sur l'action personnelle le convainc que les systèmes économiques ne sont pas menés par une nécessité interne: dans une large mesure, ils dépendent toujours des décisions institutionnelles prises à plusieurs niveaux différents. Ce qui préoccupe Jean-Paul II à ce moment-ci est qu'après l'effondrement du communisme, les gens se mettent à glorifier l'idéologie capitaliste et abandonnent le bien-être futur de la société à des mécanismes de marché aveugles.

«Il y a même un risque de voir se répandre une idéologie radicale de type capitaliste qui refuse jusqu'à leur prise en considération, admettant à priori que toute tentative d'y faire face directement est vouée à l'insuccès, et qui par principe, en attend la solution du libre développement des forces du marché».

Ici le péché structurel est lié à l'institution néfaste et à la théorie idéologique qui la justifie et l'absoud.

Nous concluons de ce qui précède que le péché structurel a une dimension non-volontaire et une dimension volontaire. À cause de l'accent qu'il met sur l'action, Jean-Paul II prête une attention particulière à la dimension volontaire. Il veut démontrer que le péché structurel est intimement lié à la transgression personnelle. Et ici se pose la question quant à savoir si les individus vivant en des structures hautement inéquitables, culturellement légitimées, sont personnellement coupables. Selon le Pape, ils se rendent coupables de péché personnel seulement s'ils résistent aux efforts d'élévation de conscience, se réfugiant derrière l'indifférence et la complicité cachée, s'ils refusent d'appuyer les forces de transformation sociale, ou si, en d'autres façons, ils rejettent du revers de la main la possibilité d'amoindrir le fardeau qui se trouve sur les épaules des victimes.

Qu'en est-il des élites au pouvoir au sein des sociétés structurellement de péché? Est-ce que ces gens sont personnellement coupables? Parce que le tort qui a été fait aux populations par l'empire communiste (avant son effondrement) et par l'empire capitaliste est si énorme et si évident, le Pape ne semble pas croire en la bonne volonté des élites au pouvoir. Il ne pense pas qu'elles suivent la logique de leur système respectif simplement parce qu'elles considèrent que ces systèmes sont basés sur la vérité. D'après Sollicitudo rei socialis, ce sont des attitudes et des choix bien spécifiques qui font fonctionner les structures économiques et politiques de péché qui causent la présente orientation du monde produisant pauvreté et provoquant la mort; et ces choix et ces attitudes incluent «le désir exclusif de profit» et «la soif de pouvoir dans le but d'imposer aux autres sa volonté.» (n. 37)

«Pour mieux définir chacune des attitudes on peut leur accoler l'expression «à tout prix». En d'autres termes, nous nous trouvons face à l'absolutisme des attitudes humaines avec toutes les conséquences qui en découlent.... Évidemment les individus ne sont pas seuls à être victimes de cette double attitude de péché; les nations et les blocs peuvent l'être aussi.... Si l'on considérait certaines formes modernes d'«impérialisme» à la lumière de ces critères moraux, on découvrirait que derrière certaines décisions, inspirées seulement, en apparence, par des motifs économiques et politiques, se cachent de véritables formes d'idolâtrie de l'argent, de l'idéologie, de la classe, de la technologie.» (n. 37)

Le Pape puise à la Théologie de la Libération et à la Conférence de Puebla l'idée que le pouvoir volontaire qui fait fonctionner la société du monde actuel inclut la reconnaissance d'un Absolu et donc représente, au sens théologique strict, une forme d'idolâtrie. L'attitude idolâtre existe avec le plus d'acuité dans l'élite décisionnelle, mais elle se retrouve également chez un grand nombre d'individus qui, sans le réaliser pleinement, sont endoctrinés, jusqu'au lavage de cerveau, par l'idéologie dominante. Il découle de ceci que le chômage endémique, la pauvreté, la misère et la faim d'aujourd'hui ne sont pas seulement des problèmes économiques ou politiques auxquels des solutions techniques appropriées sont à trouver. L'actuelle crise sociale est une crise de valeurs. Parce que notre civilisation a sombrée dans l'idolâtrie, la crise est, en dernière analyse, une crise théologique quant à l'identité du vrai Dieu.

* *

Après cet examen des textes des encycliques papales, laissezmoi proposer quelques réflexions systématiques. Le premier sens du péché est la transgression personnelle ou l'infidélité personnelle. Le péché est ici volontaire et implique la culpabilité. L'être pécheur est appelé par la Parole de Dieu à la repentance et la conversion. Se tournant vers Dieu dans l'humilité de cœur et prêt à faire réparation, s'il le faut, l'être pécheur reçoit le pardon. Ceci est un enseignement biblique des plus classiques réaffirmé par Jean-Paul II.

Mais cette compréhension du péché n'est pas suffisante pour rendre compte des terribles choses qui sont survenues dans l'histoire humaine. Le mal dans le monde transcende la méchanceté personnelle; d'où le besoin d'introduire la notion de péché social ou de structures de péché. Certaines institutions créées par des gens de mauvaise volonté ou même de bonne volonté, ont fabriqué en ellesmêmes des mécanismes qui, à long terme, éventuellement même de façon non-prévue, humilient, violentent et même anéantissent certains groupes d'individus, certaines strates de la société. Ce sont là des structures de péché. Elles se maintiennent en fonctionnement par un processus qui comprend des aspects involontaires et d'autres volontaires. D'une part, les gens ont tendance à ne pas pouvoir reconnaître le caractère de péché de la situation parce qu'ils ont été aveuglés par la culture dominante, idéologiquement biaisée et d'autre part, beaucoup de gens choisissent bel et bien avec une certaine liberté de collaborer à divers niveaux avec le système dominant ou tout au moins de hausser les épaules et passer à coté des possibilités de résistance. La question qui ressort est de savoir si les individus vivant en des structures de péché sont coupables ou non. Ont-ils besoin de repentance et de pardon divin?

Il me semble qu'il faut rejeter une certaine notion facile, sans nuance de la culpabilité collective. Après la Deuxième Guerre Mondiale, au sein des Églises allemandes un débat s'est tenu à savoir si les horreurs commises par le gouvernement allemand avec le support de la bureaucratie de l'État et un grand nombre d'individus allemands, exigeaient de la nation allemande comme telle un aveu de culpabilité collective devant Dieu et le monde. Plusieurs chrétiens et chrétiennes croyaient qu'un langage théologique plus nuancé était essentiel, qui distinguerait différents niveaux d'implication dans cette quantité de crimes et différents niveaux de résistance. Je pense que ceci correspond à la position de Jean-Paul II sur le péché structurel et la responsabilité personnelle. Et en même temps, il y a des théologiens (nes), allemands (des) trop jeunes pour avoir participé à la Deuxième Guerre Mondiale, mais qui ont pris à cœur l'histoire politique de leur nation et qui refusent de balayer du revers de la main les horreurs du passé comme s'ils et elles n'avaient rien à faire

avec celles-ci et qui font de la repentance et de la réparation une dimension essentielle de leur théologie et de leur engagement politique.

La complexité du péché, de la culpabilité et de la repentance est telle que pour plus de clarté je me propose de faire une distinction entre «culpabilité par implication personnelle» et «culpabilité par héritage commun». La culpabilité par implication personnelle est encourue par les gens qui, en toute connaissance de cause et tout à fait volontairement, prennent part aux structures de péché ou bien qui refusent d'user de leur liberté pour résister à ces structures et atténuer leur impact dévastateur. Ceci est de première importance pour Jean-Paul II. Dans la situation actuelle, soutient-il, les élites décisionnelles et un grand nombre d'individus défendent les institutions impérialistes existantes guidées par certaines idolâtries. Si ce jugement est correct, les personnes sont coupables: pour elles, besoin est de repentance et de conversion.

Or si l'on regarde plus attentivement à l'implication non-volontaire dans les structures de péché, à l'idéologie dominante qui aveuglent les gens, aux doutes et incertitudes dont souffrent les gens, à l'absence de liberté dans leurs vies et au besoin prosaïque de survivre jour après jour, alors on peut vouloir rejeter l'idée que toutes ces personnes, malgré leur implication et leur absence de résistance, sont coupables de péché. Même à l'intérieur des élites au pouvoir, il y a probablement des hommes de bonnes volonté qui reconnaissent le mal qui se fait et qui ont abandonné le culte idolâtre depuis longtemps mais qui cependant ne savent pas quoi faire pour remplacer les structures actuelles.

Je voudrais cependant souligner que même si les personnes ne sont pas coupables par implication personnelle, elles partagent un héritage commun et sont spirituellement identifiées à leur communauté ou leur nation et donc de façon consentante partagent le fardeau de la culpabilité qui est celle de ceux qui sont personnellement responsables. J'appelle cela «coupables par héritage commun». Les théologiens(nes) allemands(des) dont il était question plus haut, trop jeunes pour avoir participé à la Deuxième Guerre Mondiale, croient que la solidarité spirituelle avec leur communauté, leur nation et leur Église exige de leur peuple d'assumer le lourd fardeau de la transgression du passé. Sans deuil du passé, les gens ne peuvent pas arriver à une véritable compréhension du présent ni adopter une orientation de responsabilité face à l'avenir.

En leur lettre pastorale sur la paix et la guerre, les évêques catholiques américains ont demandé aux personnes catholiques de se convaincre l'une l'autre ainsi que leurs compatriotes de «faire le deuil» de la décision prise en 1945 de larguer les bombes atomiques sur le Japon¹³. Il ne suffit pas de dire qu'on n'a rien à voir avec cette décision et donc qu'on est personnellement innocent. De par cette solidarité avec leur peuple et leur nation entière, les Américains(nes) voudront porter leur fardeau commun: ils, elles voudront reconnaître qu'en cette décision fatale de larguer les bombes culminaient de dangereux courants culturels enracinés dans le passé et toujours présents aujourd'hui; courants culturels qui en un sens ou en l'autre, rejoignent l'âme de tous les Américains et de toutes les Américaines. Les évêques américains ne demandent pas à leurs compatriotes de se sentir coupables, ils leur demandent plutôt de regretter et de faire le deuil. Ils expliquent qu'à moins que ce deuil n'ait lieu, le peuple américain n'aura pas la conscience nécessaire au bannissement de tous les missiles nucléaires.

Le péché structurel, si cette analyse est juste, produit une culpabilité par implication personnelle chez un petit groupe et une culpabilité par héritage commun chez beaucoup. La réponse spirituelle appropriée au péché structurel n'est pas la culpabilité personnelle mais la volonté de faire le deuil.

Ceci me semble une importante question pastorale. Lorsqu'on essaye d'élever la conscience d'une paroisse quant à l'assujettissement des peuples autochtones ou aux structures économiques d'exploitation qui appauvrissent le Tiers-Monde, les gens ont souvent l'impression qu'on les blâme ou qu'on les accuse de péché. Les gens résistent à l'enseignement social de l'Église parce que celui-ci les pousse à se sentir coupables. En cette situation, il me semble plus important d'expliquer que nous assumons le fardeau d'une transgression collective par la solidarité spirituelle. D'après mon expérience, les gens sont certes prêts à faire le deuil du fait que nous appartenons à une société qui a causé beaucoup de tort et qui continue d'en faire à d'importantes tranches de la population ici et ailleurs. Un deuil de ce genre est une préparation culturelle au changement social.

Ce qui m'intéresse, à la fin de cet article, est de savoir si la notion de péché structurel peut et doit s'appliquer à l'Église Catholique elle-même. Jusqu'à maintenant, et certainement depuis le Concile de Trente, les papes et les évêques ont refusé de reconnaître que l'Église est pécheresse et qu'elle a besoin de repentance.

 [«]The Challenge of Peace» (1983), n. 302, Catholics and Nuclear War, rédacteur Philip Murnion, New York: Crossroads, 1983, p. 329.

L'Église est faite de gens pécheurs, certes, et les gens pécheurs qu'ils soient laïcs ou consacrés, doivent demander pardon, mais l'Église comme telle, on nous l'a si souvent répété, ne peut pécher. Les divines promesses transmises en Jésus-Christ et la puissance du Saint-Esprit nous offrent la garantie que l'Église demeurera à jamais dans la Vérité et ne trahira pas en péchant sa mission dans le monde. Même à Vatican II, tous les efforts qui avaient été faits par divers groupes d'évêques pour sommer le Concile de confesser les péchés de l'Église, à se repentir et demander le pardon de Dieu, ont été contrecarrés. Au Concile, l'Église a changé son enseignement et ses politiques pastorales — sur des sujets comme la liberté religieuse et l'œcuménisme — sans admettre que sa position précédente avait infligé de lourds fardeaux aux gens et sans regretter que les théologiens qui avaient, en des époques antérieures, défendu les politiques actuelles aient dû souffrir d'injustes châtiments. Même lorsque Vatican II reconnut que le langage chrétien avait provoqué le mépris envers le peuple juif et avait demandé que soient changés les textes de la liturgie et des catéchismes, l'Église a été incapable de dire qu'elle était désolée. Depuis le Concile du Vatican, plusieurs églises régionales de l'Église Catholique ont confessé leurs péchés, surtout leur alliance antérieure avec les puissances coloniales¹⁴, mais les documents officiels provenant de Rome n'ont pas encore reconnu le besoin de repentance de la part de l'Église.

Selon moi, le concept théologique de péché social et la distinction entre la culpabilité par implication personnelle et la culpabilité par héritage commun nous permettent de parler de péché de l'Église avec de plus grandes précisions.

Quand le Provincial des Pères Oblats a fait ce désormais célèbre geste spirituel d'excuses aux peuples amérindiens pour la collaboration des missionnaires avec les forces impériales d'assimilation culturelle, il a été grandement admiré par une vaste portion de l'Église Catholique. Selon beaucoup de Catholiques, le principe biblique voulant que sans repentance, il ne peut y avoir de grâce de renouvellement, s'applique non seulement aux individus chrétiens mais tout autant à la communauté chrétienne. Pour ces Catholiques, le renouveau de Vatican II a échoué parce qu'il n'avait pas été précédé de repentance. À voir l'implication passée de l'Église directe ou indirecte dans l'esclavage, l'exploitation, la discrimination, l'op-

G. Baum, «Bussfertigkeit im kirchlichen Lehramt», Mystik und Politik, sous la direction de E. Schillebeeckx, Mainz, 1988, pp. 311-321.

pression, le colonialisme et les autres formes d'assujettissement culturel, il semble qu'il y a quelque chose de scandaleux dans une Église non-repentante. Les Catholiques qui pensent ainsi ont été reconnaissant du geste chrétien du Provincial des Oblats.

D'autres Catholiques, et parmi eux de nombreux missionnaires, ont été choqués par la déclaration de Provincial des Oblats. Ils ont beaucoup admiré la foi, le courage et l'esprit de sacrifice des premiers missionnaires et l'amour et le dévouement qui ont inspiré le mouvement missionnaire depuis ses premiers jours. Quelques prêtres à la retraite qui avaient consacré leur vie à la mission ont ressenti ces excuses publiques comme une accusation qui leur était adressée, dépouillant leur vie de son sens le plus profond.

Ici on peut voir comment la notion de péché structurel et la distinction entre la culpabilité par implication personnelle et celle par héritage commun démontrent leur utilité. Le Provincial des Oblats a reconnu le péché structurel imbriqué en certaines aspects du mouvement missionnaire traditionnel. Ces aspects ont entraîné le mépris envers les cultures amérindiennes et ont encouragé les forces d'assimilation culturelle. J'ajouterais que ce sont des choses qui peuvent être documentées. Et en même temps, le Provincial des Oblats n'a fait aucun jugement quant à une quelconque responsabilité personnelle des missionnaires en tant qu'individus. Plus que toute autre chose, ils étaient prisonniers d'une culture occidentale plus large à laquelle ils appartenaient et ont agi en parfaite bonne foi. Les missionnaires ont aimé les peuples amérindiens et leurs intentions étaient de les servir et de leur faire du bien. Mais hélas, notre bonne volonté n'est pas garante de ce que nous ne soyons pas impliqués dans les structures de péché. Puisque les structures de péché sont souvent absoutes par une idéologie appropriée et assimilées en une conscience culturelle, elles deviennent invisibles. L'amour et la bonne volonté seules ne les dévoileront pas. C'est par des moments d'interruption, par des événements perturbateurs qui font sauter en éclats nos perceptions, que nous découvrons les dommages humains, causés par notre monde trop pris pour acquis. Alors lorsque nous faisons cette découverte, la première réaction est de clamer notre innocence. Nous n'avons pas reconnu l'impact pernicieux du système que nous servions et donc nous ne sommes pas coupables par implication personnelle. Mais en réfléchissant sur cette découverte en tant que chrétiens et chrétiennes, nous réalisons que nous ne pouvons pas simplement hausser les épaules quant à ce qui s'est passé auparavant et, à qui le dites-vous!, se passe encore aujourd'hui.

Notre héritage commun et notre solidarité spirituelle avec notre communauté, notre peuple et notre Église, exigent que nous assumions le fardeau de ces transgressions. Tout en n'étant pas coupables par implication personnelle, nous en viendrons bien à ressentir que comme communauté, comme culture et même comme Église, nous avons besoin de nous convertir. Nous devons dire que nous sommes désolés(ées), ou alors nous ne pourrons être ouverts(es) à la grâce du renouvellement. La notion de structures de péché nous permet de dire sans contradiction que l'Église en laquelle agit le Saint-Esprit est une Église repentante.

«Sotériologie» capitaliste et salut chrétien

Michel Beaudin

Si le titre de cette communication annonce qu'il y sera question d'économie, il indique aussi, d'emblée, que celle-ci ne sera pas traitée sous le seul angle économique au sens restreint du terme. Non pas que cette approche ne soit pas légitime, au contraire, mais elle s'avère insuffisante pour cerner le phénomène, car l'économie est plus que l'économie! De plus, faute d'espace, je me dois de présupposer connues les grandes lignes de l'analyse à ce niveau.

D'autres approches se révèlent maintenant d'une fécondité inédite. Ainsi, sociologues et anthropologues surtout ont montré que rien dans la modernité n'échappait complètement aux anciennes matrices anthropologiques. C'est ainsi qu'on aborde de plus en plus certaines réalités comme les sciences, la technique et l'économie «sous le signe de la culture»¹. Plus profondément encore, la culture elle-même aurait pour matrice le religieux.

L'anthropologie fondamentale de René Girard reprend ces perspectives pour tenter d'expliquer, à partir d'une théorie du mimétisme et de la violence, comment se seraient structurés tous les ordres sociaux dans l'histoire, depuis les sociétés «primitives» articulées sur le sacré jusqu'aux sociétés fondées sur un principe de souveraineté politique². Constatant la perplexité de René Girard devant les sociétés modernes occidentales qui semblent échapper à son approche, d'autres auteurs, économistes notamment, reprendront ses

Bruno Latour, «On commence à penser les sciences et les techniques sous le signe de la culture», dans S. CORDELLIER (dir.), Le nouvel état du monde, Montréal et Paris, Boréal et la Découverte, 1990, pp. 326-327.

René Girard, La violence et le sacré, (Pluriel 8352G), Paris, Grasset, 1972, 481 p.

hypothèses pour les faire «travailler» sur l'économie capitaliste³. Ils découvrent dans le marché et ses lois le nouveau principe de souveraineté qui, à partir du XVIII^e siècle, fait basculer la socialisation dans l'économie, et qui va donc décider de la hiérarchisation sociale. Ordre rituel, ordre politique et, enfin, ordre marchand apparaissent comme autant d'étapes, se chevauchant, certes, d'une gestion de la violence sur laquelle se fonde la société.

Je ne pourrai pas non plus expliciter ici ce regard anthropologique sur l'économie, sinon pour retenir que les sociétés occidentales demeurent incompréhensibles sans cette donnée, à savoir qu'elles tendent à être investies dans tous les domaines par la logique marchande et que celle-ci serait la forme spécifiquement moderne d'une violence et d'un sacré immémoriaux⁴.

Un économiste et théologien latino-américain résidant au Costa Rica, Franz J. Hinkelammert, avait déjà attiré mon attention sur une sorte de «métaphysique» du capitalisme⁵ observée dans le discours de la science économique, dans celui des gens d'affaires et dans les médias. En quelques mois, une sélection de coupures de journaux et d'encarts publicitaires me permit facilement de faire la mise en parallèle ci-dessous entre l'économie de marché et la religion, suggérant un déplacement troublant du sacré à notre époque.

RELIGION	ÉCONOMIE
- Dieu (divin)	 Marché, argent («Mammon»), produits
— Religion	- Économie marchande, capita- lisme
— Grands-prêtres	 Chefs d'entreprise, banquiers, ministres des finances

Voir, par exemple, Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie, Paris, Seuil, 1979, 265 p.; Michel Aglietta, André Orlean, La violence de la monnaie, Paris, P.U.F., 1982, 324 p.

^{4.} Pour l'analyse économico-politique du néo-libéralisme actuel ainsi que pour une lecture anthropologico-sociale de l'économie de marché, je me permets de renvoyer les lecteurs à une présentation synthétique faite ailleurs: Michel Beaudin, «Le défi de la solidarité dans une société marchande», dans Guy Lapointe (dir.), Crise de prophétisme hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison, (Héritage et projet 43), Montréal, Fides, 1990, pp. 244-257.

Franz J. Hinkelammert, «The Economic Roots of Idolatry: Entrepreneurial Metaphysics», dans Pablo Richard (dir.), The Idols of Death and the God of Life. A Theology, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1983, pp. 165-193.

— Science économique libérale Théologie Économistes - Théologiens Prédication Publicité - Marketing, services personnali- Pastorale sés... - Pratique religieuse - Relations marchandes (d'affaires), investissement, consommation, compétition... - Évangile Compétitivité - Galas «Meritas», assemblées gé-- Liturgies, célébrations nérales des corporations, présentation à la télévision (sur fond sonore) des cours de la bourse, du dollar, etc. - Banques, centres d'achat, Bour-— Temples - Églises ou communautés - Entreprises ou corporations, clubs de consommateurs... Péchés Désobéissances aux lois du marché, relations non permises par la loi du marché (i.e. relations autres que «d'affaires»), insolvabilité... - Pénitence et sacrifices - «Coupures», meilleure gestion, «assainissement» des finances. réduction de déficits, compressions budgétaires, «se serrer la ceinture», etc. — Pardon - C'est en ces termes que parlent des banquiers à propos de la dette de certains pays du Tiers-Monde, ce qui suppose que ce sont eux les pécheurs et non ceux qui leur ont passé le «saint» fric. On parle d'«effacer» une dette comme on «efface» un péché au confessionnal. - Commandements, dogmes - Lois du marché, profit à tout prix, rentabilité, privatisation, dérèglementation, libre-échange, loi du

plus fort, «rationalisation»...

- Charité
- Mérites
- Ciel

- Œuvres philanthropiques des entreprises
- «Actions», «obligations»
- Richesse, pouvoir et toutes les formes de «bonheur» auxquels ils peuvent donner accès. Juste récompense des meilleurs ou des plus méritants, c'est-à-dire des plus forts, des plus compétitifs, des plus performants, de ceux qui ont le culte de «l'excellence»!

Ce parallèle devient parfois conscient dans les milieux économiques mêmes. Ainsi, Marcel Dutil, Pdg de la compagnie Canam-Manac au Québec dira: «Autrefois, on formait des curés. Maintenant, on forme des gens d'affaires»⁶. Le rapprochement va jusqu'à l'identification pure et simple chez le théologien catholique américain Michæl Novak, un apologète du capitalisme, à l'emploi de l'American Enterprise Institute. Concernant les multinationales, Novak écrit:

Durant de nombreuses années, un de mes textes préférés de l'Écriture était le passage d'Isaïe 53, 2-3: «Sans beauté ni éclat, sans aimable apparence, objet de mépris et rebut de l'humanité, homme de douleur et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face, il était méprisé et était déconsidéré». Je voudrais appliquer cette parole à la «Business Corporation» moderne, une incarnation terriblement méprisée de Dieu en ce monde⁷.

À vrai dire, plus j'explore l'économie de marché et ses implications, plus le paysage, comme théologien, me devient de façon inattendue familier! Le capitalisme, surtout dans sa version néo-libérale, m'apparaît comme la plus importante (bien que méconnue) des «nouvelles religions», car il tend à coïncider avec l'ensemble de notre ordre social. La juxtaposition de certains termes comme ci-haut, bien qu'indicative, n'articule que superficiellement la religion et l'économie. Sur la base d'une vue anthropologique de l'économie qui fait de celle-ci plus qu'un «domaine» de la société, mais bien sa «forme»

Cité dans Michèle Sarrazin, «Nous devons trimer dur pour maintenir notre qualité de vie», dans Les Affaires, n° hors-série, 24 décembre 1988, p. S-36.

Michæl Novak, John W. Cooper, The Corporation. A Theological Inquiry, Washington D.C., American Enterprise Institute, 1981, p. 203, cité dans Franz J. Hinkelammert, «La politique du 'marché total', sa traduction théologique et notre réponse», dans Liaisons internationales 44 (septembre 1985), p. 15 (je souligne).

fondamentale, je voudrais avancer des éléments d'une lecture «religiologique» et d'une lecture théologique du capitalisme. Au-delà de la terminologie, il devrait être possible de repérer dans quelle mesure l'économie de marché emprunte au religieux non seulement son propre profil formel, mais la façon même dont elle structure maintenant en profondeur les sociétés. J'ai choisi, pour ce faire, d'examiner l'économie marchande sous l'angle de son «évangile», c'est-à-dire de la teneur du «salut» qu'elle propose. Si tout ordre social tend à légitimer et même à sacraliser ses rapports fondamentaux et donc le statu quo, l'idéologie capitaliste, propre à l'ordre marchand, devrait être révélatrice à cet égard.

D'un point de vue théologique, cela signifie que l'annonce du salut chrétien ne se ferait pas dans un vacuum, mais bien en terrain déjà occupé qu'il faut d'abord savoir reconnaître. Son articulation à la dynamique sociétale, qui est sa visée véritable, entrerait donc en compétition avec une sotériologie qui y serait déjà prégnante de façon parfois explicite, mais le plus souvent implicite: celle que véhicule pratiquement et idéologiquement le libéralisme économique. L'annonce de l'Évangile impliquerait donc, même en contexte sécularisé, une bataille des «dieux», des «fois», des «théologies», etc. D'où, peut-être, l'inconfort et même la crise spirituelle ressentie par les chrétiens, les Églises et la théologie du «Premier» Monde à cause d'une obédience simultanée, de fait, à des «évangiles» divergents⁸. Quel que soit donc le lieu où se fasse la confrontation, nous sommes invariablement sommés de répondre à la même question à propos de Jésus Christ: «Mais pour vous, qui suis-je» (Mc 8, 29).

Mon propos s'efforcera donc:

- 1) d'expliciter, à l'aide de quelques exemples et citations cet autre wévangile» et son «salut» qui structurent l'économie libérale, cette sotériologie séculière dont nos concitoyens sont quotidiennement abreuvés;
- 2) d'explorer avec Franz J. Hinkelammert, l'auteur, à mon avis, le plus intéressant sur les rapports entre l'économie et la théologie, l'hypothèse selon laquelle cette «sotériologie» plongerait ses racines dans une interprétation sacrificielle du judéo-christianisme, interprétation dont elle serait une version sécularisée;
- 3) d'évoquer, au moins allusivement, la collision ou l'incompatibilité qui résulte d'une confrontation de ce schéma sotériologi-

^{8.} Je recommande avec insistance à ce propos: Per Frostin, «La crise spirituelle dans la métropole du capitalisme», dans *Liaisons internationales* 50 (mars 1987), pp. 13-18; 51 (juin 1987), pp. 14-23.

- que avec l'identité du Dieu de Jésus Christ et de son projet de salut:
- 4) de dégager, en conclusion, les implications d'un tel parcours pour une théologie et une pratique chrétienne socialement «salutaires»;

I. Structure sotériologique de l'économie libérale ou l'«Évangile» de l'anti-solidarité

La structure de la sotériologie capitaliste comporte deux axes: le salut lui-même comme objectif et comme voie pour atteindre celuici, et son coût en termes de «sacrifices». Mais ce profit présuppose lui-même un horizon ou une «métaphysique» comportant des absolutisations ou la «sur-naturalisation» de certaines réalités ou idées qui donnent lieu à de véritables «croyances». L'ordre marchand moderne comporterait lui aussi ses mythes légitimateurs. En langage théologique, nous aurions là un système idolâtre tant par ses fausses sacralisations que par la présence d'une exigence de «sacrifices humains» qui constitue un indice biblique courant de l'idolâtrie. Commençons donc par préciser l'«au-dessus des humains» du libéralisme économique.

1. L'horizon ou la «métaphysique» du capitalisme

La conception du «salut» dans l'économie de marché dépend étroitement de la grande utopie du capitalisme qui, telle un décret divin, semble s'imposer comme un fait ou une fatalité, et commander des conséquences spécifiques. C'est au sein de cette utopie que se trouve sacralisés la loi du marché ou de la concurrence et ses corollaires. Retraçons brièvement la genèse immédiate de ses éléments fondateurs au XVIII^e siècle, en les concentrant autour de trois pôles: l'anthropologie, la conception de la société, l'éthique. C'est à partir de là que nous pourrons mieux cerner à quels «dieux» obéit de façon absolue l'économie de marché et la «théologie» qui la nourrit.

L'homo œconomicus

Il est significatif que ce fût à un problème théologico-politique⁹ et non d'abord économique qu'ait voulu, dès le début, répondre le libéralisme. Après le rejet successivement du féodalisme et de l'ab-

^{9.} Pierre Manent, Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons, (Pluriel H 8513), Paris, Calmann-Levy, 1987, p. 20.

solutisme royal avec leur fondement divin, propre au contexte de chrétienté, et leur cortège de guerres de religions, il fallait trouver un nouveau fondement laïc et humain à l'institution et à la régulation du social. Comment gouverner la société et maîtriser les passions humaines en l'absence de référence transcendante?

Si au début la réponse politique (contrat social) semble prévaloir, c'est finalement la réponse économique qui s'imposera. Si l'homme était maintenant son propre fondement, il fallait penser la société à partir de ce qu'était l'homme lui-même et non à partir d'un ordre moral normatif extérieur ou de ce que l'homme devait être¹⁰. Réduite à une «science des passions», la pensée anthropologique des XVIIe et XVIIIe siècles débouchera rapidement sur une conception de l'homme comme homo œconomicus, «donné dans l'état pré-social comme un individu»¹¹ en concurrence avec tous les autres, et dominé par la recherche de son intérêt propre (self-interest) mesuré d'abord par l'enrichissement. Adam Smith dira ainsi: «Mais le principe qui nous porte à épargner, c'est le désir d'améliorer notre sort; désir qui est à la vérité calme et sans passion, mais qui naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau»12. La conception de l'homme comme homo œconomicus abolit la distance entre l'état de nature de celui-ci et son état civil. Il ne s'agit plus d'abord de l'individu émancipé de diverses tutelles, mais de celui qui a perdu tous ses caractères sociaux, tel que l'activité économique le révèle. Du même coup, la société n'a plus à être comprise comme instituée par la politique, assimilée à une dégradation par rapport à un état originel idéal. D'où le passage, chez Locke, de la subordination politique à la propriété comme principe de la société¹³, une conception qu'approfondiront Mandeville et Smith.

La société comme marché

Réduites à un système de besoins, les relations entre les humains non seulement marquent le pas sur le rapport aux choses, mais en viennent elles-mêmes à être conçues comme des relations entre des valeurs marchandes ou des marchandises¹⁴. Adam Smith peut alors

Pierre Rosanvallon, Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché, (Points-Politique PO 34), Paris, Seuil, 1989, p. 12.

^{11.} Louis Dumont, Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1977, p. 87.

Adam Smith, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, (Idées 318), édité et préfacé par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 1976, p. 173.

^{13.} Louis Dumont, op. cit., p. 104.

^{14.} P. Rosanvallon, op. cit., pp. 42, 70.

penser «l'économie comme fondement de la société et le marché comme opérateur de l'ordre social»¹⁵.

Cristallisant l'esprit de toute l'époque, Smith établit d'abord le progrès de la société et donc le bien public comme un processus de croissance ou de développement économique continu. Cet enrichissement prend sa source dans l'épargne, «cet effort constant, uniforme et jamais interrompu de tout individu pour améliorer son sort; ce principe qui est la source primitive de l'opulence publique et nationale, aussi bien que de l'opulence privée»¹⁶. D'autre part, ce processus fonctionnerait comme un système ou mécanisme autorégulateur assurant automatiquement l'harmonie des intérêts individuels divergents et justifiant donc des conduites asociales de la part de chacun¹⁷. Dans les termes de Smith,

chaque individu travaille nécessairement à rendre aussi grand que possible le revenu annuel de la société. À la vérité, son intention en général n'est pas en cela de servir l'intérêt public... il ne pense qu'à son propre gain... il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions...¹⁸

Pour la première fois dans l'histoire, le progrès et le lien social se trouvent fondés non pas sur la coopération et la bienveillance mutuelle entre les sociétaires, mais bien sur leur opposition ou concurrence. Rappelons encore une fois cet extrait célèbre de la Richesse des nations d'Adam Smith:

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage¹⁹.

Ces nouvelles convictions demeureront presque inentamées jusqu'à nos jours. Ne faut-il pas y voir la source de ces autres «croyances» économiques voulant que toute croissance donne lieu automatiquement à des retombées positives ou à une redistribution pour tous²⁰, que la prospérité générale passe toujours par l'accumu-

^{15.} Ibid., p. 70.

^{16.} Adam Smith, op. cit., p. 175.

^{17.} Louis Dumont, op. cit., p. 98.

^{18.} Adam Smith, op. cit., p. 156 (je souligne).

^{19.} Ibid., p. 48 (je souligne).

^{20.} Pour prendre un seul exemple, un journaliste résumait ainsi la philosophie du premier ministre Robert Bourassa: «Pour en donner plus aux différents programmes sociaux, il faut que l'économie en génère davantage. Ensuite vient le tour de la famille, de l'habitation, des services de garde, des centres d'accueil, des assistés sociaux «inaptes», des universités...» (Gilbert Brunet, «Des sous, des emplois, des impôts», dans La Presse, 12 mars 1988).

lation par une minorité²¹, ou encore à celle qui veut que les sacrifices à court terme assurent la prospérité à long terme.

Il faut bien réaliser la révolution qui se met en marche ici. La perspective d'Adam Smith, devenu économiste à l'intérieur même de sa quête d'une philosophie politique et morale²², subordonne décisivement le politique à l'économique, ou plutôt, il l'y dissout. Ce que le marché peut faire en économie, pourquoi ne le pourrait-il pas pour tous les autres domaines de la société? «Le marché constitue ainsi une loi régulatrice de l'ordre social sans législateur»²³, sans intervention extérieure, sans contrat. La solution de l'artificialisme politique est rendue caduque par l'économique qui revendique d'être conforme à des faits, à la nature, et donc de prévaloir, sur des normes construites²⁴. D'une certaine manière, le marché hérite peut-être du rôle prêté à la Providence, pré-ordonnant, à l'époque médiévale, les relations et les intérêts particuliers à l'intérieur d'un grand tout harmonieux identifié à l'ordre divin. En ce sens, on prendra bonne note, avec Pierre Rosanvallon, de cette nuance importante que le marché «ne réduit pas le social à l'économique, mais qu'il fait plutôt accéder la société toute entière à l'économique comme seul espace possible de réalisation de l'harmonie sociale»25. Substitut efficace à la politique dont il assume mieux qu'elle l'objectif d'assurer la paix sociale, l'économie (marchande) peut alors s'autonomiser et imposer en retour sa logique à toute la société.

Le marché comme éthique

Poussant plus loin encore, l'économique compris de façon marchande peut même, non seulement s'émanciper de la morale traditionnelle des relations sociales, mais carrément s'y substituer. En effet, celle-ci devient superflue et même non pertinente du moment que le marché a fait disparaître le problème auquel répondait cette éthique. Celle-ci ne dénonçait-elle pas l'envie, la convoitise et la

^{21.} Fredrich A. von Hayek, I'un des principaux penseurs du libéralisme économique au XX^e siècle, affirme ainsi que les bienfaits du progrès «can spread only gradually, and the ambitions of the many will always be determined by what is as yet accessible only to the few» (*The Constitution of Liberty*, Chicago, The Chicago University Press, 1960, p. 42).

^{22.} Pierre Rosanvallon, op. cit., p. 41.

^{23.} Ibid., p. 46.

^{24.} Louis Dumont, op. cit., p. 84.

^{25.} Pierre Rosanvallon, op. cit., p. 60.

poursuite de l'intérêt propre au lieu d'y voir les moteurs de la croissance? Puisque, selon l'expression de Bernard Mandeville, le marché transforme les «vices privés» en «bénéfices publics»²⁶, ou fait concourir les intérêts égoïstes de chacun au bien commun (mesuré en termes économiques), il peut lui-même se réclamer d'un «caractère normatif propre»²⁷. Un principe s'impose ici: celui de la dissociation et même de l'opposition des conséquences individuelles des actes à leurs conséquences sociales²⁸. Si la froide poursuite de mon seul intérêt propre sert l'intérêt général, de quoi se plaint-on?

L'éthique du marché, c'est-à-dire celle de la recherche effrénée de son profit propre dans le cadre d'un respect absolu de la propriété privée et des contrats, suffit, car le marché, en s'avérant efficace pour atteindre la prospérité (entendue au sens d'un P.N.B. avant la lettre), nouvelle norme ou finalité qu'il fixe lui-même, abolit la différence entre l'amour propre et l'amour du prochain, entre l'égoïsme et l'altruisme. C'est l'amour même du prochain, cette fois enfin dans sa forme rationnelle, qui commande de substituer les règles du marché à la compassion, car celles-ci assurent mieux à la fois l'intérêt général et celui des pauvres²⁹. Comme le suggère bien le sous-titre d'un ouvrage de Kenneth Lux sur l'«erreur» d'Adam Smith, nous avons ici le cas d'un philosophe moraliste qui, en inventant la science économique, mit fin à la moralité (au sens traditionnel)³⁰!.

Fortes de l'idée de l'automaticité de leur bienveillance, les règles du marché absorbent l'éthique de façon totalitaire, car elles disqualifient à l'avance toute norme extérieure à elles-mêmes, comme elles abolissent tout écart (constitutif de l'éthique) entre ce qui est, spontanément ou comme résultat construit, et ce qui pourrait être. Seule la loi économique du plus fort apparaît comme véritablement éthique, l'immoralité consistant justement à intervenir dans la mécanique «naturelle» du marché. On remarquera cependant avec

Bernard Mandeville, La Fable des Abeilles, ou les vices privés font le bien public, traduction de l'édition de 1714 par L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1974.

^{27.} Louis Dumont, op. cit., p. 83.

^{28.} Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, op. cit., p. 141.

^{29.} Frank J. Hinkelammert, «Economia y teologia: las leyes del mercado y la fe», dans Pasos II, 23 (mai-juin 1989), pp. 5-6. On trouve une expression très explicite et militante de cette éthique chez la romancière Ayn Rand dont la philosophie dite de l'«objectivisme» a eu une influence profonde sur le père du néo-libéralisme actuel, F.A. Hayek. Voir, par exemple, The Virtue of Selfishness (Signet Book), New York, Nal Penguin.

^{30.} Kenneth Lux, Adam Smith's Mistake. How a Moral Philosopher Invented Economics and Ended Morality, Boston et Londres, Shambhala, 1990, 232 p.

l'anthropologue Louis Dumont que toute éthique n'est pas évacuée. Il y a plutôt «passage immédiat» du fait (qui a sa moralité propre) à la norme, précaution prise par le libéralisme économique pour prévenir toute intervention politique au cas où le marché fonctionnerait mal³¹. Le critère de l'utilité siéra bien à cette nouvelle éthique.

Cette utopie bourgeoise du marché autorégulateur et de son éthique à l'avenant aura un succès instantané. La société occidentale venait de trouver le grand *mythe*, la grande loi métaphysique de l'histoire dont elle avait besoin pour se lancer dans la transformation du monde en l'imposant partout et par tous les moyens, les «sacrifices» inhérents à l'entreprise étant justifiés à l'avance³².

Après avoir connu des effets dévastateurs, dont nous avons perdu la mémoire, du XIX^e siècle jusqu'au milieu du présent siècle, cette utopie revient en force aujourd'hui avec le néo-libéralisme. L'éthique marchande a été si bien «naturalisée» que des penseurs comme Milton Friedman, prix Nobel d'économie, peuvent s'en prendre explicitement à la notion de «responsabilité sociale» de l'entreprise qu'ils opposent au seul devoir moral de celle-ci: réaliser des profits pour les actionnaires³³. D'ailleurs, pour Madame Thatcher, par exemple, il ne peut y avoir de responsabilité sociale ni de l'État ni de l'entreprise, puisque la société n'existe pas. Tout au plus y a-t-il des individus passant entre eux des contrats³⁴.

«Personnalisation» et «sur-naturalisation» des choses du marché

De ces composantes constitutives du libéralisme économique dès ses origines se dégagent quelques éléments au statut proprement «surnaturalisé».

Parmi les absolutisations du capitalisme, on peut d'abord signaler ce qui se présente à première vue comme un objectif légitime: la croissance économique. Mais à y regarder de plus près, on constate vite que celle-ci n'est jamais vraiment mise en relation avec une finalité humaine ni mesurée par elle. La croissance est devenue une réalité poursuivie pour elle-même, sans limite, «in-finie». L'économiste français Michel Beaud en a bien saisi la dimension désespéré-

^{31.} Louis Dumont, op. cit., pp. 100, 102.

^{32.} Franz J. Hinkelammert, «Economia y teologia...», p. 6.

Milton Friedman, Capitalisme et liberté, Paris, Laffont, 1971. Des propos semblables sont tenus par Pierre Lemieux, «L'éthique des affaires», dans La Presse, 5 avril 1989, p. B-3.

^{34.} L.L., «L'Évangile selon...Margaret Thatcher», dans L'actualité religieuse, juillet-août 1988, p. 13 (je souligne).

ment inhumaine quand il affirme: «Le capitalisme n'est ni une personne, ni une institution. Il ne veut, ni ne choisit. Il est une logique à l'œuvre à travers un mode de production: logique aveugle, obstinée, d'accumulation»³⁵.

Ce processus insensé présuppose et va de pair avec un glissement trop peu remarqué et aux conséquences incommensurables: les relations sociales devenues marchandes, les relations entre les choses du marché (argent, entreprises, marchandises...) ont, à l'inverse, pris peu à peu le statut de relations «personnelles» ou sociales. On s'en convaincra vite en jetant un rapide coup d'œil aux titres d'articles de la section économique des journaux. Ainsi, ces sociétés «anonymes» (S.A.) que sont les entreprises se voient prêter des attitudes bien humaines et personnelles: elles «construisent», «rivalisent» entre elles, font la guerre, «reluquent» les actifs d'un concurrent, «lorgnent» vers l'étranger, «conquièrent» des marchés, «rationalisent» leurs opérations etc. Subtilement, quand des entreprises sont ainsi «personnalisées», les personnes qui les dirigent se voient déchargées de toute responsabilité quant aux conséquences des activités économiques.

Autre glissement déjà évoqué et allant dans le même sens: celui qui fait primer le rapport aux choses sur le rapport aux personnes en substituant justement des choses aux personnes. Cette fois-ci, c'est la publicité qui nous fournit mille exemples: un billet de loto «bon à parier» est l'objet de tous les égards par une femme habillée en mariée; contrairement à toute attente, c'est une bière (d'une marque spécifique) plutôt que le jeune homme en train de la boire qui attire une demoiselle assise à une table voisine dans un bar; et de même pour un «hamburger» etc. Des marchandises sont affublées de qualitatif propres aux personnes, tel un véhicule Nissan, «génial et humain»!

En termes théologiques et bibliques, il est facile de reconnaître ici un processus en deux temps d'absolutisation des choses du marché. Celles-ci sont d'abord discrètement «personnalisées», usurpant ainsi un statut humain ou d'«image de Dieu». «Cadeaux inanimés, avez-vous donc une âme?» titrait une publicité du magasin Madelios à Paris à l'automne 1990. Puis, dans certains cas, elles vont droit au but en prenant un statut carrément divin. On parle alors de «présents que les enfants adoreront», de véhicules ou de téléphones pouvant

Michel Beaud, Histoire du capitalisme, 1500-1800, (Économie et société), Paris, Seuil, 1981, p. 161.

«être loués»; une publicité télévisée montre Dieu se reposant sur son trône et faisant la promotion du magazine «7 jours», etc.

Au-delà des mots et des images, il faut surtout voir cette divinisation de «choses» ou fabrication d'idoles qui cache ou légitime le «sacrifice» des «images de Dieu», qui dégringolent alors dans l'échelle de la création jusqu'à être «crucifiées» lorsque des «choses» se hissent au sommet de celle-ci. En témoigne, par exemple, ce publi-reportage dans un important journal, où les autorités d'Acapulco, au Mexique, annoncent triomphalement le «nettoyage» des plages et des rues de la ville, c'est-à-dire l'élimination de 7 000 vendeurs ambulants (et de leur gagne-pain) dans l'espoir de voir revenir les touristes et leur argent³⁶.

Le capitalisme n'échappe pas à cette constante: sous toute pratique sociale, s'effectue une prise de position vis-à-vis de l'homme et des dieux sont effectivement adorés. Comme l'exprimait candidement l'homme d'affaires québécois, Michel Gaucher, dans une allocution récente à propos d'un ressort essentiel de la stratégie néo-libérale actuelle: «Le concept de compétitivité n'a d'importance que si nous avons fait, collectivement, le choix des valeurs concrètes plutôt qu'idéologiques»³⁷.

La sacralisation ne touche pas seulement les acteurs et les objets du marché considérés de façon statique; elle concerne aussi la dynamique et la règle fondamentale du marché et de la concurrence, qui semblent revêtir une inexorabilité qui les fait échapper à toute remise en question.

L'anti-solidarité économique comme nouveau fatum

Le mouvement de la croissance économique ne paraît connaître d'autre voie que celle de la loi du marché ou de la concurrence généralisée qui est, à vrai dire, «hypostasiée». Nous retrouvons ici la règle de l'anti-solidarité proposée par Adam Smith comme le chemin le plus sûr pour atteindre l'intérêt général. Ce qui n'aurait pu être qu'une modalité de l'économie, à côté de la coopération, en devient la seule forme «naturelle». Compte tenu de la place et du rôle de l'économie aujourd'hui, c'est dire que la guerre économique est vue comme l'état de nature des sociétés et de leurs rapports, et cela à

 [«]Les vendeurs chassés des plages d'Acapulco», dans La Presse, 24 novembre 1990.

^{37.} Michel Gaucher, «Nationalisme et compétitivité», dans *Le Devoir*, 16 février 1990, p. 7 (je souligne).

l'échelle planétaire. L'échec de l'économie des pays d'Europe de l'Est ne fera que repousser à plus loin toute remise en question de ce dogme. Participant récemment au premier colloque québécois sur l'éthique des affaires, je n'y ai jamais entendu le moindre doute émis sur le bien-fondé de la compétition économique dont on ne cessait, par ailleurs, d'énumérer les effets en termes de contraintes, de faillites d'entreprises, de restructuration entraînant fermetures d'usine, perte d'emplois et... drames humains³⁸!

Partout le discours est uniforme; il n'est question que de «conquête des marchés extérieurs» aux dépens de «concurrents» contre lesquels il s'agit d'être mieux «armés». Le mouvement de mondialisation de l'économie, comme sa modalité concurrentielle arbitraire, qui sont le fruit des décisions des grandes entreprises, se présentent à la fois comme des expressions du progrès et comme une fatalité devant laquelle toute personne raisonnable doit s'incliner. «Car c'est bien d'un credo qu'il s'agit, de la foi en un nouveau dieu de la modernité qui, échappant totalement à la volonté des hommes, dicterait l'unique conduite possible des affaires du monde, rendant caducs et velléitaires les choix de société»³⁹.

Le monde est ainsi défini comme une foire d'empoigne, comme un champ de bataille dont on ne sort que comme gagnant ou perdant; l'anti-solidarité y est érigée en Nécessité (Anankè) et sacralisée. «Le deus ex machina de la mondialisation des marchés a décrété dans ses commandements que les peuples seraient dorénavant en concurrence les uns avec les autres plus qu'ils ne l'ont jamais été dans le passé. Et que les meilleurs gagnent!» 40 Cette sacralisation tout à fait fonctionnelle, comme nous le verrons plus loin, se trahit déjà elle-même, car, comme le remarque subtilement Riccardo Petrella, «malgré les discours de plus en plus fréquents sur la mondialisation de l'économie et de la société, la compréhension et la vision du monde sont de moins en moins universalistes» 41.

Voilà la nouvelle rigidité «religieuse» qui, avec le capitalisme, enferme le monde depuis deux siècles au nom de la liberté. Le règne

L'éthique des affaires: un problème ou un défi? Colloque organisé par la Faculté de théologie et la Faculté d'administration de l'Université de Sherbrooke, Bromont (Qc), novembre 1991.

^{39.} Robert Martin, «L'éducation, une marchandise?», dans Cité éducative, avril 1990, p. 6.

Claude Garon, «Excellence et concurrence: des mythes des temps présents», dans Cité éducative, avril 1990, p. 5.

^{41.} Riccardo Petrella, «L'homme et l'outil: les valeurs qui basculent», dans Le Monde diplomatique, septembre 1987, p. 20.

du marché transforme l'humanité en «serviteurs contraints», soumettant leur liberté à sa loi, alors que toutes les utopies ont toujours fait attendre la liberté de l'activité créatrice des humains⁴². Et cette «métaphysique» du XVIII° siècle se présente aujourd'hui comme la seule apte à affronter les défis du XXI° siècle! Pour comble, sa clé de voûte tient à deux mots magiques jamais vraiment expliqués, mais seulement mystifiants: la «main invisible», laquelle, comme le remarquait Louis Dumont, semble «divinement» excuser le libéralisme économique d'enfreindre toute autre loi morale que la sienne très particulière⁴³. Sans cette «main», tout s'écroule. Mais elle tient bon, car en économie, nous nageons en pleine croyance. Voyons donc maintenant quelle sotériologie se meut au sein de ces présupposés fondateurs ou de cet «évangile».

2. Le salut capitaliste

L'horizon qui vient d'être esquissé permet de mieux cerner le salut proposé par la logique capitaliste. Distinguons, en principe, le salut en tant qu'objectif ultime du processus économique et le salut comme moyen de son atteinte. En pratique, comme nous le verrons, les deux aspects se confondent ou s'inversent allègrement.

Le salut comme «ciel» ou objectif

D'hier à aujourd'hui, lorsqu'il s'agit d'exprimer, au plan général, une finalité à l'économie, le discours du libéralisme n'a qu'un leitmotiv: la croissance, l'enrichissement, la prospérité. Le F.M.I., la Banque Mondiale, le Groupe des Sept et les autres grands organismes de concertation du capitalisme ne connaissent pas d'autre langage, lequel, on le remarquera, réduit les buts de l'humanité à la seule dimension économique et laisse implicitement croire à une accessibilité générale et automatique au bien-être matériel, concrétisation de la «foi» classique en la poursuite générale et inéluctable, bien qu'involontaire, de l'intérêt commun. Chaque fois qu'ils s'expriment en termes collectifs, les gens d'affaires d'ici reprennent le même refrain: «ce qui importe ... (c'est) qu'on devienne tous plus riches» assure l'ancien président de la Banque nationale, Michel Bélanger⁴⁴.

^{42.} Franklin Midy, «Economie de marché, société de marché, religion du marché», dans ENTRAIDE MISSIONNAIRE, Projets de société ... Projets d'Église: conflits et légitimation, Congrès 1990, Montréal, 1990, p. 26.

^{43.} Louis Dumont, op. cit., p. 84.

^{44.} Cité dans Jean-Luc Renaud, «Monopoles syndicaux: nuisances à l'État et aux entreprises», dans Les Affaires, nº hors-série, 24 décembre 1988, pp. 5-9.

Et Bruno Riverain, président de la Bourse de Montréal de renchérir: «Si nous avons un développement économique fort, nous serons en mesure d'assumer plus efficacement nos choix sociaux, de nous occuper davantage des nécessiteux»⁴⁵.

Au plan opérationnel, cependant, et donc à celui de chaque entreprise et de chaque économie nationale prises individuellement, le son de cloche est différent. Dans un contexte de concurrence économique féroce et mondialisée, le salut s'épèle plutôt en termes de «survie». Il s'agit de «tuer» pour ne pas être «tué» ou «avalé». En somme, le «ciel» de la prospérité et du bien-être n'est réservé qu'aux gagnants, aux meilleurs. Le langage est celui de la guerre et de la violence.

La vraie bataille à livrer, dira le président de la Chambre de commerce du Montréal métropolitain, Jacques Ménard, est celle qui nous oppose à nos concurrents de l'extérieur, tant ailleurs au Canada que partout dans le monde.»⁴⁶

La voie du salut: la compétitivité

La survie en contexte de guerre économique n'a d'autre nom que la compétitivité. «Hors d'elle, pas de salut à court et à long terme, pas de croissance, pas de bien-être économique et social, pas d'autonomie, d'indépendance politique...», ironise Riccardo Petrella⁴⁷. Le sort économique des entreprises comme des collectivités se décide donc sur la capacité de produire et de vendre mieux et à plus bas coût que les concurrents afin de mettre ceux-ci en échec.

«Élevée au rang d'une idéologie» et même d'un «évangile», la compétitivité a vu ses «évangélistes» (une poignée d'économistes et d'experts internationaux) et ses «théologiens» (d'autres économistes et consultants en gestion multipliant articles, conférences et séminaires) «proliférer» dans les années 80, exerçant leur influence dans les universités, au sein des organismes internationaux, des gouvernements, des associations patronales et même de certains syndicats et rejoignant enfin une «opinion publique matraquée par ce discours» A titre d'exemple, l'économiste de Harvard, Michæl Porter, fait figure de «gourou» de l'économie à travers le monde. Toute sa

^{45.} Cité dans Michèle Sarrazin, «Il faut miser sur un développement économique fort», dans *Les Affaires*, n° hors-série, 24 décembre 1988, pp. 5-42.

^{46.} Jacques Ménard, «L'humanisation du développement économique» dans La Presse, 13 juin 1990 (je souligne).

^{47.} Riccardo Petrella, «L'évangile de la compétitivité», dans *Le Monde diplomatique*, septembre 1991, p. 32.

^{48.} Ibid.

théorie est axée sur les avantages concurrentiels⁴⁹. Il n'est pas anodin que le gouvernement fédéral canadien lui ait commandé une importante étude et que l'actuel ministre québécois de l'Industrie et du commerce, Gérald Tremblay, ait étudié sous sa direction. La pratique du «culte de la compétitivité» a même sa «bible», qualifiée d'outil «scientifique»: le World Competitiveness Index (WCI), produit en Suisse par le Forum économique international et classant les pays comme on détermine le rang mondial des athlètes dans certains sports⁵⁰.

Les maîtres-d'œuvre de la compétitivité économique sont évidemment les grandes entreprises, nouveaux seigneurs féodaux de notre temps. Ce sont elles qui en orchestrent les ingrédients essentiels, les présentant comme des «impératifs» incontournables. Mentionnons, en bonne place, l'innovation technologique, les stratégies de gestion et de mise en marché, des ressources humaines qualifiées tant au niveau des cadres⁵¹ que d'une main-d'œuvre qui se doit d'être bien formée, flexible et disponible à des coûts concurrentiels⁵², l'approvisionnement en matières premières à bas prix, l'accès aux capitaux, des conditions fiscales et politiques avantageuses, etc. Pour résumer, en reprenant les termes de Petrella qui compare la compétitivité à la grâce: «ceux qui l'ont seront sauvés. Ceux qui commettront le péché de ne pas être compétitifs sont condamnés à disparaître»⁵³.

Au total, comme l'emploi et le sort des gens de chaque pays dépend de la capacité des entreprises œuvrant sur leur territoire de sortir gagnantes de la guerre économique, on se résigne peu à peu à une mobilisation générale de toutes les composantes de la société pour soutenir la compétitivité des firmes géantes dans leur conquête des marchés mondiaux, comme si l'intérêt général se résumait au profit du petit nombre. L'État lui-même se réduit à «un vaste système d'ingénierie juridique, bureaucratique et financière mis au service de la performance commerciale de l'entreprise»⁵⁴. C'est le sens qu'il faut donner aux sollicitations dont font l'objet les gouvernements de

^{49.} Voir, par exemple, son best-seller: The Competitive Advantage of Nations, New York, The Free Press, 1990, 855 p.

^{50.} Riccardo Petrella, «L'Évangile ...», p. 32.

^{51.} On remarquera ici le statut réel des ressources humaines: celui de moyen, d'outil ou de facteur de production, et non de finalité de l'activité économique.

^{52. «}Nous nous sommes dotés d'une classe d'entrepreneurs ambitieux, motivés par la conquête des marchés extérieurs» clamera Jacques Ménard, déjà cité: «Une réalité encore méconnue», dans *Le Devoir*, 24 avril 1990.

^{53.} Riccardo Petrella, «L'Évangile ...», p. 32.

^{54.} Ibid.

la part des entreprises, à propos de la formation de la main-d'œuvre et d'autres politiques pour rendre concurrentiels nos coûts de production qui devront être «mesurés selon le seul critère de la productivité» et devenir «égaux à ceux de nos compétiteurs»⁵⁵. Ne faut-il pas y voir aussi le sens des nouvelles orientations qui se font jour dans les universités?

De façon transparente, l'homme d'affaires, Michel Gaucher, précise que «pour être gagnants, selon des critères objectifs dans l'ordre international nouveau», il nous fallait d'abord «un contrat de société axé sur la concurrence, l'excellence et la compétition». De façon audacieuse et habile, il propose même de définir le nationalisme québécois de façon neuve par la compétitivité, de faire de celle-ci la marque «distinctive» de notre société, une réduction qui vise manifestement à canaliser les énergies patriotiques en direction des objectifs des entreprises⁵⁶.

De façon bien caractéristique du nouveau courant, Michel Gaucher propose aussi un choix de valeurs «fondées sur un nouveau pacte social, où le bien-être collectif passe d'abord par l'encouragement de nos meilleures ressources humaines»⁵⁷. «Tous pour un» pourrions-nous résumer le projet néo-libéral qui met la majorité au service d'une élite. Et qu'on ne s'y trompe pas lorsqu'on entend parler de concertation, d'alliances stratégiques, de fusions, etc., ces solidarités restent de l'ordre des moyens stratégiques. «La logique de guerre s'empare même de la logique de partenariat: la coopération, un atout pour la compétitivité»⁵⁸. Elle pervertit la solidarité en antisolidarité.

Le culte de la compétitivité consacre à priori le principe de l'exclusion puisqu'il ne réserve son salut qu'aux gagnants. Aussi, ne sera-t-on pas surpris qu'il s'accompagne d'une éthique de l'apologie des meilleurs, des «excellents» qui «méritent» toute récompense. Prisonnière de la compétitivité, cette éthique se réduit en fait à l'égoïsme et à la capacité d'agressivité et de domination. La «cupidité est saine» disait le spéculateur Yvan Bœsky, impliqué dans un scandale d'initié à Wall Street et digne représentant de l'ère reaganienne⁵⁹.

^{55.} Michel Gaucher, loc. cit. p. 7.

^{56.} Ibid.

^{57.} Ibid.

^{58.} Riccardo Petrella, «L'Évangile ...», p. 32.

Cité dans François Berger, «De l'égoïsme social», dans La Presse, 29 janvier 1989.

Même ton aussi dans cette publicité de la Banque nationale qui nous apprend que la Master Card «est aux gens d'affaires ce que le couteau est à l'homme de la jungle»⁶⁰! Dans le même article, Paul Chamberland cite aussi cet autre slogan publicitaire des «Comptables en management accrédités»: «Mous, s'abstenir», où il est aussi question de «marché mondial» et de «nouveaux enjeux technologiques et économiques»⁶¹. De cette exaltation de la loi du plus fort, de l'avidité, du calcul et de la dureté, on glisse facilement au mépris des plus faibles et des perdants, qui y était déjà implicite. Et ces perdants «méritent» évidemment, eux aussi, leur sort!

Cette grotesque inversion de toutes les valeurs ne fait que refléter l'absurdité de l'inversion entre la finalité et les moyens de l'économie à laquelle «contraint» l'absolutisation de la compétition dans le capitalisme. En effet, la compétition, désormais sans frontières, empêche d'utiliser les gains de productivité issus du progrès technique et du savoir-faire à des fins sociales ou au bien-être des populations, par crainte de compromettre ainsi la compétitivité immédiate. Cette logique, servie par une «orthodoxie» imposée partout, finit par expulser les humains de la ronde folle où les surplus de productivité ne servent plus qu'à engendrer de nouveaux surplus de productivité⁶²! Le moyen de salut, la compétitivité, ne médiatise plus rien, car il est devenu sa propre fin, le salut lui-même. Il en résulte une instrumentalisation absolue de l'humanité. Comme le soulignait avec ironie l'économiste Gilles Paquette lors du premier Forum pour l'emploi, à Montréal, en novembre 1990, au lieu d'adapter l'économie à l'homme comme on le fait de la chaussure au pied, la logique néo-libérale de la compétitivité commande d'«ajuster» ou de couper le pied au lieu de changer la chaussure. C'est ce coût qu'il nous faut maintenant mesurer dans l'envers obligé du salut capitaliste: les «sacrifices».

3. Les «sacrifices»

En libéralisme, le salut économique comporte pour tous un prix inévitable, des «sacrifices» dont la forme et les conséquences varient considérablement cependant, selon qu'il s'agit des investisseurs ou de la majorité des citoyens.

Cité dans Paul Chamberland, «L'éloge de la violence. L'incitation vient de haut», dans Le Devoir, 20 décembre 1989.

^{61.} Ibid.

^{62.} René Passet, «Mérites, mythes et limites de la rigueur», dans *Le Monde diploma- tique*, novembre 1991, p. 12.

Pour les investisseurs: le «sacrifice» de l'épargne

L'esprit d'austérité a été traditionnellement attribué au processus d'accumulation capitaliste. Déjà Adam Smith indiquait le prix initial de l'enrichissement rêvé: «la voie la plus simple et la plus sûre d'augmenter sa fortune, c'est d'épargner et d'accumuler une partie de ce qu'on gagne»⁶³. Le sacrifice, sous forme d'épargne, d'efforts et de risque, donne sûrement bonne conscience aux investisseurs et les prédispose à exiger des sacrifices de la part de ceux qu'ils mettront à contribution contre salaire. Mais une fois les premiers profits atteints et réinvestis, peut-on encore parler de «sacrifices»? Par ailleurs, ceux-ci ne sont-ils pas largement compensés par les subventions et exemptions de tous ordres dont bénéficient maintenant les entreprises de la part des gouvernements, et donc du bien public? Enfin, grâce à l'incorporation juridique des entreprises, la fortune personnelle des propriétaires ne reste-t-elle pas à l'abri des aléas de celles-ci et même de leur faillite? Au demeurant, les investisseurs ne «sacrifient» que des choses, alors que les salariés misent leur personne même dans le processus économique tant par leur travail que par leurs conditions de vie.

Les «sacrifiés» de la compétition capitaliste

Le sacrifice des perdants de la compétition capitaliste n'est jamais apparu comme accidentel. Si Adam Smith avertit que la concurrence peut ruiner de petits entrepreneurs, mais que c'est de «l'affaire des parties intéressées d'y prendre garde»⁶⁴, il est surtout frappant de le voir anticiper l'hécatombe social résultant de la réussite d'une minorité: «Pour un homme très riche, il faut qu'il y ait au moins cinq cents pauvres; et l'abondance où nagent quelques-uns suppose l'indigence d'un grand nombre»⁶⁵. F.A. Hayek lui fait écho, en se siècle-ci, en admettant que le progrès, à côté des possibilités nouvelles qu'il permet, dépossède toujours aussi un grand nombre de ce qui leur est cher, et certains à un degré absolument tragique⁶⁶.

Les premières décennies du capitalisme industriel anglais furent si socialement désastreuses que ses tenants eux-mêmes, pour préserver le système, acceptèrent la loi de Speenhamland (1795-1834), ancêtre des programmes sociaux modernes, qui intervenait

^{63.} Adam Smith, op. cit., p. 173.

^{64.} Ibid., p. 197.

^{65.} Ibid., p. 363.

^{66.} Friedrich, A. von Hayek, op. cit., p. 50.

dans l'autorégulation du mécanisme économique tout en empêchant la formation d'un véritable marché du travail⁶⁷. Au XX^e siècle, après la crise des années 30, le capitalisme fordiste et keynésien évite la trajectoire fasciste et découvre les avantages d'un marché intérieur fort pour la croissance des entreprises. Dans le contexte d'économies surtout nationales, où le développement de l'offre dépend d'abord de la demande locale, salaires décents et programmes sociaux profitent directement aux investisseurs. Même chômeurs, les citoyens demeurent économiquement utiles: comme consommateurs cette fois. Il en va tout autrement dans la dynamique actuelle; le néo-libéralisme obéit à une autre stratégie.

Les grandes entreprises ayant fait le choix d'élargir leur «pâturage» au monde entier dans une concurrence sans limite, choix sanctionné par les gouvernements qui abolissent les frontières économiques, c'est désormais la conquête des marchés extérieurs qui est décisive, la demande locale s'en trouvant d'autant marginalisée. Il en résulte une exigence de compétitivité à l'échelle planétaire qui commande des coûts de production et de mise en marché plus bas que ceux des concurrents, et donc les plus grandes austérités pour les populations dont l'emploi dépend de la performance de leurs employeurs. Celles-ci assistent impuissantes à une lutte de titans pour le contrôle du marché, les vainqueurs se décidant souvent sur les capacités financières d'essuyer des pertes jusqu'à l'élimination des concurrents incapables de soutenir la cadence.

Inutile d'épiloguer longtemps sur cette dynamique structurelle dont les effets néfastes s'étalent quotidiennement à la une des journaux et sous nos yeux dans tous les milieux. Présentée comme la fine pointe du progrès, la mondialisation compétitive de l'économie impose sa tyrannie de diverses façons au monde du travail: substitution de la technologie aux emplois, dégradations des conditions de travail, précarisation de l'emploi, réduction des salaires, mises à pied suite aux restructurations d'entreprises et aux fermetures etc. Le travail salarié retourne à sa norme séculaire. Les personnes soumises à un stress intense y deviennent au mieux de simples «ressources» et, plus couramment, des «bras inutiles». «Ce qui importe ce n'est pas que tel emploi soit protégé, mais plutôt qu'on devienne tous plus riches, en produisant plus et mieux», dira Michel Bélanger qu'il faut citer ici à nouveau⁶⁸.

Karl Polanyi, La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps, (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1983, pp. 113-114.

^{68.} Voir plus haut, note 44.

La compétition oblige même les syndicats à des concertations «contre nature» avec les employeurs dans le but de sauver le plus d'emplois possible ici, la nouvelle donné nous plaçant structurellement en concurrence avec les salariés d'ailleurs.

Le même contexte amène à son tour l'État, désormais satellisé par l'économie, à mettre tout son poids derrière les entreprises pour soutenir leur compétitivité. Cet objectif modèle la législation et les priorités gouvernementales aux dépens des populations. Commentant l'ouvrage déjà cité de Michel Porter, une dépêche résume ainsi la prescription de l'économiste aux pouvoirs publics: «les gouvernements doivent fournir aux entreprises nationales des conditions propices à leur croissance sans les protéger des innovations technologiques et de la concurrence des marchés qui s'orientent vers la mondialisation»⁶⁹.

En termes plus directs, l'État doit aider les entreprises compétitives et laisser tomber les «canards boiteux» avec leurs employés et l'ensemble de la population. Cet appui aux «meilleurs» prend la forme de subventions, d'investissements publics dans la recherche, de formation sélective d'une main-d'œuvre qualifiée, de services divers, d'exemptions fiscales etc. Pour dégager les ressources nécessaires, les coupures dans les budgets sociaux deviennent inévitables. Qu'importe! Avec l'importance décroissante du marché local, les «bras inutiles» ne sont-ils pas maintenant des «bouches inutiles»? Les programmes qui survivent, tel celui de l'assistance sociale, sont profondément remodelés pour en faire des programmes de «cheap labour» via l'incitation accrue au travail qui les structure malgré l'absence d'emplois en nombre suffisant. Ne sont préservés que les services liés directement à la productivité.

Le poids fiscal se déplace aussi en direction des bas et moyens salariés⁷⁰. Ne faut-il pas que la population «se serre la ceinture pour réduire le déficit» répète-t-on à satiété? Emboîtant le pas à la révolution conservatrice reaganienne, le gouvernement Mulroney, au Canada, a continué à creuser l'écart entre les riches et les pauvres⁷¹.

Presse canadienne, «Une étude d'un 'gourou' américain influencerait le débat sur l'économie», dans La Presse, 17 mars 1991.

^{70.} Dans une table ronde tenue récemment à Montréal, le Secrétaire général de la CSN, Pierre Paquette, dénonçait que «tout le monde ne se sacrifie pas de la même manière» («Comment nous en sommes arrivés là?», dans Le Devoir, 3 janvier 1991). On notera la terminologie utilisée.

^{71.} De 1984 à 1989, l'impôt des sociétés est passé de 3,4 % à 2,6 % du PIB (Presse canadienne, «Une famille canadienne paie à Ottawa 1530 \$ de plus qu'en 1984», dans La Presse, 4 juin 1991). Durant la même période, l'impôt fédéral sur les revenus de moins de 24 000 \$ s'est accrût de 60,2 %, et de 17,4 % pour les moins de 49 000 \$, tandis qu'il baissait de 6,4 % pour les revenus dépassant 122 000 \$!

On devinera sans mal vers quoi tend l'effet combiné de la dynamique économique et politique sous l'impératif d'une compétitivité qui nivelle par le bas en ne promettant le salut qu'aux plus productifs: une tiersmondisation accélérée des populations, celles du Nord comprises. En panne de perspective, le modèle néo-libéral oppose maintenant de façon principielle la croissance et le bien-être collectif⁷². Tout se passe comme s'il fallait, pour que l'économie aille bien, que les gens aillent mal! Le salut, prétend-on, serait proportionnel à l'ampleur des «sacrifices» (humains) consentis.

Il en résulte un énorme processus d'exclusion sociale qui touche une multitude de personnes, mais aussi des entreprises moins compétitives, des groupes sociaux, des régions, des pays et même des continents entiers. De plus en plus d'humains sont expulsés du cercle enchanté de la production-consommation. Ils sont jetés comme de vieux vêtements ou boîtes de conserve, encore que ces rebuts, au moins, soient recyclables! Après s'être fait demander de «faire des sacrifices», ils sont proprement «sacrifiés». Ce rejet signifie la «mort» sociale au Nord et souvent la misère, alors qu'il prend les proportions d'un holocauste dans le Tiers-Monde.

Riccardo Petrella souligne avec raison que «la compétitivité socialise ainsi le fait que la vérité est du côté du plus fort sur les plans technologique, industriel et commercial [...] elle légitime le maintien d'inégalités structurelles»⁷³. La dépendance des citoyens ordinaires vis-à-vis du jeu des forces mondiales du marché, même pour leurs besoins essentiels, est consacrée comme étant dans l'ordre des choses. Dynamique et idéologie de la compétitivité se renforcent mutuellement pour «naturaliser» l'éjection de tant d'humains du processus de développement. Le précurseur contemporain du néolibéralisme, F.A. Hayek, allait jusqu'à dire en 1960 que «même les plus pauvres aujourd'hui devaient leur bien-être matériel relatif aux résultats de l'inégalité du passé»⁷⁴. L'impersonnalisation du jeu de la compétition soustrait bien ses effets à toute responsabilité humaine identifiable.

^{72.} Pour prendre un seul exemple d'une expérience devenue courante, la compagnie ATT, premier groupe mondial de télécommunications annonçait il y a quelque temps la suppression de 8 500 emplois pour 1990 en raison de «la mise en place d'une technologie plus avancée» et de la «vive concurrence». Cette annonce entraîna aussitôt une hausse du titre («ATT supprime 8 500 emplois», dans Le Devoir, 12 décembre 1989).

^{73.} Riccardo Petrella, «L'Évangile...» p. 32.

^{74.} Friedrich A. von Hayek, op. cit., p. 44.

Il y a alors de forts risques que la population endosse peu à peu l'idéologie dominante en se tournant contre les victimes du marché, comme le diagnostiquait un correspondant du journal La Presse aux États-Unis. Devant la montée de la pauvreté, source d'angoisse, on refuse de voir le problème: «Au Congrès ou dans le secteur privé, le problème de la pauvreté n'est tout simplement pas à l'agenda», assure le représentant démocrate John Lewis⁷⁵. De l'ignorance, on passe à l'indifférence puis à la déshumanisation des pauvres puisqu'on ne peut s'identifier à leur misère. Le dérapage donne lieu à une catégorisation entre ceux qui méritent de l'aide et ceux qui n'en méritent pas, et à une hostilité ouverte vis-à-vis de ce dernier groupe. Le sens de la responsabilité collective s'émousse et «on accepte de vivre dans une société qui hiérarchise les gens», écrit le journaliste Juan Williams⁷⁶.

La sotériologie capitaliste atteint ici son terme logique. La sacralisation de la loi du marché comme seule règle sociale et voie de salut conduit directement à la sacralisation des inégalités et donc à celle du sacrifice des perdants, à leur condamnation. Les victimes sont coupables.

Une telle sotériologie, à coup sûr issue de l'Occident, a-t-elle quelque chose à voir avec le judéo-christianisme. Quelle réflexion théologique inspire-t-elle?

II. Le libéralisme économique comme version sécularisée d'une interprétation sacrificielle du salut judéo-chrétien

Pour mener cette réflexion, il m'a semblé pertinent de faire entendre une voix venue de l'autre côté de l'histoire, du Tiers-Monde des victimes. C'est chez Franz J. Hinkelammert, économiste et théologien chilien d'origine allemande, et vivant maintenant à Costa Rica, que j'ai trouvé les propos les plus éclairants sur les possibles connivences du libéralisme économique et de sa structure «religieuse» avec la tradition judéo-chrétienne qui a imprégné toute la civilisation occidentale.

Témoin quotidien des «sacrifices humains» exigés par la dynamique implacable de l'économie capitaliste, Hinkelammert s'est interrogé sur les fondements de la «surnaturalisation» de ses lois, telle l'obligation de rembourser une dette même impayable. Devant les

Cité dans Stéphane Bureau, «Le confort et l'indifférence», dans La Presse, 25 mars 1991, p. A-2.

^{76.} Cité dans Ibid.

goulags du monde «libre» que sont devenues plusieurs régions du Tiers-Monde et devant les formes extrêmement destructrices de la nature et de la société qu'a prise l'occidentalisation du monde, Hinkelammert a cherché à retracer le mythe fondateur qui pouvait justifier une soumission si efficace des sujets humains aux structures et cela, presqu'avec leur consentement et au nom même du service à l'humanité. Il a cru le cerner dans la Grande utopie de la liberté qui a refondu les mythes des sociétés antérieures, lesquels, comme tous les mythes fondateurs, dit-il, cachent la récupération d'un assassinat et modèlent l'espace où se forment les relations de domination⁷⁷.

Hinkelammert a été amené à discerner la source de cette dérive, ou «Œdipe occidental», dans l'histoire d'Abraham et du sacrifice de son fils Isaac, qui donnera lieu à deux interprétations opposées dans la tradition judéo-chrétienne. L'une, l'interprétation «sacrificielle», sera ensuite relayée par certains mythes grecs et surtout par la théologie de saint Anselme de Cantorbery au XIe siècle, pour finalement prendre une forme sécularisée, à l'époque moderne, dans le capitalisme ou libéralisme économique. Le théologien lui oppose une interprétation théologique qui dévoile le capitalisme comme une idolâtrie meurtrière. Je suis heureux de présenter ici, bien qu'à grands traits, quelques aspects de cette pensée complexe et exceptionnelle encore trop peu connue du monde francophone. Sauf mention explicite, je me référerai librement à un opuscule récent et déjà cité de cet auteur: La fe de Abraham y el Edipo occidental.

1. Le Dieu de la loi et du sacrifice des fils ou le Dieu de la liberté et de la vie: cheminement de deux interprétations à travers la tradition judéo-chrétienne

Le sacrifice d'Isaac

Nous sommes devenus familiers avec l'interprétation qui loge la foi d'Abraham dans la disposition à tuer son fils pour obéir à Dieu. Mais si nous supprimons du texte de Gn 22, 1-19 deux courts membres de phrase quasi identiques, tous deux attribués à l'Ange de Dieu et probablement ajoutés ultérieurement par la tradition sacerdotale (aux versets 12 et 16), l'interprétation de l'épisode s'inverse. L'obéissance d'Abraham à l'égard de Dieu s'exprime plutôt dans le fait de ne pas tuer Isaac, et inaugure la foi comme liberté permettant de rompre avec l'ordre social, de désobéir à la coutume de l'époque obligeant à sacrifier le premier-né, de rompre avec le schéma qui lie

^{77.} Franz J. Hinkelammert, La fe de Abraham y el Edipo occidental (Teologia Latinoamericana), San Jose (Costa Rica), DEI, 1989, p. 15.

les obligations envers Dieu à l'offrande de sacrifices⁷⁸, interprétation confirmée dans la fuite d'Abraham vers Bersabée pour échapper aux représailles encourues. Celui-ci se voit ensuite promettre par Dieu une postérité comparable aux étoiles du ciel, indice que ce Dieu est d'abord soucieux de la vie associée à la liberté et non pas un Moloch dont la loi tuerait.

Plusieurs textes confirment cette version. L'Ecclésiaste, par exemple, compare le sacrifice fait avec les biens des pauvres à cet acte abominable que serait celui «d'immoler le fils en présence du père» (Eccl. 34, 20). En Jérémie, Yahweh dénonce la construction du haut lieu de Tophèt «pour brûler leurs fils et leurs filles, ce que je n'avais point prescrit, à quoi je n'avais jamais songé» (Jér. 7, 31). Jésus y fait écho dans le Nouveau Testament en citant le prophète Osée: «C'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice» (Mt 12, 7).

Tout au long de la Bible, on retrouvera un conflit entre les deux interprétations, une dialectique entre la loi et la liberté qui seule peut donner son sens à la première en la relativisant. En Ex. 32, 26-29, on rapporte que Moïse institue le lévirat et bénit les lévites (prêtres du Temple et donc des sacrifices) parce qu'ils n'ont pas hésité à tuer leurs propres fils, frères et parents qui avaient adoré le Veau d'or. On trouve cependant une version opposée chez le prophète Ezéchiel qui affirme plutôt que Dieu n'a pas porté la main sur ceux qui s'étaient détournés de lui au désert (Ez. 20, 22). De même, Yahweh s'écrie en Jérémie: «Car je n'ai rien dit ni prescrit à vos pères, quand je les fis sortir du pays d'Égypte, concernant l'holocauste et le sacrifice. Mais voici la prescription que je leur ai faite: Écoutez ma voix, alors je serai votre Dieu et vous serez mon peuple...» (Jér. 7, 22-23).

Comment le pouvoir concilie-t-il la loi qui légitime son exercice et sa radicale contestation par l'ancêtre des croyants? Hinkelammert répond ainsi: la loi du Sinaï doit se fonder sur la foi d'Abraham pour se légitimer en Israël, mais elle ne peut se légitimer comme loi qu'en inversant le sens du geste d'Abraham et donc en niant la liberté qui est à son origine. La contradiction est résolue par un compromis: la disposition (et non le meurtre effectif) à tuer son fils suffit; ce dernier pourra à l'avenir être remplacé par un animal offert au Temple.

Id., «Enfoque teologico de la deuda externa», dans Pasos II, 17 (mai-juin 1988), p. 11.

Jésus tué au nom de la loi

Dans le Nouveau Testament, Jésus porte à son point culminant l'opposition au schéma de la tradition judaïque qui définit la dette envers Dieu en termes d'observance de la loi, observance toujours défaillante et culpabilisante et exigeant donc une compensation par des sacrifices⁷⁹. Dans le Notre Père, qui se réfère aux dettes impayables, situation courante au temps de Jésus, ce schéma est transformé. Le rapport à Dieu est aussi présenté en termes de dette, mais Dieu ne réclame pas son remboursement. C'est une anti-dette. La dette envers Dieu tient au fait d'avoir soi-même des débiteurs non pardonnés. Dieu nous libère si nous redonnons la liberté aux autres. Il ne peut donc y avoir de sacrifices⁸⁰. Voilà l'origine et le dépassement de toutes les utopies modernes. Elle relativise tout ordre institutionnel, toujours basé sur le recouvrement de la dette, alors que c'est son pardon ou sa remise qui est ici déclaré juste⁸¹.

Cette position sera au cœur de la controverse de Jésus avec le pouvoir juif qui en a bien discerné la menace. Jésus s'oppose à l'absolutisation de la loi aux dépens du projet originaire de Dieu à qui il préfère obéir (Jn 8, 31-59). La vive discussion avec les chefs des Juifs ne porte pas par hasard sur la filiation d'Abraham. Se mettant lui-même à la place d'Isaac, Jésus confirme l'interprétation de la foi d'Abraham en termes de liberté vis-à-vis de la loi en avançant que ses interlocuteurs ne sont pas de vrais fils d'Abraham puisqu'ils veulent le tuer: «cela, Abraham ne l'a pas fait» (Jn 8, 40). Cette fois-ci, Jésus réussit à échapper à leurs pierres, mais la prochaine fois, il n'y aura pas de Bersabée pour lui: on l'exécutera au nom du Dieu-loi: «Nous avons une loi et d'après cette loi, il doit mourir...» (Jn 19, 7).

Cette radicalisation de la foi d'Abraham relativisant la loi au profit de la liberté et de la vie accule le pouvoir juif à sa vérité: pour maintenir ses privilèges, il est prêt à utiliser ruses et mensonges, sous couvert de la loi, pour exécuter Jésus. Et la raison sacrificielle, toute prête, resurgit: «Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple» (Jn 18, 14). Mais cette mort révèle, du même coup, la malignité mortifère de l'obéissance absolue à la loi.

Saint Paul: la Loi et le péché structurel

D'abord persécuteur des chrétiens, saint Paul sera marqué par le scandale qu'on ait tué l'Auteur de la vie au nom de la loi. Il découvre

^{79.} Ibid.

^{80.} Id., «Economia y Teologia ...», dans Pasos, II, 23, (mai-juin 1989), p. 3.

^{81.} Franz J. Hinkelammert, «Enfoque...», pp. 11-12.

que, divinisée et coupée de la liberté de la foi, la loi inverse son propre sens et tue (Rm 7, 9-11). Aussi, sera-t-il d'abord attentif aux pouvoirs objectifs du mal qui gouverne le monde, au péché structurel qui tient non pas à la transgression de la loi, mais à son observance. La loi est faite pour la vie, mais quand elle tue, c'est le signe qu'elle est devenue médiation du péché qui rend esclave. Il y a là, implicitement, l'apparition d'une nouvelle liberté qui, à partir des victimes, réside dans l'affirmation de la vie pour tous. Saint Paul dénoncera donc l'abdication de la liberté donnée par le Christ qui «a dépouillé les Principautés et les Puissances [...] en les traînant dans son cortège triomphal» (Col. 2, 15). Enfin, suivi en cela par tous les Pères, sauf Tertullien, saint Paul barra catégoriquement la route à l'image d'un Dieu créditeur d'une dette impayable qui devrait quand même lui être remboursée. La seule dette qu'a l'homme envers Dieu, c'est de lui devoir sa liberté vis-à-vis les forces opprimantes, car, par sa mort, le Christ a payé notre rançon au démon⁸²; «il a effacé, au détriment des ordonnances légales, la cédule de notre dette, qui nous était contraire» (Col. 2, 14, je souligne). Mais saint Anselme inversera tragiquement, au XI^e siècle, cette interprétation paulinienne de la loi.

Anselme: le Dieu percepteur de la dette jusqu'à la mort de son Fils.

Saint Anselme, que cite abondamment Hinkelammert, inverse toute la théologie antérieure à propos de la dette, un problème aigu à son époque, ainsi que de la relation à Dieu perçue comme une dette (péché). Il scelle ainsi une tendance commencée avec Constantin, c'est-à-dire qu'il ouvre au christianisme le chemin du pouvoir dominateur. En faisant disparaître la relation aux autres (le pardon de leurs dettes à notre égard comme condition du pardon de Dieu) du rapport de l'homme à Dieu, sa théologie dissout le sujet chrétien en individu bourgeois avant la lettre et donne naissance à une société du même type, sans référence communautaire⁸³.

D'illégitime, parce que réclamée par le démon comme une rançon, la dette impayable est maintenant due à Dieu lui-même (l'ancien nom du Christ, «Lucifer» désigne maintenant le démon) qui, cette fois, est celui qui exerce le pouvoir au lieu d'en libérer⁸⁴. À l'encontre de l'enseignement de la scolastique selon lequel n'est dû que ce qui est payable, Anselme conçoit la justice de Dieu en contradiction avec le pardon de la dette⁸⁵. Ce Dieu réclame le rembourse-

^{82.} Ibid., pp. 15-16.

^{83.} Ibid., p. 16.

^{84.} *Ibid.*, pp. 15-16.

^{85.} Id., «Economia y teologia...», p. 3.

ment des dettes même impayables; il n'est miséricordieux que dans le cadre de la loi et de l'ordre qu'il se doit d'ailleurs d'imposer, prisonnier qu'il est de sa propre justice⁸⁶.

L'insolvabilité vis-à-vis du Dieu d'Anselme est coupable; c'est pourquoi l'homme doit payer de son sang la dette et jusque dans l'éternité. Mais dans son amour, Dieu donne accès au seul moyen de paiement imaginable: le sang de son propre Fils, l'Homme-Dieu. Alors, la justice est sauve⁸⁷. Anselme établit donc la loi du respect des contrats et du remboursement des dettes au cœur même de la foi. au sein même de la Trinité. La légalité fait partie de l'essence de Dieu qui s'y trouve soumis au point même de justifier le sacrifice de son propre Fils, et après lui, celui de tous les endettés. L'illégalité, au contraire, est démoniaque et le pardon des dettes devient un péché, dans une inversion de la perspective paulinienne. Hinkelammert voit en Anselme le père de l'idéologie bourgeoise et même de l'athéisme. En effet, contrairement au Dieu de la Bible, le Dieu d'Anselme n'est plus transcendant puisqu'il n'est qu'un usurier, que la divination des pouvoirs de ce monde, une projection au ciel de la loi du marché. Il devient superflu88.

Hinkelammert discerne chez le Christ rédempteur d'Anselme une sorte d'Œdipe chrétien. Contrairement à l'Œdipe grec qui va tuer son père (autorité légitime), le Fils de Dieu accepte d'être «livré» aux mains des pécheurs par le Père courroucé afin que leur dette à l'égard de ce dernier soit réglée. Il est l'Œdipe parfait. Il comprend que l'accomplissement de la loi est toujours juste, que celle-ci donne le droit de tuer, et qu'accepter de mourir c'est accepter la justice. Les volontés coïncident malgré les rôles opposés.

Le Christ obéissant accepte de se vider de son humanité pour récupérer la vie à travers le Père. Une inversion dangereuse est amorcée ici entre la mort et la vie comme si le meurtre pouvait se justifier par la vie, ou pire, au nom de la satisfaction d'une loi. Une telle conception rend possible le retour du sacrifice comme chez les Grecs où Agamemnon, refusant de faire comme Abraham, s'oblige à sacrifier sa fille Iphigénie pour apaiser la colère de la déesse Minerve et pouvoir conquérir la ville de Troie. Celle-ci consent finalement à

^{86.} Id., «Enfoque...», p. 14.

^{87.} Id., «Economia y teologia...», p. 4.

^{88.} Id., «Enfoque...», pp. 16-17.

son propre sacrifice⁸⁹, de la même façon que Socrate se donnant la mort pour la cité malgré une injuste condamnation. Cette théologie sacrificielle du «rachat» marquera le millénaire suivant.

Hinkelammert lui oppose la foi d'Abraham qui prend la liberté de soumettre la loi aux nécessités de la vie humaine. Jésus a vécu cette foi jusqu'à la mort en s'identifiant à tous les Isaacs de l'histoire⁹⁰. Dans cette perspective, le poids jusqu'à la mort qui pèse sur Jésus ne vient pas de la tyrannie du Père, mais bien du tragique de l'injustice humaine sur le terrain de laquelle il accepte de se placer comme expression du projet de solidarité qu'il partage avec le Père vis-à-vis de l'humanité. La liberté grecque, au contraire, accepte librement les lois même si elles tuent. La théologie d'Anselme reflète comment, suite à la réception du christianisme par les empires, la tradition gréco-romaine qui ne pouvait voir au-delà de la loi du pouvoir comme ultime limite humaine, a fini par étouffer la liberté abrahamique. Elle a transformé Jésus en un Œdipe d'un nouveau cru, et Dieu le Père, en un Agamemnon de portée universelle⁹¹.

Quelles sont les conséquences pour l'homme? La réponse d'Anselme au XI^e siècle ressemble à celle du FMI: le pauvre doit payer avec son sang puisque son insolvabilité est coupable, alors que la capacité de payer est une grâce de Dieu destinée à l'élu. D'ailleurs, l'homme juste n'est plus celui qui pardonne les dettes des autres, mais celui qui leur en réclame le remboursement et qui paie ses propres comptes. Le pauvre lui, ne peut recourir à Dieu puisque ce dernier est plutôt du côté des créanciers. Il n'y a pas de porte de sortie. Il doit plutôt suivre le Christ qui ouvre un crédit à ceux qui l'imitent et qui, comme lui, paient de leur sang leur dû. Le sens de sa vie ne fut-il pas de mourir pour payer une dette? Le sang du débiteur, comme celui de Jésus, est rédempteur. Le sang de Jésus le sauvera dans l'autre monde, mais d'ici là, il est légitime qu'il se sacrifie et qu'il paie⁹². Le Dieu d'Anselme ne peut pardonner si ce n'est, une fois seulement la dette remboursée, que l'offense qui lui a été faite

^{89.} Franz J. Hinkelammert, Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la Bestia, (Teologia Latinoamericana), San Jose (Costa Rica), DEI, 1991, pp. 12-19. Dans l'«Agamemnon» d'Eschyle Iphigénie résiste avec furie à ce qui est présenté comme un assassinat au nom de la déesse. Chez Euripide («Iphigénie en Aulide»), elle se «civilise» pour endosser pleinement le projet de conquête qui exige son propre sacrifice. Au terme, «l'Iphigénie de Gœthe s'est transformée en rédemptrice du monde, une véritable Christ-Iphigénie» (Ibid., pp. 13-14).

^{90.} Id., «Economia y teologia...», p. 9.

^{91.} Ibid.

^{92.} Id., «Enfoque...», 17.

par le ressentiment et la révolte de l'homme, et à condition encore que celui-ci s'en soit repenti. Ce Dieu horrible effraiera tout le Moyen Âge. Personne ne peut lui échapper. L'homme s'y soumet avec le sentiment d'être intrinsèquement mauvais, sans dignité, et en cherchant à remplir les normes qu'il impose au-delà de toute possibilité⁹³. Il en résultera, surtout à partir du XV^e siècle avec Thomas Kempis, une tradition d'imitatio Christi réduite à une mystique de la douleur, à l'identification au sang de Jésus⁹⁴.

2. L'Œdipe occidental: sacralisation agressive de la loi du marché et «sacrifice» des pauvres

L'héritage anselmien

Anselme a placé au cœur de la Trinité quelque chose qui anticipe le noyau de la société bourgeoise et qu'Adam Smith, après l'étape transitoire du Moyen Âge, fera redescendre sur terre: le contrat comme base de toutes les relations et obligations humaines⁹⁵. Pacta sunt servanda, répète-on depuis le XVI^e siècle⁹⁶. Cette loi est ainsi introduite jusque dans les contenus intimes de la foi, se soumettant Dieu lui-même qui y est identifié. Inchoativement, se prépare ici l'auto-proclamation de cette loi comme absolue, que consacrera plus tard l'ordre marchand. En corollaire, Dieu devient de trop et se retrouve en sursis.

À l'autre pôle, l'argumentation anselmienne sur l'exigence impitoyable du remboursement des dettes même impayables réintroduit «la conception de l'antiquité romaine qui voyait le vice chez les pauvres en révolte», alors qu'en 1 Tm, l'orgueil est plutôt le propre du riche se fiant à ses richesses⁹⁷. En associant l'insolvabilité à la corruption, à la paresse ou à l'imprudence des débiteurs, Anselme la rend coupable et légitime du même coup et les dettes et les sacrifices inhérents à leur acquittement.

L'Œdipe occidental

On aura sans peine reconnu dans la sotériologie capitaliste décrite en première partie de cette communication, le retour sur terre du Dieu

^{93.} Id., «Economia y teologia...», p. 4.

^{94.} Id., «Enfoque...», p. 17.

^{95.} Id., «Economia y teologia...», pp. 4-5.

Marcel David, La solidarité comme contrat et comme éthique, (Mondes en devenir - Points chauds 3), Genève, Berger-Levrault I.I.E.S., 1982, p. 112.

^{97.} Adolfo Abascal-Jæn, «Théologie de la vie et réalité économique», dans *Liaisons internationales* 65 (décembre 1990), pp. 10-11.

d'Anselme et de sa loi d'airain sous la forme de la loi du marché. Les usuriers avaient besoin d'un Dieu usurier justifiant que les pauvres fussent sacrifiés à leurs desseins. La bourgeoisie suivra la voie tracée par le Créancier suprême et impitoyable d'Anselme qui avait d'abord fermé le ciel aux pauvres: elle leur fermera aussi la terre!

Mais comment cela s'avérait-il possible dans un monde en voie de sécularisation rapide? L'effondrement de la féodalité chrétienne et l'avènement de la modernité auront vidé la niche du divin. De nouveaux absolus viendront s'y engouffrer. L'idéologie libérale récupère et sécularise l'Œdipe chrétien. Elle courbe les hommes sous les lois tyranniques (père) de la propriété privée, des obligations contractuelles, de la compétition, etc., fût-ce au prix des pires sacrifices. Mais à obéir quand même à la loi et à s'y identifier même avec reconnaissance, le «fils» retrouve la vie et ses satisfactions par la force magique du marché qui met toutes les ressources de la terre (mère) à sa complète disposition, dans l'harmonie de tous les intérêts qui se réalisent dans le père. Pour Hinkelammert, ce schéma s'imposerait depuis Hobbes.

La sacralisation de la loi du marché apparaît comme la principale variante moderne d'une constante de l'histoire qu'avait bien remarquée Vincent Cosmao, ex-directeur du Centre Lebret en France: «Les sociétés ne se structurent qu'en sacralisant les normes qu'elles imposent. On peut y ajouter un corollaire: plus les sociétés se structurent dans l'inégalité, plus elles sacralisent leurs structures»98. Dans un monde «désenchanté», sécularisé, le pouvoir économique peut fonctionner comme un pouvoir sacré. Ce sera en s'appuyant sur le mythe incontesté du caractère salvifique du respect de la loi du marché que s'imposera cette éthique particulière dont j'ai fait état plus haut. Il fallait rien de moins que la «divinisation» du marché et de sa «main invisible» pour que l'application absolue de ses règles, même au prix de la misère et de la mort des pauvres, apparaisse comme l'option la plus bénéfique pour tous et même pour ceux-ci. Dans une inversion sans précédent, la brutalité humaine est célébrée comme amour du prochain⁹⁹, et l'antisolidarité se présente comme un devoir 100 et une mission sacrée.

^{98.} Vincent Cosmao, «Problématique de la théologie de la libération», dans Foi et développement 117-118 (mai-juin 1984), p. 4.

^{99.} Franz J. Hinkelammert, «Enfoque ...», p. 18.

^{100.} Id., «La théologie de l'Empire», dans Cultures et foi 130-131 (été 1989), p. 53

Au lieu de la clémence et de la suspension des règles, il faut avoir recours, selon une expression chère à l'Opus Dei et citée par Hinkelammert, à «l'apostolat du ne pas donner»¹⁰¹. Les programmes d'ajustement structurel imposés par le FMI et la Banque mondiale lors de prêts ou d'«accords» sur la dette relèvent de la même logique et s'imposent comme les seules voies du développement («salut»). Hinkelammert relève une prescription du FMI qui illustre jusqu'où peut aller l'inversion justifiée par la foi en la magie du marché: l'organisme propose d'augmenter les impôts des démunis et de réduire ceux de la classe aisée en prétendant que cette mesure, via les investissements accrûs rendus possibles, allait bénéficier aux secteurs pauvres 102! À la limite, comme chez Novak déjà cité, ce sont les multinationales qui deviennent les victimes, les héroïnes tragiques d'une mission à accomplir. Un schéma et un crédo sotériologiques paraissent bien soutenir l'accomplissement aveugle de la loi du marché quand elle commande une telle entreprise et célébration de la mort déguisée en vie. Contrairement à l'Œdipe grec beaucoup plus célèbre, l'Œdipe occidental semble avoir une efficacité opératoire à la mesure même de la méconnaissance que nous en avons, méconnaissance grandement facilitée par sa sécularisation. Pourtant, ce n'est peut-être que théologiquement qu'il peut et doit être débusqué. Mais considérons encore sa trajectoire contemporaine avant d'examiner la vision que Hinkelammert lui oppose.

Culpabilité et agressivité de l'économie de marché: le circuit sacrificiel

Avant même de le voir s'exprimer dans le capitalisme et dans d'autres formes d'absolutisations contemporaines de la «loi» 103, Hinkelammert cerne le drame de l'Œdipe occidental dès le Moyen Âge. Cet Œdipe tente d'imiter Jésus, l'Œdipe parfait qui, à l'encontre du grec, n'assassine pas son père, mais s'y soumet entièrement. Mais il voit en lui-même et chez les autres quelque chose qui résiste et qu'il identifie au démon, au père du mensonge qu'il doit assassiner pour pouvoir obéir à Dieu. Se sentant coupable de cette résistance, il va porter la lutte sur un terrain où il peut gagner: la lutte contre ceux qui

^{101.} Id., «Enfoque ...» p. 18.

^{102. «}Adjustment Programs for Poverty: Experience in Selected Countries» (Occasional Papers 58), dans Boletin del FMI (6 juin 1988), p. 164, cité dans Franz J. Hinkelammert, La fe de Abraham..., p. 34.

^{103.} Dans le stalinisme et le nazisme par exemple.

n'acceptent pas la loi au nom de laquelle le père tue. Il convertit sa soumission absolue à la loi en agressivité inquisitoriale sans limite contre ceux qui n'acceptent pas d'obéir au père. Dans son messianisme furieux, l'Œdipe occidental appelle liberté cette soumission qu'il veut imposer partout.

Ainsi, au Moyen Âge, Bernard de Clairvaux pouvait-il inciter les croisés à «crucifier» en toute bonne conscience les hérétiques, vengeant ainsi le Crucifié qui ne pardonne pas à ses bourreaux. La mort de Jésus interprétée à la façon d'Anselme et du sacrifice d'Iphigénie, «idéologisée» donc, ne pouvait que dynamiser sans fin les tueries. En effet, la résistance au christianisme rendait vaine la valeur infinie du «sacrifice» unique du Christ et ne pouvait faire de la mort d'Iphigénie un «sacrifice» et non un assassinat par son père. Le circuit sacrificiel est bouclé¹⁰⁴.

La conquête de l'Amérique dite plus tard «latine» se fit aussi sous ce signe de «l'antisacrificialité sacrificielle» 105. Le dominicain Bartolomé de Las Casas raconte comment les Espagnols se plaisaient à suspendre les Indiens à des potences «par groupes de treize pour révérer notre Rédempteur et les douze apôtres» 106. N'est-ce pas encore cette structure qu'on a pu voir à l'œuvre chez les Présidents Reagan et Bush se faisant les «champions de la liberté» en intervenant contre Grenada, le Nicaragua, le Panama ou d'autres modestes pays qui osaient mettre quelqu'entrave au Bien suprême incontestable: un ordre articulé sur le marché? Chez les croisés d'hier et d'aujourd'hui, 107 une fois disparue la conscience du péché structurel, la violence institutionnalisée peut s'installer, car la souffrance des opprimés est occultée.

La culpabilité qui tenaille la société occidentale tient encore, pour Hinkelammert, à la destruction des pauvres et de la nature inhérente à la dynamique de cette société, et elle la plonge dans un

^{104.} Franz J. Hinkelammert, Sacrificios humanos... pp. 23-25.

^{105.} Le thème est traité longuement par Gustavo Gutierrez dans son ouvrage Dios o el oro en las Indias, Lima, CEP, 1989. Ainsi, on massacra des Indiens devant des églises en chantant le Te Deum sous prétexte que ces peuples pratiquaient les sacrifices humains.

Bartolomé de Las Casas, Très brève relation de la destruction des Indes 1552,
 Paris, La Découverte, 1983, p. 55.

^{107.} C'est sans surprise, mais avec inquiétude cependant, qu'on peut voir resurgir de façon triomphante un tel langage dans les milieux d'affaires. Dans un publireportage récent, Pierre Dorais, président de PERFORM annonçait: «J'appelle croisés ces gestionnaires qui ont le sens d'une mission à remplir ... («Ce sont les croisés qui sont en demande», dans La Presse, 23 novembre 1991, p. 1, je souligne).

désespoir autodestructeur. Pour dominer cette culpabilité et sortir de sa propre agressivité, il faudrait qu'elle remette en question la loi à laquelle elle se soumet et soumet le reste du monde, et donc qu'elle fasse droit aux pauvres, ce à quoi elle se refuse. Pourtant, la foi d'Abraham, qui était aussi la foi de Jésus dont le Grand Inquisiteur de Dostoïevski disait que l'Église avait corrigé l'œuvre, n'a jamais été absente de l'histoire de la chrétienté. La lutte contre cette foi diabolisée explique même l'agressivité développée par l'empire chrétien 108.

Aujourd'hui encore, l'utopisme destructeur de l'économie de marché reste prisonnier du même circuit sacrificiel. Les fondateurs du libéralisme économique voyaient la loi du marché à la fois comme loi de Dieu et comme loi naturelle¹⁰⁹. Toute opposition à la loi du marché sera vite qualifiée de despotique et de source de violation des droits humains. La société bourgeoise se voit donc justifiée d'être despotique avec le despotisme afin qu'il n'y ait plus de violations des droits, de la même façon que des sacrifices lui paraissent nécessaires au progrès de l'humanisation.

À partir de là, cette société perd toute conscience morale par rapport à ses propres violations des droits. Dans le cas contraire, il lui faudrait admettre que les «sacrifices» liés à l'expansion du marché ne sont que des crimes, ce qui provoquerait alors une crise de la légitimité de ce système¹¹⁰. Ainsi, effacer la dette du Tiers-Monde serait reconnaître l'injustice d'une loi qui oblige à payer une dette même impayable; ce serait reconnaître que le marché, laissé à luimême, ne peut remplir ses promesses. C'est pourquoi au lieu d'entrer dans une relation raisonnable et critique avec le marché comme l'U.R.S.S. l'a fait avec son propre système, réprimant sa culpabilité, l'Occident capitaliste choisit la fuite en avant en continuant de détruire le monde. Il fait ainsi écho au cri d'Iphigénie avant de mourir: «Tue-moi, puis dévaste Troie...»¹¹¹, comme si la liberté consistait à transformer les autres en esclaves.

3. Une perspective subversive: une Église et une théologie soutenant la résistance des «Isaac» et des «Iphigénie» de l'histoire contre les sacrificateurs marchands

Les pauvres du Tiers-Monde, les exclus des pays du Nord (et potentiellement la majorité des populations) sont les «Isaac» et les «Iphi-

^{108.} Franz J. Hinkelammert, Sacrificios humanos... p. 25.

^{109.} Ibid., p. 29.

^{110.} Ibid., pp. 38-39.

^{111.} Ibid., pp. 41-43.

génie» d'aujourd'hui. Or, ils résistent au sort de victimes qui leur est dévolu. Une femme d'Amérique latine disait en paraphrasant la plainte des femmes à Néhémie (Néh. 5, 5): «Nos fils et nos filles ne valent-ils pas autant que les leurs?»¹¹² On croirait y entendre un écho réprobateur aux propos du Président Bush se réjouissant que la guerre du Golfe n'ait pas coûté trop de «précieuses vies américaines», sous-entendant donc que les autres vies ne comptaient pas! Contrairement à l'épisode biblique, le bourreau ne veut pas se convertir devant cette résistance; il ne veut pas être Abraham. Il lui faudrait renoncer à l'idole qui préside à son économie et à ses politiques et donner à celles-ci d'autres finalités.

Devant le brouillage produit par le totalitarisme du marché érigé en loi métaphysique de l'histoire et puisant à une interprétation sacrificielle du judéo-christianisme, un critère de discernement s'impose, à la fois pour prendre position et agir face aux enjeux sociohistoriques, et pour retrouver la trace de Dieu. Cette pierre de touche absolue s'avère être, pour Hinkelammert, la situation des victimes, à l'encontre d'un concept abstrait fait de normes et de devoirs devant être exécutés sans égard à la vie concrète¹¹³.

Une telle position expliquerait le conflit et l'agressivité redoublée vis-à-vis de l'Église et de la théologie de la libération qui ont fait une telle option. Celles-ci ont retrouvé auprès des pauvres le Dieu de la vie, ce Dieu trinitaire dont le nom propre est donc Solidarité, et qui prend parti pour les victimes jusqu'à s'identifier à elles (Mt 25) au lieu de réclamer le sang des fils. Contrairement aux théologies conservatrices de la «réconciliation» qui ne peuvent se placer aux côtés des victimes, mais tout au plus les consoler¹¹⁴, l'Église et la théologie de la libération renouent avec la grande tradition de liberté abrahamique et chrétienne qui, seule, a pour racine la relativisation

^{112.} N., Cardoso Pereira, L. Torres, «La deuda externa y los ninos», dans RIBLA 6, 1990, p. 111.

^{113.} Franz J. Hinkelammert, «Enfoque ...», p. 19.

^{114.} Ces théologies ont refusé le tournant amorcé par Rerum Novarum à la fin du XIX^e siècle. Elles en sont encore à l'époque de «l'alliance du trône, de l'autel et du coffre-fort» où le Cardinal Donnet, par exemple, endossant l'inégalité des conditions comme un fait social, un «fait nécessaire», et campait ainsi le rôle de l'Église: «Un état politique où les uns ont d'immenses revenus, tandis que les autres en sont privés, peut-il subsister quand la religion n'est pas là avec ses espérances, pour expliquer le sacrifice?» (HAUBTMANN, Pierre, P.-J. Proudhon. Genèse d'un antithéiste, Tours, Mame, C1969, p. 189, cité dans Fabien Leboeuf, «À propos d'un livre sur Proudhon et l'Église au XIX^e siècle (2^e partie)», dans Église et Théologie 3 (1982), p. 352.

de tout pouvoir ou loi produisant des victimes et qui porte donc l'espérance d'une nouvelle terre où la solidarité ferait loi. Quand les victimes redécouvrent leur droit de ne pas être sacrifiées¹¹⁵ et que des chrétiens et chrétiennes se lèvent avec eux dans une solidarité qui est la fibre d'une «confession de foi» qui va parfois jusqu'au martyre, le Dieu d'Abraham et de Jésus redevient visible. Alors, c'est théologiquement que l'absolutisation du marché devient impossible. Cette réapparition au cœur de la structuration actuelle de l'ordre social suscite cependant des réactions, car elle est dysfonctionnelle par rapport à cet ordre qu'elle met en question¹¹⁶; elle annonce le crépuscule des faux dieux, soudainement débusqués.

Ce n'est sûrement pas par hasard que certains pouvoirs réutilisent explicitement aujourd'hui le langage religieux 117 pour justifier leurs positions. Il y a là sûrement l'indice d'une perte de crédibilité des mythes séculiers apparus au début de la modernité, défaillants soutiens d'un ordre qui a perdu son âme et qu'il faut promptement renflouer. Mais on peut y voir surtout l'indice d'une structure déjà enfouie et à l'œuvre dans l'expérience occidentale depuis saint Anselme, car le Dieu qu'on agite dans ces discours comme dans celui de certaines sectes ou dans des théologies conservatrices qui viennent à la rescousse de la légalité régnante n'a rien à voir avec celui des victimes. Il ressemble plutôt à ces idoles dont le psaume 115 dit qu'«elles ont des oreilles, mais n'entendent pas, des yeux, mais ne voient pas, une bouche, mais ne parlent pas», contrairement au Dieu d'Abraham, sensible à la résistance d'Isaac, au Dieu de l'Exode qui entend les cris de son peuple (Ex. 3, 7-8) sacrifié par de nouveaux pharaons dans les «Égyptes» d'aujourd'hui, au Dieu de Jésus Christ, le seul que les exclus puissent, en vérité, appeler «notre Père». Alors s'engage une «bataille des dieux».

^{115.} Franz J. Hinkelammert, «Economia y teologia ...», p. 8.

^{116.} Le sociologue Peter Berger, un membre influent de l'Institut pour la religion et la démocratie (IRD) dédié à contrer l'influence de la théologie de la libération aux États-Unis, voit plutôt la religion comme le «dais sacré» de la société ou de l'ordre social (The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, New York, Anchor-Doubleday, 1969).

^{117.} Parmi des exemples innombrables: le Président Bush tirant Dieu du côté des alliés dans la guerre du Golfe, Madame Thatcher faisant l'exégèse des Épitres de saint Paul devant l'Assemblée de l'Église presbytérienne d'Écosse pour démontrer que la justice sociale passait par la recherche de l'enrichissement individuel, ou encore le FMI adressant des félicitations à la Commission pontificale Justice et Paix pour ses positions favorables sur l'endettement international. Il faudrait encore souligner le retour subreptice de la référence religieuse dans la publicité commerciale et dans plusieurs autres domaines.

III. Collision du schéma sotériologique capitaliste avec le salut chrétien

Du parcours réalisé en compagnie d'Hinkelammert ressort avec force une compréhension de la foi chrétienne qui, négativement, relativise toute loi prétendant à l'absolu et interdit le sacrifice des fils, et qui, positivement, place la solidarité avec les victimes en son centre. Ces paramètres du salut chrétien entrent en collision avec ceux du salut capitaliste. Ces derniers sont incompatibles avec le Dieu de Jésus Christ et son projet de salut. Bien que de façon seulement allusive, je voudrais mettre en évidence quelques traits de cette opposition selon la polarité salut-sacrifices.

Fatalité et anti-solidarité ou liberté et solidarité?

Les modalités actuelles du capitalisme, caractérisées par la mondialisation et l'autorégulation du «jeu» de la concurrence, commandent aussi des modalités spécifiques de survie qui s'appellent compétitivité et «sacrifices». J'en ai déjà explicité la teneur réelle. Je voudrais ne m'attacher ici qu'à deux aspects et les mettre en contraste avec la tradition de liberté abrahamique: la fatalité totalitaire et l'anti-solidarité.

On est d'abord frappé par la révérence sacrée dont fait l'objet la concurrence internationale dont les contreparties sociales désastreuses sont universalement déplorées, mais qui reste pudiquement appelée «contrainte extérieure» et n'est surtout jamais remise en question. Cette attitude est encore renforcée idéologiquement par la chute du socialisme le plus connu, celui de l'Est, échec qui a propulsé le capitalisme, dans l'imaginaire international, au statut d'«état de nature» de l'économie. Plus que jamais est-on tenté, malgré tous les démentis, de s'ancrer dans la croyance en la capacité magique de la «main invisible» d'assurer le salut universel sans que le bien-être des populations ne soit à quelque moment directement visé par l'activité économique. On ne peut être dupe, cependant, des intérêts qui sont favorisés par cette «canonisation» qui absolutise en fatalité positive des contraintes certes réelles. Laissé à lui-même, le capitalisme impose un nouveau joug à l'humanité en soumettant la planète et tous les domaines de la vie à la seule régulation d'un marché dominé par un nombre restreint de géants. Mais surtout, ce processus totalitaire se double d'une mystification qui disqualifie à l'avance toute critique et toute perspective éthique, rangeant du côté de l'irrationalité et de l'illusion toute recherche d'alternative. L'expression «on n'a pas le choix!» résume bien ce nouvel obscurantisme paralysant des choristes de la «fin de l'histoire» qui abolissent la liberté au nom de la liberté!

Comment les chrétiens et les chrétiennes peuvent-ils concilier l'existence de «lois» structurelles aussi opprimantes et la résignation qu'ils partagent avec l'ensemble des citoyens à leur égard avec la liberté que nous a acquise le Christ. Faut-il mettre des limites au salut donné par Dieu? N'est-il que symbolique et illusoirement intérieur? Pourtant, saint Paul, déjà cité, parle bien de Puissances et de Principautés de ce monde, que le Christ aurait dépouillées (Col. 2, 15). L'œuvre de Jésus-Christ aurait bien «effacé, au détriment des ordonnances légales, la cédule de notre dette...» (Col. 22, 14).

La vocation chrétienne, qu'on a souvent comprise de façon indûment étroite et privatisante, n'implique-t-elle pas d'œuvrer au déploiement historique et plénier d'un salut jamais magique mais donné par Dieu? En Jésus Christ, l'humanité ne doit plus rien à personne d'autre qu'à Dieu. Et cette liberté doit s'exprimer de façon privilégiée dans la possibilité co-créatrice d'ouvrir l'histoire et non de s'y laisser enfermer. Les tributs à quelque pouvoir ou loi que ce soit comme l'acquiescement à l'esclavage sont incompatibles avec la bonne nouvelle de cette irruption de Dieu parmi nous. Les croyants en sont-ils conscients?

Quant à l'autre aspect, l'anti-solidarité, c'est le visage que donne maintenant le capitalisme aux rapports entre les humains et les peuples, visage qu'il y institutionnalise et normalise en s'appuyant sur le mythe optimiste d'une croissance indéfinie et d'une efficience qui tient lieu d'éthique. La victoire du marché, c'est simultanément la défaite de la communauté humaine qu'il rassemble en «foule solitaire» pour y isoler les individus et les enchaîner par les seuls liens du contrat plutôt que par la solidarité¹¹⁸. Celle-ci seule libère, cependant, que ce soit au niveau de deux personnes assistées sociales partageant un même logement ou à celui de régions entières comme celles du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie, au Québec, se levant pour résister à leur érosion complète par les forces du marché. De tels «péchés» paraissent impardonnables à la religion du marché.

Par ailleurs, ce système semble parvenu à un degré de développement qui donne un caractère «quasi automatique»¹¹⁹ à son fonctionnement, selon l'expression de Jean-Paul II, et donc une plus grande rigidité aux écarts économiques qu'il produit. Et que dire encore de l'allure de «jeu» et donc d'innocence qu'il se donne? Ses grands acteurs en perdent le sens des réalités vitales, auxquelles ils

^{118.} Franklin Midy, op. cit., pp. 26-27.

^{119.} Jean-Paul II, Encyclique Sollicitudo rei socialis, n. 16.

deviennent insensibles; ils ne sont plus fascinés que par leurs propres rivalités auxquelles ils donnent le caractère d'un sport. «Dans les hautes altitudes de la finance, dira le philosophe Jacques Dufresne, les êtres concrets affectés par les transactions n'existent pas plus que les piétons pour les B-52»120. Il n'est pas sans intérêt qu'à l'ouverture d'un symposium tenu à l'Université Notre Dame (Indiana) en 1984, on ait rappelé l'inquiétude (peu souvent relevée) exprimée par Max Weber à la fin de L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Le célèbre auteur voyait se profiler à l'horizon le spectre d'une évolution du capitalisme dans le sens d'un abandon «aux passions purement agonistiques» et d'une «pétrification mécanique agrémentée d'une sorte de vanité compulsive». Ce qui lui faisait qualifier ainsi les promoteurs d'un tel processus: «spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur, ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là» 121.

Une telle dynamique semble prendre complètement à rebours l'Évangile qui paraît plutôt traversé par la révélation d'un Dieu dont l'identité même et le projet ont nom solidarité. Il faudrait relire ici toute la Bible sous cet angle. L'Ancien Testament lie de façon étroite la justice et la solidarité sociales à la reconnaissance du vrai Dieu, alors que l'injustice fait injure à Yahweh et est associée à l'idolâtrie (Ez. 22, 6-8). Cette solidarité qui doit faire d'Israël un peuple «distinct» découle d'ailleurs de la solidarité de Dieu à son égard manifestée, par exemple, dans la libération d'Égypte (Lév. 25, 55). Les prophètes ne cesseront de tonner pour rappeler cette exigence et toute une législation (années sabbatiques et jubilaires...) sera élaborée pour corriger les dérapages.

Dans le Nouveau Testament, Jésus lie indissolublement l'amour du prochain et l'amour de Dieu. Son rêve de restauration de la solidarité ou du règne de Dieu se révèle indirectement quand il pleure sur Jérusalem dont il aurait voulu rassembler les enfants (*Lc* 19, 41s). À la veille de mourir, Jésus livre son message ultime: «Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi...» (*Jn* 17, 21).

^{120.} Jacques Dufresne, «Les valeurs mobiliaires et autres...», dans La Presse, 23 octobre 1987.

^{121.} John W. Houck, Olivier F. Williams (dir.), Catholic Social Teaching and the U.S. Economy. Working Papers for a Bishop's Pastoral, Washington D.C., University Press of America, 1984, p. XIII, cité par Émile Poulat, «Pensée chrétienne et vie économique», dans Foi et développement 155/156/157 (octobre-décembre 1987), p. 9, allongeant la citation en suivant la traduction française: Paris, Plon, 1964, pp. 245-247.

La solidarité se révèle ici comme le nom propre de Dieu et comme son invention pour l'humanité, à son «image». C'est ce mystère qu'exprimera le dogme de la Trinité ou du Dieu comme Communauté, comme Solidarité¹²². La solidarité apparaît donc comme la fibre intime du salut et de la vocation d'une humanité où Dieu puisse être «tout en tous» selon saint Paul.

Nous sommes bien loin ici de *l'homo œconomicus* isolé et agressif à l'image d'un faux dieu, l'Absolu dominateur et «gagnant». Le salut capitaliste est l'heureux terme promis à ceux qui auront su se détacher du peloton en dominant les concurrents dans une dynamique sociale caractérisée par l'hostilité. C'est un salut associé au pouvoir, à la force et au «self interest» trouvant son pendant religieux et fonctionnel dans le salut de l'âme individuelle. L'Évangile le conteste radicalement en arrimant le pouvoir au service de la communauté et en lui opposant la logique du «grain de blé». «C'est ensemble qu'on va chez le bon Dieu», dira Péguy. De même, la logique marchande anti-solidaire qui anime la sotériologie capitaliste est démasquée comme une logique «athée» puisqu'en déchirant le tissu social, c'est Dieu lui-même qu'elle nie sournoisement en contrant son projet de solidarité, sans parler de l'idolâtrie sacrificielle qu'elle érige.

Salut ou «sacrifice» des «perdants»?

Les implications du salut capitaliste pour les «perdants» heurtent tout autant l'économie du salut chrétien. «Pas de salut pour les perdants» affirme d'abord implicitement le libéralisme économique qui réserve son «ciel» au petit nombre, à une élite, aux «gagnants» qui se donnent d'ailleurs le salut par eux-mêmes. En christianisme, au contraire, le salut est universel, pour tous, et il est reçu comme un don de la part de Dieu qui est le seul «propriétaire» de la terre.

Bien plus, l'Évangile est bonne nouvelle annoncée d'abord aux pauvres. C'est-à-dire que le salut de tous passe par les «exclus» ou les «sacrifiés», par le «petit Reste» avec qui Dieu se solidarise de façon prioritaire. Les autres n'ont accès à ce salut que s'ils laissent les pauvres le leur annoncer, et donc s'ils les prennent en compte et les réintègrent dans le corps social selon la charte énoncée en Mt 25. À cette «option préférentielle pour les pauvres», le capitalisme oppose une «option préférentielle pour les riches», un salut qui, s'il atteint partiellement les perdants, ne le fera qu'en passant par les plus forts, par les «meilleurs» 123.

^{122.} Voir à ce propos, Jean-Paul II, op. cit., nº 40.

^{123.} Voir supra, note 57.

La trajectoire économique des années récentes n'a-t-elle pas pris les proportions d'un «signe des temps» à partir duquel Dieu nous interpelle? Elle provoque ce sentiment préoccupant d'un «mouvement de la société qui entraîne tout et l'Église elle-même» 124 dans une course folle et suicidaire vers le néant des affrontements généralisés, dans une sorte d'anti-création désespérante. C'est alors que l'Évangile apparaît d'une étonnante actualité à qui découvre sa profonde incompatibilité avec la dynamique économique et la sotériologie qui l'anime et la conforte. Cette prise de conscience ne redonnera cependant au christianisme sa pertinence et un rôle décisif dans le mouvement historique pour un autre avenir que si elle transforme nos conceptions et pratiques de la foi à partir de la perspective des «sacrifiés».

Conclusion: pour une théologie et une pratique chrétienne socialement «salutaires»

Au terme de ce parcours exploratoire qui a tenté de mettre en évidence les connivences et les contradictions entre la sotériologie capitaliste et une tradition judéo-chrétienne ambivalente, il importe d'en dégager les implications pour notre thème «salut chrétien et pratiques sociales». On me permettra de les aborder, même de façon trop laconique, par le biais de la pratique qui nous est propre et commune: celle de la théologie. Et cela tant au plan de la méthode que du rôle et des options de la théologie.

Méthode: une théologie articulée à la dramatique socio-historique

La découverte stupéfiante que les formes les plus exacerbées du capitalisme aient pu emprunter impunément des éléments de justification dans une certaine interprétation du judéo-christianisme ou, au mieux, que la théologie ait pu rester indifférente à la dynamique économique des derniers siècles, sinon aux «sacrifices» sociaux qui en ont résulté, commande un changement de cap décidé.

Au seul plan formel, la théologie peut-elle continuer de prendre à la légère, sans s'enliser dans la naïveté «politique» et l'irresponsabilité vis-à-vis de sa mission, cet acquis inestimable de Vatican II que constitue l'interprétation de la foi à partir des «signes des temps»? Il en découle, à mon sens, l'exigence d'une théologie radicalement contextuelle ou articulée non seulement à des situations prises isolément mais bien à l'ensemble de la dramatique socio-historique

^{124.} Émile Poulat, op. cit., p. 8.

comme telle. En termes méthodologiques, cette exigence signifie que la théologie devrait, de façon constitutive, intégrer dans sa démarche la médiation des pratiques sociales (des chrétiens ou d'autres personnes et groupes) et celle de l'analyse sociale (sagesse populaire et sciences sociales). La théologie peut-elle faire l'économie d'une telle «dramatisation»? Jésus lui-même, l'Exégète de Dieu, n'a pu l'interpréter et nous le révéler qu'à même le drame de sa propre existence et de l'histoire de son temps. La théologie, qui prétend interpréter cette expérience originelle, n'aura accès au drame fondateur qu'enracinée dans la trame historique contemporaine. Autrement, nous avertit Jon Sobrino, citant Ignacio Ellacuria, l'un des six iésuites assassinés en 1990 au Salvador, elle devra encourir l'accusation de cynisme et même de vacuité: «ses questions ne seront pas des questions réelles. Elles passeront à côté de l'homme réel»¹²⁵. Et cela vaut aussi pour l'existence personnelle des théologiens et des théologiennes!

Rôle et options de la théologie

Une prise en compte sérieuse et critique du salut chrétien commande aussi, en théologie, une option privilégiant une herméneutique des «perdants» ou des «sacrifiés». Cette perspective des victimes, propre à une interprétation antisacrificielle du judéo-christianisme et longuement explicitée plus haut par Hinkelammert, m'apparaît comme une condition de lucidité de la foi. Les pauvres ne sont-ils pas les «révélateurs» véritables du «péché» propre d'un système social qui, ayant choisi de s'ordonner sur le marché, donne d'abord une forme économique aux exclusions qu'il produit? Ces pauvres ou exclus d'une telle société ne sont-ils pas aussi les «indicateurs» de sa transformation, étant dans notre monde le sacrement le plus intense de la présence agissante de cet Autre qui a aussi été victime du «péché» de l'exclusion?

Forte de cette option de solidarité, de cette partialité, la théologie peut alors procéder à une démarche en ces deux «temps» qui rythment l'histoire biblique: le temps d'«arracher» ou de «dé-fonder» et celui de «planter» ou de «fonder».

La situation historique de notre théologie dans un Occident dit «chrétien», mais aussi responsable de rapports désastreux avec le reste du monde depuis quelques siècles tout comme des marginalisations sévères en son sein même, nous trace une tâche prioritaire, un

^{125.} Ignacio Ellacuria, «Discerner le 'signe des temps'», dans Diakonia 17 (avril 1981), p. 58, cité dans Jon Sobrino, Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie, (Cogitatio fidei 140), Paris, Cerf, 1986, p. 111.

travail incessant pour nous démarquer de l'«Empire» dont nous faisons constitutivement partie, une vigilance assidue pour être dans ce monde sans être de ce monde. Se tenant aux côtés des «sacrifiés», la théologie doit d'abord dire non avec eux au «salut» qui les exclut, c'est-à-dire dé-fonder la pratique structurelle et la «sotériologie» mortifères d'un libéralisme économique désormais planétaire. L'envers obligé de la foi, ou de l'obéissance au Dieu de la liberté, c'est la pratique de la «sainte vertu» de la désobéissance aux idoles du marché qui prospèrent à même notre insensibilité au sort des «sacrifiés». Le «oui» de la promesse d'une terre de justice a bien précédé et inspiré le sursaut des Hébreux captifs, mais encore fallait-il qu'ils disent «non» à l'Égypte. L'annonce ou annonciation de l'Évangile est indissociable de la dénonciation de ce qui emprisonne la vie.

Il va sans dire que les théologiens et théologiennes seront particulièrement désignés pour aller jusqu'à débusquer l'illégitimité des interprétations du judéo-christianisme où pourraient s'alimenter souterrainement les processus «sacrificiels» du capitalisme ici ou ailleurs dans le monde à même la falsification de notre foi. L'inconscience historique massive des chrétiens à ce propos oblige à un effort exceptionnel de libération de la foi de ses prisons idéologiques où les pouvoirs chercheront toujours à «tenir la vérité captive dans l'injustice» selon les termes de saint Paul (Rm 1, 18).

Accompagnant le mouvement pascal de l'anti-solidarité à la solidarité, la théologie doit, d'autre part, y soutenir les «oui» prophétiques qui y sont dits à Dieu. Elle aura pour rôle de fonder («planter») la pratique de la solidarité prioritaire entre et avec les «sacrifiés» de l'économie capitaliste comme une pratique conforme au Royaume en notre temps. Le sens de la foi chrétienne se joue, à mon sens, sur les contre-pratiques du sacrifice des «perdants». Qu'on ne se méprenne pas cependant. En salut chrétien, l'expérience de se voir privé du nécessaire à une vie digne et la pratique sociale de lutte de libération par rapport à cette situation sont premières; elles se suffisent à elles-mêmes sans besoin de justifications ajoutées. Mais la théologie comme acte second sur la praxis, peut aider à «débloquer des résistances». De plus, elle ne «se libère» comme «théologie», c'est-à-dire comme possibilité d'un discours valable sur le «Verbe de vie» que lorsqu'elle assume de façon cohérente la lutte «contre ce qui est l'Anti-vie»126. Dans notre contexte, par exemple, où les «exclus» se

^{126.} Hugo Assmann, «Technologie et pouvoir dans la perspective de la théologie de la libération», dans *Tecnologia y necesidades basicas*, San Jose, DEI, 1979, pp. 31s, cité dans Jon Sobrino, op. cit., p. III.

sentent à la fois abandonnés de la société et de Dieu (après avoir pris distance avec la pratique religieuse traditionnelle comme la majorité de leurs concitoyens), quelle autre forme d'annonce de l'Évangile que celle de la solidarité des chrétiens, des Églises et de la théologie à leur égard pourrait revêtir quelque crédibilité à leurs yeux?

À un autre plan, ne faut-il pas interpréter cette pratique comme l'expression la plus féconde du travail de l'Esprit que saint Jean nous présente comme le «Paraclet» ou l'«Avocat» qui, ouvrant les nouveaux temps, mène à travers l'histoire une vaste révision du procès fait à Jésus (Jn 15, 8s), condamné à tort comme le sont toujours les plus faibles? Et pour ce nouveau procès, l'Esprit appelle d'autres témoins à la barre. Dans une société sécularisée comme la nôtre, le témoignage des seules paroles ne suffit pas. Seul apparaît digne de foi le témoignage de la solidarité avec les exclus, disant en actes que leur cause est juste, que les «sacrifiés» au nom de la «loi» du marché ne sont pas des coupables mais, comme Jésus, des victimes. Une telle pratique heurte les prétentions du «salut» capitaliste qui n'y voit que «délinquance», surtout quand elle va jusqu'à soutenir le travail d'organisation collective des perdants. Elle fait apparaître les voies d'une resolidarisation véritable de l'humanité. Et quand se recompose l'«image» communautaire de Dieu que nous formons, c'est le Dieu d'Abraham et de Jésus qui vient «habiter parmi nous», celui dont l'Esprit «renouvelle la face de la terre».

Le paradoxe chrétien de la solidarité: médiation et sacrifice «Perdre afin de rester en vie ce qui est le sens de la vie»¹

Christian Saint-Germain

Cette communication se propose de penser la position stratégique du sacrifice comme métaphore de l'exigence du don, mais aussi comme l'étrange pulsation du sauver (donner) et du perdre. Certes, comme le rappelle l'adage juridique: «donner et retenir ne vaut». Mais tout se passe comme si la pensée se retrouvait incessamment aimantée à la croisée de ce paradoxe d'un don à fond perdu qui culmine dans un salut sans mesure, dans le double fond d'une perte où la vie se perd pour mieux se retrouver.

Il en va ainsi du Dieu chrétien qui à travers Jésus s'offre: «Lui de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia davantage, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix!» (Phil. 2, 6-9).

Le Dieu kénotique redouble ainsi le sacrifice. Il se perd deux fois: comme Dieu et comme homme, dans un constant chassé-croisé entre la vie perdue et la vie retrouvée. Il en va également ainsi de celui qui se lance à sa suite comme le rappelle l'apôtre: «Celui qui aime sa vie la perd, mais celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle» (Jn 12, 25).

Denis Hollier, La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille, Paris, Gallimard, 1974, p. 184.

Comme si le salut résidait précisément dans ce consentement à une perte sans calcul ni prévarication, à une folie qui n'est pas l'envers de la raison mais l'extrême tremblement de la vie saisie dans son vif, dans sa consumation: basculant vers l'inestimable et touchant à l'intime si l'on entend justement par intime: «l'emportement d'une absence d'individualité»² ou ce moment où vie et mort communiquent, insouciants jumeaux, dont l'identité toujours vacille, ou bien encore la rencontre avec la mort qui soudainement interrompt le cours des choses et amène la vie, à ce point où celle-ci manque, pour enfin «la révéler dans sa plénitude».³

C'est l'éclat de ce battement, de la vie qui défaille, qui pourrait éblouir le penser. Ce «cri émerveillé de la vie» devant la mort mène certes à la crise de larmes mais ce ne sont plus là larmes de tristesse, mais larmes qui montent de «la vie commune saisie dans son intimité». 5

Or c'est justement au milieu du cours des choses violenté que la croix de Jésus est plantée. Mais était-ce pour autant, comme le prétend René Girard, une croix mise sur le sacrifice? C'est à tout le moins l'embrasement d'une compréhension antérieure du religieux, un renversement du geste sacrificiel, la mise en abîme de la divinité qui se perd dans la condition humaine. Comme le souligne Anders Nygren dans *Eros et Agapè*.

La croix du Christ n'est pas un sacrifice que l'homme présente et que Dieu reçoit, c'est le sacrifice propre de Dieu. «Tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ (...). Car Dieu, en Christ, a réconcilié le monde avec lui (2 Cor., 5, 18). Le sacrifice n'est plus la voie qui mène l'homme vers Dieu; il est, au contraire, celle qui mène Dieu vers l'homme.⁶

Cette rétroversion du don reconduit à une communion avec l'intime de la vie, au sacrifice du sacrifice et au resserrement de l'aporie d'un donné sans rendre: exquise violence. Ainsi Dieu se mêle à la vie, à la communauté des hommes en s'aliénant, en mettant sa vie en jeu, en gage, en s'évanouissant dans l'auto-sacrifice immotivé. Serait-il le principe suprême de l'échange, hypostase de l'aliénation elle-même? Ou immolation pour que l'idée divine sur-vive?

^{2.} Georges Bataille, Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1973, p. 68.

^{3.} Ibid., p. 64.

^{4.} Ibid., p. 63.

^{5.} *Ibid.*, p. 65.

Anders Nygren, Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, Paris, Aubier, 1962, pp. 128-129.

Quoi qu'il en soit, c'est au moment de disparaître, de s'évanouir tel l'argent, que son efficace opère. Jésus meurt à sa vie divine si l'on en croit l'Épître aux Phillipiens, pour accéder à la condition humaine. Situation qui, pour Marx, le rapproche du statut de médiateur: trait d'union entre l'homme et Dieu. Or, dans la communauté des hommes, cette médiation est celle-là même de l'argent qui pour devenir réel, doit cesser d'être. Comme le notait Marx au sujet de la monnaie:

l'argent n'est possédé que pour autant qu'il est retiré de la circulation: c'est-à-dire pour autant qu'il perd son caractère de valeur d'échange universelle. Telle est la décevante «contradiction» du désir d'argent. (...) Le représentant matériel de la richesse générale, l'argent (...) n'est jamais réel que pour autant qu'on le cède, «le faire disparaître c'est le seul moyen de l'assurer en tant que richesse». (...) L'argent ne se réalise que s'il est de nouveau dans la circulation où il s'évanouit.⁷

Il ne s'agit pas ici de remplacer le Dieu de Jésus par Mammon (Lc 16, 9) ou de voir dans la théologie chrétienne une vaste ploutocratie spirituelle⁸ mais de saisir la nature du «commerce» en Dieu et de celui qui appelle l'être humain dans le sacrifice de la divinité.

Comme si le salut en Jésus-Christ surgissait précisément de celui qui, mourant pour la vie, en relève le caractère intime à toute sa dimension communionnelle: courant à sa perte pour sauver ceux dont l'identité est elle-même liée à l'intime (prostituées, publicains): pour ceux qui sont à la frange de la vie qui ment. Étrange communion, douloureux sacrifice de soi-même mais aussi et surtout irruption de l'absolu dans la vie profane ou plus exactement, c'est la vie dans la profanité qui révèle désormais la divinité mieux que ne saurait le faire le service du temple.

Il y a éclipse de l'identité de la vie divine dans la vie intime, inchoative, et non plus l'assurance figée de l'idole comme unité de

Jean-Joseph Goux, Freud, Marx. Économie et symbolique, Paris, Seuil, 1973, p. 81.

^{8.} Encore que certains notent une «solidarité entre la monnaie et la divinité». «Partout où nous saisissons la trace des ateliers de fabrication monétaire, nous les trouvons en relation avec un édifice sacré. Les temples étaient à la fois, alors, hôtels des monnaies et trésors publics. (...) Les transactions quotidiennes furent placées sous la protection et le contrôle des divinités dont la statue s'élevait sur les marchés». In God we trust... Jean-Joseph Goux, Freud, Marx. Économie et symbolique, Paris, Seuil 1973, p. 178. Ou comme le notent Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel dans: L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie, Paris, Seuil, 1979, p. 73 «Le capitalisme est l'univers le plus spirituel qui soit».

mesure. C'est la nature de ce passage ou de ce changement d'état de la divinité qui pose le problème du salut dans la communauté des hommes. Et c'est là le lieu même de l'instance sacrificielle: ce don qui communique avec l'homme, ce Dieu qui se refuse à agir comme un Dieu. Le Dieu chrétien est un concept qui ne répond pas de sa consistance conceptuelle.

Inconcevable dépérissement de l'infini dans la finitude et dès lors éclatement de la conceptualisation philosophique devenue folle. Folie aussi du Dieu (1 Cor., 1, 18; 1 Cor., 1, 23; Gal., 5, 11) de se perdre, de s'incarner, et d'en mourir. Il y a un athéisme paradoxal de Dieu en Dieu tout autant qu'une critique radicale de toute autre forme de divinisation.

Pourtant si l'on s'y arrête, rien n'est perdu, rien n'est épargné dans ce jeu tragique de la création avec elle-même. L'amour, la souffrance, comme si le créateur uniment avec son Fils était désormais «prêt à souffrir ainsi pour sa création». ¹⁰ De la sanctification du sabbat au scandale de la croix, s'entre-croiseraient ainsi amour et souffrance, lien unissant une double satisfaction au sens fort de réparation, au sens où le destinataire se reçoit lui-même dans sa création et reçoit «par-dessus le marché» la gloire de sa créature: l'offrande consentie de sa liberté.

Il s'agit de saisir que c'est dans ce geste de médiation entre la vie libre de Jésus et la mort consentie que se nouent l'extrême expérience de la liberté humaine et l'ultime aliénation. Serait-ce précisément le procès de ce don qui donnerait lieu à l'existence chrétienne, offerte, engagée par cette émotion en Dieu?

Mais donner, de tous les gestes humains est le moins simple, le plus équivoque. S'arracher le pain de la bouche pour autrui, donner sa vie pour ses amis: il s'ensuit quelque chose comme la contrainte d'un vertige. Pour Jésus, cet anéantissement dans la condition humaine se fait création, amour excentré mais aussi reviviscence pour la communauté qui en gardera le souvenir. «Je te donne sans rien attendre en échange, mais cette renonciation même, dès lors qu'elle

^{9.} À cet égard, on peut rappeler la critique de Heidegger quant aux processus de valorisation dont Dieu fait l'objet: «Proclamer «Dieu» «la plus haute valeur», c'est dégrader l'essence de Dieu. La pensée sur le mode des valeurs est, ici comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être». Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 129.

Jürgen Moltmann, Dieu dans la création. Traité écologique de la création, Paris, Cerf, 1988, p. 126.

apparaît, forme le ligament le plus puissant, le plus intérieur». ¹¹ Cette mort ne pèse rien mais à la fois à l'extrême sur la communauté. «Faites ceci en mémoire de moi» (Lc 22, 19). Contrainte non contraignante, ma mort s'appuie sur la vie pour la rendre à une nouvelle intériorité.

En fait, c'est la nature du sacrifice, de la mort violente où se révèle un surplus d'amour pour l'homme qui demeure intrigante. Comment la violence extrême se métamorphose-t-elle en amour? Comment la «coupe de la colère» (Is. 51, 17) se change-t-elle en calice du salut? En quoi ce Dieu qui se révèle essentiellement dans une solidarité avec la victime peut-il faire tourner le sacré en salut? Autant de questions qui reposent le problème de la signification du sacrifice.

Certes le sacrifice consacre la violence, relève l'instant au-dessus de la durée, il est l'apothéose de l'inutilité souveraine. La violence est le sacré et la victime est son instant de vérité. Et cela sans égard pour l'utile puisque «le sacrifice tourne le dos aux rapports réels». ¹² Il y a certes une manière de «réparer l'offense faite à l'animal, misérablement réduit à l'état de chose» ¹³, comme une manière de réécouter battre le cœur du monde dans le secret des choses. Mais il y a dans le sacrifice de Jésus quelque chose de plus particulier encore: parce que ce sacrifice est l'occasion de condamner la violence.

Le sacrifice du Dieu obéit à une logique qui convertit la violence en amour. Comme si le mythe religieux se faisait consentement à la violence mais également désignait la nécessité de sa métamorphose en communion dans son rejet même, communion à un autre ordre de rapports, artificiel celui-là, substitution de la haine finie au sens propre par l'amour infini au sens figuré.

Fascinante substitution ou transmutation du sacrifice réel en un ordre sacrificiel qui est abdication de la violence directe pour un amour comme nouveau mode de communion à l'infini et à l'intime. Comme le note Jean-Luc Nancy rappelant le double don, mais aussi le «sur-sacrifice» que constituent la mort de Socrate et celle de Jésus:

la vérité du sacrifice relève, avec «la viande qui périt», le moment sacrificiel du sacrifice lui-même. Et c'est bien pourquoi le dernier caractère du sacrifice occidental est d'être lui-même le dépassement

^{11.} Jacques Derrida, Glas II, Paris, Denoël Gonthier, 1981, p. 337.

^{12.} Ibid., p. 160.

^{13.} Ibid., p. 160.

du sacrifice, et son dépassement dialectique et infini. Infini, le sacrifice occidental l'est déjà en ce qu'il est auto-sacrifice, en ce qu'il est universel, et en ce qu'il révèle la vérité spirituelle de tout sacrifice.¹⁴

Mais en se dépliant de la sorte, l'univers religieux se ferme à l'instant. Il enferre l'accession au salut dans l'entreprise rituelle qui dès lors n'est plus que la doublure des opérations qui président à l'élaboration du monde profane.

Violence sidérée, qui se substitue à l'ancienne communion à l'intimité des choses. L'enchaînement religieux serait-il la parodie froide de la raison qui remplace la violence par la morale? Puisque comme «la théorie peut se ramener au projet de priver autant que possible l'univers où nous sommes de toute source d'excitation»¹⁵, la religion elle, devise sur le Dieu amour et sur cette immolation grandiose. Ce que la religion gagne en clarté, elle le perd en profondeur, comme si, tel le ruban électronique qui défile au-dessus du parquet de la bourse et au milieu des agioteurs, se déroulait sur la violence inaugurale une parole lénifiante.

C'est que la violence a été médiatisée par le travail, infiniment décalée dans les opérations constituantes du monde profane. Violence dont la genèse est rendue encore plus abstraite et se concrétise (si l'on peut dire) dans la circulation de l'argent. Comme le notait encore Marx à propos de la fonction médiatrice de l'argent: «À travers ce médiateur étranger, l'homme, au lieu d'être lui-même le médiateur pour l'homme, aperçoit sa volonté, son activité, son rapport avec autrui comme une puissance indépendante de lui et des autres»¹⁶.

L'homme s'asservit ainsi non seulement à la puissance des choses mais à «l'activité médiatrice»¹⁷. De sorte que les échanges qui sont à la base de la vie sociale deviennent inféodés non plus au fait que «les produits des hommes se complètent réciproquement»¹⁸, mais à la médiation elle-même — étonnamment devenue souveraine. De la même manière, à un rapport concret d'explosion immédiate et d'exubérance religieuse, se substitue le rapport abstrait à la médiation. Le monde se désenchante et la communauté se disloque. La

^{14.} Jean-Luc Nancy, Une pensée finie, Paris, Galilée, 1990, p. 77.

Denis Hollier, La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille, Paris, Gallimard, 1974, p. 163.

Karl Marx, Œuvres Complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. 2, 1968, p. 17.

^{17.} Ibid.

^{18.} Ibid.

spontanéité violente de la fête religieuse fait place aux supputations de la conscience isolée sur ses chances de salut et sur la marche à suivre pour y arriver.

Le sacrifice ne génère ni ne soude certes plus les liens dans la communauté des hommes sous sa violence fascinante. Il n'y a plus autour des bûchers une masse d'individus au cœur chaviré par la cruauté enfantine des dispositifs sacrificiels, se retrouvant unis, éberlués. Imaginons la meute des hommes possédés et réunis, toute distance entre eux éteinte, sous le «charme» hypnotique de l'extrême violence, se reconnaissant et se dissociant en même temps de la victime.

Le sacrifice n'était-il pas ce moment où la conscience isolée se retournait avec la foule, telle un gant, dans un sentiment agrandi de toute puissance¹⁹. Non plus l'homme diminué, réduit à ses besoins de sécurité et de repos mais l'homme secoué par cette folie acéphale, apaisant pendant ces instants de dissolution son désir d'être tout²⁰. C'est que l'état moderne prend sur lui comme son ultime devoir d'assurer à chacun le contraire de cette folle violence inutile: soit la distance codifiée entre lui et son prochain, l'écart maintenu dont il se porte garant. C'est un peu dans le cadre du renversement du creuset sacrificiel que se produit l'état et se réalise avec une saisissante acuité la prophétie d'Alexis de Tocqueville:

Je peux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leurs âmes. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui

^{19.} Comme le note Eugène Enriquez: «Alors que chez l'individu isolé l'intérêt personnel est le mobile à peu près exclusif, c'est très rarement ce qui prédomine chez les foules». Eugène Enriquez, De la horde à l'état. Essai de psychanalyse du lien social, Paris, Gallimard, 1983, p. 62.

^{20.} Cette idée d'être tout on la retrouve chez Georges Bataille comme le pendant à la certitude du mourir. Mener son être au pinacle, se perdre, chuter, plutôt que de s'éteindre phagocyté par les filets multiples de la communauté, qui loin d'éluder la mort en médiatise la venue à la limite de ses pouvoirs: Ainsi écrit-il: «Le lot d'un grand nombre de vies est la petitesse. Mais une communauté ne peut durer qu'au niveau d'intensité de la mort, elle se décompose dès qu'elle manque à la grandeur particulière au danger. Elle doit prendre sur elle ce que la destinée humaine a d'«inapaisable», d'«inapaisé», et maintenir un besoin assoiffé de gloire. Un homme entre mille, à longueur de journée, peut n'avoir qu'une intensité de vie presque nulle: il se conduit comme si la mort n'existait pas et se tient sans dommage au-dessous de son niveauw. Georges Bataille, Œuvres complète VII, Paris, Gallimard, 1976, pp. 245-246.

toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul (...) Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. (...) Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre (...).²¹

Il ne s'agit pas ici de faire l'apologie de la violence sacrificielle, mais d'en évoquer les mutations et l'inquiétante actualité. Songeons à cet égard aux décisions des gouvernements qui pour obéir aux divinités obscures de l'économie, et afin de réduire l'inflation, le déficit, augmentent le nombre de chômeurs. Ces interventions ont une portée sacrificielle, puisque les conséquences statistiques sont bien connues, la principale et sans doute la plus spectaculaire étant de faire augmenter dans une proportion chiffrable et prévisible statistiquement le taux de suicide au Canada.

Ce taux est le prix à payer au service de la dette, pour pacifier la divinité monétaire, par l'afflux de sang neuf et le détressage des liens sociaux. Ce sont dès lors des paiements autant en or qu'en chair humaine, consentis par l'obligeance de nouveaux prêtres certes, mais répétant à grands frais la vieille tenure sacrificielle. Les rituels sont plus complexes mais tout aussi mystifiants. Et le salut promis au bout de ces procédures a lieu sous les vocables de réduction de la dette et d'allègement d'impôt, dût-on y laisser une génération ou créer de nouvelles castes: pigistes, travailleurs non permanents tenant à la communauté par la peau des dents.

Mais ce sacrifice est insidieux, il opère d'abord sur des chiffres, sur des quantités éventuellement invisibles. La divinité monétaire courroucée y trouve son compte sans effusion médiatique. Quelques effigies des gouvernants sont laissées pantelantes et calcinées sur les collines des parlements, derrière les rumeurs et les cris. Mais rien n'y fait, sinon qu'elles révèlent davantage l'impuissante naïveté des victimes à renverser l'ordre sacrificiel, qui lui, repose, inaccessible, abstrait: pure violence des lois du marché.

À ces sacrifices insidieux qui ne réussissent pas à soulever les masses s'en ajoutent parfois d'autres, ceux là spectaculaires, médiatiques, néo-babéliques. Tout paraît y restaurer un ordre ancien et faire revivre une exaltation pyramidale. Il s'agit de hisser au sommet de cette tour des victimes soigneusement sélectionnées, répondant

Alexis de Tocqueville, dans: J.-B. Pontalis, (dir): Le trouble de penser. Nouvelle revue de psychanalyse, n° 25, Paris, Gallimard, 1982, p. 5.

avec exactitude à des exigences scientifiques. Vieux manège de la conformité des offrandes et de leur innocence. Tout cela sous les regards attentifs et fascinés de spectateurs communiant dans l'adoration télévisuelle à un même idéal de progrès, espérant rejoindre la divinité et «se faire un nom» (Gn 11, 4). Mais voilà que le langage de la technique se brouille, et que part en fumée le prodigieux veau d'or: la navette *Challenger* explose. Lapsus technique²², l'offrande n'est pas agréée. À cette tragédie qui rapproche chaque américain succède une dégringolade boursière, peut-être à la mesure de la débandade du fier objet dressé dans les cieux. La confiance dans la divinité technicienne s'interrompt un peu. Naguère, comme le notait Michel Serres,

les animaux servaient de symboles ou de signes, du coup l'on pouvait indéfiniment répéter. (...) Mais l'essentiel demeure: ce besoin de recommencer, reprendre, répéter, représenter le rite, la tragédie où les morts ne jouent point à mourir, mais meurent vraiment. Cette fascination perdure d'âge en âge. (...) Comme Carthage autrefois, Chicago, Boston, Montréal ou Paris connaissent aujourd'hui des dieux tutélaires dont les statues colossales dorment à demi couchées, portant leurs noms respectifs et pointés dans leur sens, au fond des rampes de lancement, en Oural ou Sibérie. (...) Nous vaquons à nos affaires quotidiennes, menacés, certains disent protégés, par la puissance de ces statues (...)²³.

Mais la propension au sacrifice obéit à une logique, telle un destin, qui ne rate pas son but et ne se laisse pas élucider par la raison. Si l'on a pu dire que le sommeil de la raison engendrait des monstres que dire de l'insomnie de la raison? Comme si demeurait un consentement tacite à une violence aveugle, l'acceptation des risques dans le transfert sur la technique de tout ce qui nous reste de confiance religieuse, de fatalisme, avec l'idée bien arrêtée de ne pas en reconnaître l'origine, de s'en laver les mains. La complexité technicienne constitue à cet égard le parfait alibi. Michel Serres établit dans cette lancée un parallèle entre les accidents routiers dont la régularité est prévisible et le choix au hasard des victimes des anciens sacrifices:

les Carthaginois ou autres, contemporains de cette Antiquité oubliée qui se livrait aux sacrifices, tiraient le plus souvent leurs victimes au hasard, choisissant sans choisir le premier venu au carrefour de plusieurs routes, ce qui suppose un tirage singulier parmi un grand nom-

 [«]Les accidents sont des lapsus meurtriers dans le discours d'un lien social».
 Daniel Sibony, Entre dire et faire. Penser la technique, Paris, Grasset & Fasquelle, 1989, p. 39.

^{23.} Michel Serres, Statues, Paris, Flammarion, 1987, p. 16 et 19.

bre de cas possibles (...) Les victimes antiques des sacrifices tombaient donc sous le coup de la loi, régulièrement revenue tous les ans, et des accidents du carrefour tombaient sous le coup de la nécessité sociale aveugle et du hasard (...)²⁴.

Il y a une sorte de dialectique entre le sacrifice individuel et celui collectif, décrié mais non moins objet d'une fascination archaïque. Auschwitz, Hiroschima, autels sur lesquels se sont consumés des innocents: éphémère consumation des victimes car aucun mémorial n'arrive à en garder le souvenir. La possibilité d'un sacrifice collectif nous lierait-elle davantage que ceux d'avant, qui avaient un caractère fondateur, propitiatoire? Comme si l'à-venir devait être tenu en respect par l'hypothèque massive d'une dette irrémissible ou par la possibilité de l'extermination totale. Non plus le temps libre mais celui emprunté au cycle de la violence, sous la «terreur» hypnotique des bulletins de nouvelles et la somnolence de la consommation de masse.

Pourtant le sacrifice ne s'arrête pas seulement à la suppression abstraite, chirurgicale de groupes dans la population. Il opère aussi dans le registre de la conscience isolée où de nouveaux intermédiaires entre le moi et la cellule familiale s'insèrent. Ainsi contre espèce sonnante, le psychanalyste consent à dénouer l'étreinte surmoïque ou avec la divinité maternelle intériorisée, qu'à son insu le névrosé sert de toute sa vie angoissée et auto-punitive. Il y substitue un nouvel échange. Il prétend échelonner, amortir la dette sur un certain nombre de séances tout en y trouvant son compte et en y touchant sa dîme. Il ne prête son oreille qu'à celui ou celle en mesure de tendre les billets: une sorte de changeur à l'entrée du temple de l'inconscient. Nul n'y entre sans son désir mais non plus sans y laisser sa monnaie sur le parvis.

Et l'on connaît la suite, il s'agit de lever une partie du refoulé comme on dit aussi lever un impôt...²⁵. À la violence du symptôme s'oppose la violence du geste de paiement, de la durée de la séance, sur lesquels la psychanalyse ne manque pas de faire ses beaux dimanches. C'est que la vérité du désir du sujet lui est restituée moyennant l'acceptation par celui-ci de l'aliénation fondamentale de chacun dans autrui. Cette loi c'est aussi celle du marché. La menue monnaie des symptômes fait place dans le meilleur des cas à l'étalon

^{24.} Ibid., p. 26-27.

Pierre Martin reproduisant une traduction de Lacan d'une lettre de Freud de la Traumdeutung écrit: «Dans les affaires d'argent je suis intraitable». Pierre Martin, Argent et psychanalyse, Paris, Navarin, 1984, p. 198.

or d'un désir présumément singulier. Une vie à soi. ²⁶ Un affranchissement qui passe par son contraire. Mais justement voilà que la médiation devient elle-même souveraine — comme l'argent — et l'analyse interminable. Toutefois on s'est bien gardé d'assurer le salut, la rémission: l'inconscient est une divinité imprévisible. L'encens des interprétations ne lui est pas toujours fumet agréable.

C'est pourtant en christianisme l'étrange battement de ce qui échappe à la valorisation qui donne à penser. Ne resterait-il du sacré que le cri du Christ sur la croix (Mc 15, 34 et 37), et en ce sens l'expérience d'un Dieu écartelé par les extrêmes: entre le sublime de la résurrection et la déréliction d'une mort violente, Dieu soustrait à la captation conceptuelle, poussant un cri, non identique dans cette discordance.

Mais comment un pareil Dieu peut-il être encore pensable? À la fois plus lointain et plus proche que le Dieu d'Exode 3, 14, ce n'est plus tant un Dieu qui se donne à l'homme, — et nous avons pu précédemment entrevoir l'ambiguïté d'une pareille donation — qu'un Dieu aban-donné. Ce cri est tout aussi bien un appel qu'un silence.

Comment en cette fin du vingtième siècle, l'expérience de la proximité du divin peut-elle encore subsister? Échapper à la guise objectivante et thématique, au calcul en cette période qui correspond à ce que Hegel appelait la post-histoire, soit ce moment où «l'homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes vrais qui sont à la base de sa connaissance du monde et de soi»²⁷. Post-histoire où tout ce qui rend l'homme heureux peut rester (art, amour, jeu)²⁸ mais aussi étrangeté de cet horizon circulaire et obturé, qui ne permet rien de neuf sous le soleil sinon la répétion de modèles déjà éprouvés.

De même, dans la pensée de Heidegger nous retrouvons cette expérience d'une histoire fermée, d'une impasse. Le temps fuit encore mais il est vide. Le monde se voit donc soumis à la calculabilité

^{26.} Comme le souligne Marie Balmary: «Les cures psychanalytiques ne cessent de se trouver confrontées à ce problème: une personne ne peut accomplir son désir parce que le destin qui l'épingle l'en empêche. Faute de pouvoir en retrouver la sortie, elle tente d'en enrayer le déroulement par la maladie, l'inhibition ou l'acte compulsif». Marie Balmary, Le sacrifice interdit. Freud et la Bible, Paris, Grasset, 1986, p. 162.

Alexandre Kojeve, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947, p. 435.

^{28.} Ibid.

non plus circulaire mais épousant la logique de perfectibilité de la science et s'enfonçant davantage dans des velléités de contrôle. Non pas l'hiver nucléaire mais le règne de la technique: cachant une détresse plus grande encore, inouïe, plus cachée, dans cette absence de détresse qui, pour Heidegger est suprême dénuement. Comme le souligne Michel Haar à ce propos:

L'achèvement de la technique n'est pas sa fin, mais son «perfectionnement» illimité. Qu'il y ait un jour une «autre histoire», «un autre commencement», cela reste celé et demeure indécidé. L'actuel crépuscule technologique pourra peut-être se changer en «une nuit pour un nouveau matin», mais il est possible qu'il annonce un «hiver sans fin».²⁹

Que l'on veille sur l'être dans l'attitude la plus recueillie ou que l'on soit les guetteurs du Dieu caché (Is. 45, 15) que peut-il encore arriver pour toucher le cœur de l'homme? Quel serait ce temps neuf? Serait-il simplement celui qui vient? Temps du salut, c'est-à-dire temps nécessairement autre, non pas le temps des horloges ou celui que révèle la vibration de l'atome, mais temps de rupture, d'annonce avec l'histoire. À moins que du temps il n'y ait rien à attendre sinon à tenter d'acquérir une extrême vigilance, pour celui qui vient. En ce cas, le kairos n'est certes plus une menace issue du futur, mais c'est bien l'absence d'un temps bouleversant qui, en ce présent se fait resassement. Quelle parole prophétique, ne trouvant plus la «possibilité d'une présence ferme, stable et durable»³⁰, saurait convoquer le sauf, l'intime, l'inespéré?

Que nous est-il permis d'espérer de ce temps? L'ouverture et la résolution:³¹ «L'homme ne vit pas seulement dans le temps; il vit, en quelque manière, le temps lui-même, il en expérimente l'indisponible vérité»³². Un temps sans représentation comme un cri qui déchirerait la nuit du monde. Comme le rappelle l'apôtre:

Pour ce qui est de l'époque et du moment, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive, car, — vous le savez parfaitement vous mêmes, le Jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit. Quand les gens diront paix et sécurité alors, subitement, fondra sur eux la ruine, comme les douleurs sur la femme enceinte; il ne pourront pas y échapper. (1 Thess. 5, 1-3).

^{29.} Michel Haar, «Le tournant de la détresse» dans: Michel Haar (Dir), Martin Heidegger, Cahier de l'Herne, Paris, L'Herne, 1983, pp. 335-366.

^{30.} Maurice Blanchot, Le livre à venir, Paris, Gallimard, 1959, p. 118.

Marlène Zarader, La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque, Paris, Seuil, 1990, p. 166.

^{32.} Ibid., p. 167.

Ce temps nous fait défaut. Comme si, inaugurée par le cri du Christ sur la croix, la venue du jour fondait cette fois «comme les douleurs sur la femme enceinte». Nouvelle naissance qui expulserait du présent sans faille, arracherait chacun, par sa soudaineté, à ses travaux. Un autre rythme: l'avènement d'un temps vif et sans accord avec celui qui passe, un déclenchement, telle une grande douleur mais aussi un éveil à l'instant: un contre-temps?

L'urgence d'une théologie pratique nord-américaine comme théorie critique de l'agir chrétien au service de la société

Camil Ménard

1. L'urgence de construire une théologie pratique d'ici

Un congrès théologique dont le thème porte sur la relation entre le salut chrétien et les pratiques sociales resterait purement «théorique» s'il ne fournissait pas une occasion privilégiée, d'une part, pour réfléchir sur notre pratique théologique actuelle et, d'autre part, pour mettre en place le genre de théologie le plus apte à médiatiser efficacement le rapport entre ces deux ordres de réalité. De quelle manière est-il possible de penser la foi chrétienne lorsque son «objet» est une expérience humaine de révélation et de transformation? Comment le service ecclésial qui est le nôtre peut-il contribuer à promouvoir le don messianique global — incluant donc le corps, l'environnement, les relations interpersonnelles, les structures sociales et politiques, etc. — que nomme le mot «salut»?

Ces questions pourront paraître à certains tendancieuses, du fait qu'elles considèrent le salut chrétien comme une expérience-limite et non comme une doctrine sur l'œuvre du rédempteur. Pourtant il est clair que la confession chrétienne proclamant que «Jésus est le Christ» suppose, voire exige une expérience personnelle de «rencontre» avec le Vivant; sinon elle demeurerait un discours «qui résonne, une cymbale retentissante», pour reprendre les mots de saint Paul ICo. 13, 1). «Point de salut en dehors de l'Église», disait-on autrefois. Il apparaît aujourd'hui plus juste d'affirmer qu'il n'y a pas de salut en dehors de ce monde et que l'histoire du salut est cœxtensive à l'histoire du mode¹. Le salut est le don que Dieu fait de lui-même

E. Schillebeeckx insiste fortement sur ce point dans son dernier livre Church. The Human Story of God, New York, Crossroad, 1990, spécialement aux pages 5 à 15.

à toute l'humanité en se communiquant lui-même². Ce don suscite une guérison totale, une re-création, une réconciliation de l'humanité dans l'amour, ce que Jésus appelait le Règne de Dieu. Le problème, c'est que le Règne de Dieu ou le salut ne peut être humainement provoqué ni localisé: il ne peut être qu'espéré et accepté lorsqu'il fait l'objet d'une révélation et qu'il s'approche du fils égaré en lui redonnant son identité perdue. D'où l'importance cruciale de la Parole et de l'Esprit dans la communication du salut. Disons, sans jeu de mots, que l'expérience du salut, c'est l'expérience d'une communication humaine guérie et rétablie dans toutes les sphères de l'écosystème terrestre et humain³.

S'il n'existe dans la tradition aucune définition magistérielle expresse sur cette réalité ultime qu'est le salut, c'est sans doute parce que les débats ont porté historiquement sur des questions ontologiques relatives à la source du salut (d'où proviennent les christologies), alors que la sotériologie s'est constituée en diverses explications spéculatives sur l'efficacité universelle de la mort du Christ. Ce qui était une préoccupation existentielle — le Règne de Dieu — a été objectivé et chosifié dans le concept de «grâce» et le désir d'acquérir l'être nouveau a fait place au besoin d'avoir la grâce pour élever la nature et lui permettre d'entrer au ciel. Heureusement les philosophies existentielles récentes ont permis d'articuler dans des christologies fonctionnelles la nouvelle compréhension de soi qu'ouvre l'offre divine au croyant⁴. Il reste à repenser dans le contexte postmoderne ce qui avait été pensé dans le cadre de la philosophie du sujet. Comment, dans le contexte pluraliste et post-théiste qui est le nôtre, où le Moi a perdu toutes ses illusions et toutes ses balises, comment est-il possible aujourd'hui de redire la confession chrétienne d'une manière compréhensible et significative?

Il suffit en effet de questionner nos gens pour se rendre compte que le discours chrétien sur le salut est connu tout en étant situé complètement en marge du vécu. Il prend généralement la forme d'une survie de l'âme après la mort obtenue grâce au sacrifice du Christ délivrant de l'enfer. Pour d'autres, il efface les péchés de la vie

Le monumental Traité fondamental de la foi de K. Rahner (Paris, Le Centurion, 1983) est construit autour de cette conception du salut comme autocommunication libre et pardonnante de Dieu.

J'ai utilisé le modèle écologique pour repenser l'anthropologie chrétienne dans le volume collectif *Un sens à la Vie*, sous la direction de Marc Pelchat et Marcel Viau, Montréal et Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, chapitre trois.

^{4.} Il faut souligner ici l'importance des travaux de R. Bultmann.

présente et redonne la bonne conscience face à Dieu et aux autres. Rares sont les personnes capables de relier la pratique libératrice du Jésus terrestre à une dimension quelconque de leur existence où elles vivent ou ont vécu une forme d'expérience-sommet, positive ou négative. Le plus souvent, le discours chrétien leur semble incompatible avec leur soif de liberté et c'est en «se sauvant» de la religion et des Églises qu'une bonne majorité de nos chrétiens et chrétiennes poursuivent leur quête de l'Absolu. Qui nous délivrera de ces discours théologiques qui appartiennent à la mort? demanderait encore saint Paul (Rm 7,24).

La société moderne a par ailleurs suscité un mouvement de privatisation de la religion qui limite singulièrement l'influence sociale et politique des Églises. Celles-ci tentent de tenir un nouveau genre de discours public dans ce contexte d'une société du débat, mais leur intervention ne fait souvent que renforcer le phénomène lui-même. Chaque Église est en effet assimilée à un groupe de pression qui défend plus ou moins ses propres intérêts sur la place publique. Et pourtant il y a une différence énorme entre des Églises qui regroupent des communautés de foi à l'intérieur de traditions institutionnalisées, et des associations volontaires dont les membres sont des individus partageant une même conviction! Peut-on mettre le discours venant des synagogues, églises, mosquées, sur le même pied que celui qui provient des clubs, syndicats, ou autre groupe social d'influence? Cela ne fait que privatiser encore davantage la religion⁵.

On sait d'autre part que la relation entre religion et politique fait souvent l'objet de manipulation de la part de politiciens assoiffés de pouvoir. Ne faut-il pas développer dès lors une approche théologique capable de réfléchir critiquement sur l'expérience sociale du mal et du Royaume et capable de susciter un mouvement de solidarité qui transcende toutes les communautés particulières dans une culture pluraliste? Puisque la théologie traditionnelle n'est pas en mesure de procéder à une analyse critique des idéologies et de la praxis sociale, il faut avoir recours à d'autres disciplines, la théorie sociale par exemple, et les intégrer dans une approche théologique nouvelle qui se développe depuis quelques années. Cette approche a reçu plusieurs appellations: «théologie politique», ou «théologie de la libéra-

Matthew Lamb a fort bien perçu cette ambiguïté dans le mode d'intervention des Églises («Communicative Praxis and Theology: Beyond Modern Nihilism and Dogmatism», à paraître en 1992 chez Crossroad).

tion», ou encore «théologie de la culture». Nous désignerons ces diverses théologies sous le vocable plus général de «théologie pratique».

La théologie pratique est une approche théologique qui accorde à la praxis, c'est-à-dire l'action créative inspirée par la réflexion critique, une primauté sur la théorie aussi bien au plan épistémologique (comme source de connaissance) qu'au plan téléologique (la transformation de la praxis elle-même). Son parcours méthodologique est donc le suivant: de la praxis initiale à la praxis transformée par la médiation indispensable d'une ou de plusieurs théories⁶.

Cette rapide description met à l'écart deux modèles inadéquats de théologie pratique. Le premier en fait une pure application de théories théologiques développées ailleurs et qui ne sont nullement affectées par la praxis. La praxis est assimilée à une simple pratique, c'est-à-dire le développement d'habiletés techniques. Le second modèle ne se subordonne pas à la théorie, mais la nie, en ce sens qu'elle ne lui accorde aucune valeur de vérité. Ce sont les actions concrètes et les engagements dans une cause qui fournissent tous les critères nécessaires pour la vérité en théologie. Ce modèle oublie que toute praxis est chargée d'une théorie et tout échec à prendre celle-ci en considération risque de conduire à une absolutisation néfaste, parce qu'il devient impossible alors de critiquer et de dépasser cette théorie cachée. En somme, il importe de construire un modèle alternatif de théologie pratique, qui dépasse — sans les rejeter — aussi bien l'orthodoxie que l'orthopraxie.

Mais, demandera-t-on, pourquoi développer ici cette nouvelle approche théologique? Ne s'agit-il pas encore d'une importation de produits culturels européens ou sud-américains? Avons-nous réellement besoin de nous lancer dans cette entreprise? Sans hésiter, il faut répondre affirmativement pour les deux raisons suivantes.

^{6.} En faisant de la praxis non seulement le but, mais aussi le fondement de la théorie, on prend une décision épistémologique qui engage tout le discours théologique. Ce point est très discuté et les positions divergent considérablement, comme le montre l'enquête de M. Lamb, «The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies», dans C.T.S.A. Proceedings 31 (New York 1976), pp. 149-178. La position adoptée ici est partagée entre autres par B. Lonergan. Voir l'excellente présentation dans M. Lamb, Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation. New York, Crossroad, 1982, surtout le chapitre 5.

Voir David Tracy, «The Foundations of Practical Theology», dans Practical Theology, Ed. by Don S. Browning, San Francisco, Harper & Row, 1983, pp. 62-63.

En premier lieu, il importe moins de reproduire un modèle de théologie politique ou de théologie de la libération, que de prendre au sérieux les problèmes posés par notre situation historique. Le discours sur le salut — qui est la tâche première de la mission ecclésiale et de la réflexion théologique — est de moins en moins compréhensible dans l'univers pluraliste et sécularisé qui est le nôtre. Ce qui était autrefois compréhensible dans un univers religieux ne l'est plus dans un monde désenchanté. Qui plus est, ce qui a été interprété dans le contexte du monde biblique ne réfère plus à nos pratiques sociales actuelles. Que l'on songe, par exemple, au langage de la rédemption, qui réfère au rachat par le go'el des personnes et des biens sous la propriété d'un autre; ou au langage de l'expiation, qui fait référence au pardon divin donné à l'occasion d'un don ou d'un sacrifice et qui renvoie à la grande fête juive de l'Expiation; ou encore au langage de la libération, qui désigne l'acte redonnant la liberté aux esclaves8. Comment interpréter aujourd'hui la même réalité du salut dans des catégories qui renvoient à nos pratiques sociales actuelles, dans notre contexte post-théiste où l'énonciation de Dieu fait problème à bon nombre de nos contemporains? La théologie doit relever ce défi sous peine de tomber dans la répétition sclérosée de concepts interprétatifs incompréhensibles.

En second lieu, la prétention du christianisme à être le lieu privilégié où s'expérimente la dynamique du Règne de Dieu nous oblige à développer un agir conforme à cette prétention. Pas seulement des paroles, mais des actes, comme le redit sans cesse l'apôtre Jacques. Or, il faut bien l'avouer, si la théologie a développé des discours pertinents pour interpréter la réalité individuelle du salut, elle ne nous donne pas les outils conceptuels quand vient le moment d'analyser la réalité sociale et politique, voire écologique, du salut. Comment intervenir avec pertinence dans une situation que l'on est incapable de lire? Et quels modèles de transformation politique et sociale faut-il se donner pour agir en conformité avec le projet de Jésus? Le pluralisme actuel et l'antagonisme des intérêts font naître une diversité étonnante d'interprétations sur la réalité politique et sociale. Que l'on songe à ces contradictions flagrantes entre les inter-

^{8.} L'étude la plus pénétrante sur ce sujet reste celle de E. Schillebeeckx, Jesus. An Experiment in Christology, New York, Seabury Press, 1979 suivi de Christ. The Experience of Jesus as Lord, New York, Seabury Press, 1980. L'auteur en a fait un bon résumé dans Expérience humaine et foi en Jésus Christ, Paris, Cerf, 1981.

interprétations théologiques sur le capitalisme et le socialisme⁹! D'où la nécessité de pratiquer une herméneutique de suspicion et d'utiliser diverses théories critiques afin de démasquer les jeux de pouvoir et les idéologies. La théologie pratique vise une transformation réelle de l'agir chrétien en Église et en société. Pour faire ses analyses, elle doit se donner des outils que la théologie classique ne peut lui donner et qu'elle emprunte aux autres sciences. La théologie pratique est ainsi ouverte par nécessité aux sciences sociales et aux sciences humaines¹⁰. Elle vise à développer une pratique réelle de l'interdisciplinarité afin que son discours ne soit pas un simple bricolage méthodologique ou une subtile substitution des sciences humaines au propos théologique. Tels sont les deux problèmes majeurs qu'elle doit affronter: une juste dialectique entre théorie et praxis, et une pratique intégrée de l'interdisciplinarité.

En conclusion, il est urgent que des théologiens et théologiennes d'ici prennent au sérieux la situation actuelle et se mettent à examiner la mission du christianisme dans le monde moderne dans les termes de la catégorie fondamentale de praxis religieuse. Pour cela, il faut développer une approche théologique nouvelle qui s'efforcera de dépasser les quatre paramètres suivants en direction d'une nouvelle forme de discours public11. a) Il faut aller au-delà du paradigme clérical qui mettait l'accent sur la doctrine, l'orthodoxie et l'autorité de la tradition vue de façon fondamentaliste. Tout le peuple de Dieu doit participer à la réflexion sur la praxis religieuse qui est la sienne. Il faut mettre en question tous les absolus, qu'ils soient formulés dans les termes de l'orthodoxie ou de l'orthopraxie, car la théorie et la praxis ont besoin l'une de l'autre. b) Il faut aller au-delà de l'intoxication culturelle causée par l'importation de théologies venant de l'étranger. Prendre le risque de construire un discours théologique vraiment collé à notre contexte particulier. C'est d'ail-

^{9.} Quelle différence entre la position de G. Gutierrez sur le socialisme (Théologie de la libération, Bruxelles, Ed. Lumen Vitæ, 1974) et celle de M. Novak sur le capitalisme (The Spirit of Democratic Capitalism, New York, American Enterprise Institute/Simon and Schuster, 1982). Et pourtant l'un et l'autre prétendent faire une réflexion critique et théologique sur la praxis religieuse et les deux considèrent l'économie politique comme moyen de dépasser un discours idéologique dans ce débat.

Voir Dermot A. Lane, Foundations for a Social Theology. Praxis, Process and Salvation, New York/Ramsey, Paulist Press, 1984 et John A. Coleman, An American Strategic Theology, New York/Ramsey, Paulist Press, 1982.

J'utilise ici librement les paramètres proposés par Dennis P. McCann et Charles R. Strain, *Polity and Praxis*. A Program for American Practical Theology, Minneapolis, Winston/Seabury, 1985, chapitre premier.

leurs la seule façon de rejoindre l'universalité du salut. c) Il faut viser à dépasser la privatisation de la religion dans notre société en élaborant un discours public qui soit critique du pouvoir politique tout en étant porteur d'une «idéologie» neuve apte à susciter une solidarité. d) Il faut viser enfin à dépasser une politisation de la religion qui risquerait de substituer un paradigme politique au paradigme clérical. L'agir chrétien comporte une dimension d'intériorité ou de mystique qui est essentielle et qui doit alimenter sans cesse la marche en direction du salut messianique total¹².

Pour réaliser un programme aussi ambitieux, il est nécessaire de tracer un chemin que seule une conversation sérieuse entre les personnes intéressées permettra de défricher et de rendre praticable dans notre contexte. Les réflexions qui suivent se proposent d'ouvrir un espace de communication pour mieux entrevoir cette voie.

2. À la recherche d'une voie de théologie pratique

Clarifions encore davantage ce que nous entendons par «théologie pratique». Il ne s'agit pas seulement d'un mot nouveau et plus œcuménique pour désigner cette troisième partie de la théologie naguère appelée «théologie pastorale», qui s'occupait de la formation homilétique, catéchistique, liturgique, ainsi que de la préparation à la conduite des communautés chrétiennes. On sait que la théologie pastorale était souvent considérée comme l'application de la doctrine chrétienne à des situations concrètes de la vie ecclésiale. À cet égard, la théologie pratique entend faire le contraire d'une théologie appliquée en inversant le point de départ de la réflexion et en élargissant son champ d'analyse à toute cette religiosité qui n'est pas informée par les Églises¹³. La théologie pratique inclut — et déborde — l'an-

^{12.} Puisque le politique et la politique ne sont pas le tout de la vie, il est nécessaire que la dimension spirituelle ou mystique accompagne l'engagement chrétien. Voir sur ce point les conférences stimulantes de E. Schillebeeckx, On Christian Faith. The spiritual, Ethical, and Political Dimensions, New York, Crossroad, 1987.

^{13.} Cet intérêt pour l'étude du religieux vécu sous une forme séculière est plus marqué dans les théologies pratiques protestantes, alors que les théologies pratiques catholiques avaient naguère tendance à restreindre leur champ d'analyse et d'intervention à la pratique de la communauté ecclésiale. Toutefois un changement important est en train de se produire chez plusieurs théologiens catholiques qui ont une approche plus existentielle, plus sociale et plus œcuménique. Cette distance entre la vie religieuse (entendue au sens d'une recherche de transcendance et d'inconditionné) et la vie de l'Église est devenue si consciente qu'elle ouvre un champ de questionnement nouveau, notamment en ce qui concerne l'identité chrétienne et la place du christianisme dans le monde. Cet élargissement de perspectives permettra à la théologie pratique catholique de s'intéresser à des thèmes que la théologie pastorale «ecclésiastique» ne pouvait prendre en considération.

cienne théologie pastorale. Son objectif est de découvrir les lois de l'agir chrétien en Église et en société afin de pouvoir y intervenir efficacement¹⁴.

Bien que le concept de théologie pratique soit courant dans le monde universitaire protestant depuis deux cents ans sous l'impulsion de Schleiermacher¹⁵, ce n'est pas directement l'influence confessionnelle qui l'a introduit dans le monde universitaire catholique. La faveur dont jouit de nos jours l'idée d'une telle forme de théologie tient plutôt au prestige très grand attaché au concept même de «praxis» comme lieu et source de connaissance dans la philosophie moderne¹⁶. La source de la connaissance n'est pas la raison abstraite, mais l'expérience sous ses diverses formes: sensible, intellectuelle, morale, esthétique et religieuse¹⁷. Quant à l'action humaine, elle comporte toujours, implicitement ou explicitement, une théorie, puisqu'en se réalisant vers l'avenir et en agissant, l'homme poursuit un projet quelconque, il a une théorie de sa vie qui est immanente à son action et dont il peut prendre une conscience toujours plus éclairée à chaque fois qu'il agit et qu'il réfléchit sur la conformité de son action au projet en question. Ainsi, c'est par l'agir ou la pratique que nous apprenons à nous connaître et c'est par le projet ou la «théorie» que nous critiquons nos réalisations et que nous nous ré-orientons sans cesse. Lorsqu'une façon d'agir découverte par l'expérience s'est avérée bonne, on cherchera à la répéter, de manière à ce qu'elle serve éventuellement de modèle à l'action future. Pratique et théorie se fécondent donc sans cesse l'une l'autre.

L'agir chrétien inspiré par l'Esprit de Jésus procède lui aussi d'une théorie qui n'est autre que le projet du Règne de Dieu en crois-

^{14.} La tâche ultime d'une théologie pratique est donc de développer une théorie du changement opéré par la médiation religieuse dans la société. Une telle théorie permettrait de contribuer à façonner ce changement, dans la mesure où cela est possible. Les théologiens européens ont tendance à privilégier l'effort de théorisation, alors que les théologiens sud-américains insistent sur la praxis même de transformation.

^{15.} Schleiermacher demeure un point de référence important dans le monde protestant, comme le montre John E. Burkhart, «Schleiermacher's Vision for Theology», dans *Practical Theology*, ed. by Don S. Browning, San Francisco, Harper & Row, 1983, chap. 3.

^{16.} Plusieurs ouvrages sont utiles pour saisir la complexité du concept de «praxis». Voir, entre autres, N. Lobkowicz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1969; R. Bernstein, Praxis and Action, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, et J. Habermas, Théorie et pratique, I, II, Paris, Payot, 1975.

^{17.} B. Lonergan en fait une éloquente démonstration dans son ouvrage Pour une méthode en théologie, (Héritage et projet 20), Montréal, Fides, 1978.

croissance continuelle, avec son mélange d'ivraie et de bon grain. La théologie pratique comme discipline cherche donc à faire une réflexion scientifique sur cette agir et sur le projet immanent qui le dynamise, sous une forme consciente ou inconsciente, de façon à pouvoir guider les réorientations exigées par la connaissance critique ainsi obtenue¹⁸. Dans cette optique, la tâche théologique consiste à rendre explicite la «théorie» ou le projet immanent à l'agir croyant, en prenant comme toile de fond cet horizon de sens qu'est la tradition chrétienne.

S'il est vrai que le concept de théologie pratique est lié à la modernité et à son insistance sur le «faire», il serait erroné de penser que son objectif reste tributaire d'une vision utilitariste portant sur une meilleure réalisation de l'action pastorale. La théologie pratique ne vise pas d'abord à préparer des professionnels en développant des habiletés techniques. Sans perdre de vue le primat de l'action, elle s'efforce d'analyser les conditions de production de l'agir croyant afin de mieux comprendre comment l'énonciation de Dieu est possible et comment peuvent communiquer les personnes désireuses d'y contribuer. Son intérêt de connaissance n'est pas d'ordre technique et manipulatoire, pour reprendre les catégories d'Habermas, mais d'ordre herméneutique, car il est orienté vers la possibilité d'un consensus d'action établi sur la base d'une conception de soi venant de la tradition. Cet intérêt pratique ouvre un champ de connaissance spécifique qui est le domaine entier de la communication inter-humaine¹⁹. Alors que l'activité instrumentale vise une maîtrise toujours plus efficace du monde, l'activité communicationnelle cherche à libérer la communication dans un contexte où la violence s'évertue sans cesse à nier l'autre plutôt qu'à se laisser interpeller par lui. Mais d'où vient cette violence? Ne provient-elle pas surtout du primat de la subjectivité tant réclamé par les modernes, qui accorde au Cogito une liberté absolue? Ne faudrait-il pas remettre en question tout au moins le principe bourgeois d'individuation si l'on veut parvenir à l'émancipation de la communication? Nous rappellerons plus loin comment la pensée de Levinas ouvre des pistes fort intéressantes, en redonnant à l'Autre une priorité sur le sujet.

^{18.} On trouve un bon développement sur cette question dans l'article «théologie pratique» du nouveau Dictionnaire de Théologie, sous la direction de P. Eicher, Paris, Cerf, 1988, pp. 790 à 795 (l'article est rédigé par Paul M. Zulehner).

Pour en savoir plus long, on pourra consulter mon article «L'action pastorale: un agir communicationnel», dans Laval théologique et philosophique, 45, 3 (octobre 1989), pp. 423-436.

Ainsi, dira le plaisantin, la théologie pratique n'a de «pratique» que le nom? Dans un sens, oui, car elle se rapproche de la théologie fondamentale, dans la mesure où elle étudie les questions de foi dans ce qu'elles ont de plus fondamental: comment la liberté de Dieu vient rejoindre la liberté humaine au cœur de sa praxis. Elle se distingue néanmoins de la théologie fondamentale classique en ceci que son point de départ est la praxis — suivre le Christ — qui, en tant que marche, fait sans cesse éclater les systèmes d'interprétation, obligeant du même coup la théorie à se reconstruire pour rester fidèle à sa source de connaissance. On comprend pourquoi J.-B. Metz dira que la théologie politique est une théologie fondamentale pratique, puisque son objectif est de rester fidèle au mouvement même de la foi. «Précisément, une théologie qui intensifie la théorie parce qu'elle veut être fondatrice, doit être pratique, et rester guidée par une nouvelle dialectique théorie-praxis»²⁰. Si la théologie pratique ne prétend pas fournir des connaissances au sens technique, elle vise pourtant à développer une théorie critique de la praxis religieuse de manière à fournir un ou des modèles opératoires de compréhension et d'action. Ce désir de devenir une science opératoire peut paraître prétentieux, mais en fait, il s'agit d'une visée qui a toujours stimulé la recherche théologique, comme le montre l'histoire de la théologie.

L'histoire de la notion de théologie nous apprend en effet que la conception de la théologie comme discipline pratique n'est pas une idée nouvelle²¹. C'est tout simplement la redécouverte d'une pratique ancienne de la théologie, puisque la conception du travail théologique comme habitus ou savoir pratique enraciné dans l'agir effectif de la foi au Dieu vivant a précédé et n'a jamais cessé de s'opposer à une conception spéculativo-déductive de la démarche théologique. Il suffit à cet égard de relire l'article remarquable que le Père Congar a consacré au mot «théologie» dans le Dictionnaire de théologie catholique pour s'en persuader. À défaut de pouvoir en donner, ne fût-ce qu'un résumé, contentons-nous de souligner les principales étapes, de façon à mieux saisir comment sont apparus les deux problèmes fondamentaux que nous avons encore à résoudre: le rapport entre théorie et pratique, ainsi que la nécessité de l'interdisciplinarité.

^{20.} J.-B. Metz, La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique, (Cogitatio Fidei 99), Paris, Cerf, 1979, p. 24.

^{21.} Voir Randy L. Maddox, «The Recovery of Theology as a Practical Discipline», dans *Theological Studies* 51 (1990), pp. 650-672.

Durant les premiers siècles de l'Église, l'activité théologique prenait la forme d'une connaissance salvifique, pratique, du Dieu vivant à l'intérieur d'une communauté chrétienne et d'une tradition essentiellement liée à l'Écriture. On se contentait généralement d'élaborer des variations sur le texte sacré. Commentaires, narrations des épisodes de l'histoire biblique et de la vie des saints, chaînes de textes bibliques, telles étaient les formes principales de la pratique théologique à cette époque. Les partisans de cette approche biblique et narrative s'opposaient à la tendance plus spéculative qui cherchait à développer un discours systématique sur Dieu et le monde.

Chez Augustin, cette théologie prit la forme d'une contemplation ou sagesse. Pour lui, toute la sagesse profane peut contribuer à l'accession de l'âme à la foi. La théologie, pour sa part, est une activité qui, nourrie d'une foi pieuse, procure l'élévation de l'esprit grâce à un effort d'intelligence et une activité de contemplation. Notons que la contemplation théologique inclut chez lui toute la vie morale, car l'ascension de l'esprit ne saurait s'opérer sans la pratique d'une vie conforme à sa foi. En résumé, la théologie à cette époque est d'emblée pratique, car elle est produite par des pasteurs qui s'efforcent de répondre aux questions posées par la pratique des communautés. Donnons, à titre d'exemple, le magnifique Traité du Saint-Esprit que saint Basile rédigera afin de montrer pourquoi il était justifié de continuer à prier le Saint-Esprit. Le dire théologique est relié à un faire qui nourrit la foi et la questionne sans arrêt.

La période scolastique donna naissance à une nouvelle pratique théologique dans le contexte social des universités indépendantes. Se développa alors le paradigme d'une théologie conçue comme connaissance certaine ou science. La théologie se constitue en savoir, sous la forme d'une construction rationnelle de l'enseignement chrétien. Cette activité spéculative devient une fin en soi, puisque la connaissance vise les choses mêmes dont la consistance repose sur leur nature propre, et non sur leur référence à Dieu. Notons que si la théologie était pour saint Thomas plus spéculative que pratique, cela ne veut pas dire qu'elle se réduisait à un système d'idées s'engendrant les unes les autres, comme cela deviendra le cas dans la scolastique décadente. Il voulait surtout éviter qu'elle se réduise à une éthique, qui est le domaine des choses que l'homme peut et doit faire, alors que la doctrine sacrée traite de ce Dieu dont l'homme ne peut disposer. La spéculation théologique restait une activité à base de contemplation nourrie par la foi et la Parole de révélation que saint Thomas n'a jamais cessé de commenter. La spéculation versa par la

suite dans la logique, ce qui engendra une théologie entièrement coupée de la vie. Le théologien est un enseignant qui pratique la théologie parce qu'il est engagé, au lieu d'enseigner parce qu'il vit et réfléchit théologiquement sur sa vie de foi.

Quant à la théologie pratique au sens augustinien, elle fut renvoyée dans les monastères ou dans des lieux de formation pastorale qui donnaient une version simplifiée de la théologie académique. La pratique n'a plus rien à apprendre à la théorie dont le système a cohérence en lui-même et d'où l'on peut déduire des conséquences pratiques (comme ces manuels de pénitence qui tirent les conséquences de la doctrine thomiste sur la pénitence). Bref, il se creusera un écart de plus en plus considérable entre une théorie théologique soucieuse de sa cohérence logique et une pratique pastorale incapable désormais de répondre aux aspirations de l'homme de la renaissance. Les théologiens modernes resteront de la même façon fidèles à leur héritage rationaliste en se coupant des nouvelles formes de pensée naissante, notamment les sciences expérimentales. Les rares théologiens qui tenteront d'adapter le message chrétien aux idées modernes se feront condamner par une orthodoxie incapable de mesurer le fossé entre théorie et pratique.

Après cette rapide évocation historique, on comprend mieux pourquoi il importe de revenir à une conception plus pratique du travail théologique. On sait d'abord que le savoir scientifique actuel doit sa fécondité au rapport dialectique qu'il établit entre une praxis vérificatoire et une théorie relativiste dans un processus incessant pour faire reculer les frontières de l'erreur. Cela ne nous oblige-t-il pas à revoir notre conception de la vérité? Au lieu de chercher à sauver un savoir abstrait, ne faut-il pas prendre le risque d'essayer nous aussi de faire reculer les frontières du mal et du péché en démasquant les pièges idolâtriques et idéologiques? Telle est la tâche d'une théologie conçue comme théorie critique²², un savoir toujours ouvert, parce qu'enraciné dans une praxis difficile consistant à suivre le Christ au milieu des embûches de ce monde. «Soyez comme des renards», disait Jésus. Il est clair ensuite que la théologie doit dépas-

^{22.} Le concept de théorie critique provient principalement de l'École de Francfort (Horkheimer et Adorno), puis il a été repris par J. Habermas qui l'a mis sur la scène philosophique contemporaine. Pour une présentation claire de ce mouvement intellectuel, on lira avec intérêt l'article de M. Abensour «La Théorie critique: une pensée de l'Exil?», dans Archives de philosophie, t. 45, avril-juin 1982. Paul Lakeland a montré la fécondité du concept de «théorie critique» appliqué au discours de l'Église dans son ouvrage Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church, Nashville, Abingdon Press, 1990.

ser le morcellement disciplinaire auquel a donné lieu la scolastique décadente, lorsque, par exemple, la théologie spirituelle, puis la théologie morale, se sont détachées du dogme. Il faut revenir à une vision holistique du travail théologique et lui redonner une unité autour du pôle méconnu de la praxis religieuse. Cela va nécessiter des déplacements à tous les niveaux de notre pratique. Évoquons-en quelques-uns.

En premier lieu, il importe de passer d'une théologie doctrinale à une théologie «au risque de l'interprétation», selon la belle expression de Claude Geffré. Bien des théologiens partagent encore l'idée qu'il existe un «noyau dur» de la révélation, une sorte de message intemporel qui se serait par la suite coulé dans des interprétations scripturaires et que les différentes époques de la tradition auraient retraduit ou adapté à leur propre contexte culturel. Il s'agirait à notre tour de procéder à une remythologisation ou à une adaptation culturelle de ce même message doctrinal. En réalité, toute expérience racontée comporte déjà ses éléments d'interprétation, car il s'agit d'une praxis, et toute praxis est chargée de théorie. Ainsi, il n'y a pas plus de noyau fixe dans la révélation qu'il n'y a de noyau dur dans la structure atomique. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'éléments structurants. Au contraire, car il existe évidemment des principes qui donnent forme à ces interprétations qui ont jalonné l'histoire de la tradition. La tâche de l'analyse théologique consiste justement à identifier critiquement ces éléments et à bâtir une interprétation contextuelle conforme à ces principes structurants.

En second lieu, il importe de passer d'une théologie d'adaptation à une théologie de corrélation critique réciproque, car la même dialectique expérience/interprétation joue pour nous comme pour les auteurs de la tradition. Pour qu'une théologie soit une authentique branche de la tradition, elle doit dès lors établir une corrélation mutuellement critique entre le sens et la vérité d'une interprétation du fait chrétien et le sens et la vérité d'une interprétation de notre expérience présente. Une telle mise en rapport est «mutuellement critique» parce qu'une foule d'options sont a priori possibles et qu'il importe de laisser le champ ouvert. La gamme des options peut aller d'une exigence d'identité à celle d'une analogie (similarités dans les différences) ou de la complémentarité à une exigence de pure confrontation ou de non-identité²³. Toutes les options sont logiques

David Tracy a longuement expliqué cette méthodologie dans Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology, San Francisco, Harper & Row, 1988 (Fourth Printing).

en principes, et seuls les faits du sujet en question peuvent conduire à une décision. Ajoutons que la corrélation inclut les questions et réponses provenant des deux situations, et pas seulement les questions venant d'un pôle (la situation) et les réponses venant de l'autre (la tradition). À titre d'exemple, il me semble que la trilogie d'E. Schillebeeckx sur Jésus, le Christ et l'Église montre de façon éloquente que cette approche est réalisable et qu'elle est stimulante.

En troisième lieu, il importe d'appliquer à la théologie pratique ce qui a été dit pour la théologie en général. Centrée sur la praxis, cette théologie cherchera à établir une corrélation critique réciproque entre la théorie interprétée et la praxis du fait chrétien, d'une part, et la théorie interprétée et la praxis de la situation actuelle, d'autre part. Il est bien certain qu'une telle opération est difficile, car pratiquer une démarche inductive à partir de la praxis tout en conservant un rapport dialectique à une théorie préalablement clarifiée, est un parcours complexe qui nécessite une ascèse constante²⁴. Certains théologiens de la libération, comme Clodovis Boff, ont édifié une méthodologie sophistiquée pour y parvenir²⁵. Mais personne, à ce que je sache, n'a encore fourni une illustration convaincante, à part, peutêtre, l'essai de Leonardo Boff sur les communautés de base²⁶ où l'on voit comment la praxis des communautés de base a remis en question sa théorie ecclésiologique et l'a obligée à se réajuster. Toutefois le parcours inverse n'a pas été fait en direction d'une transformation de la praxis de ces mêmes communautés grâce à la nouvelle théorie. La dialectique n'a donc pas joué, sans doute en raison du peu de confiance que ces théologiens accordent à la théorie.

En quatrième lieu, il importe de passer d'une conception solitaire du travail théologique à la construction collective d'une théologie pratique québécoise, car il est bien évident que cette œuvre ne peut être que le fruit d'un travail d'équipe. Ma conviction profonde est que toute personne désireuse de réfléchir théologiquement sa foi aujourd'hui aurait intérêt à prendre cet agir comme point de départ et point d'arrivée. «Fides quærens intellectum», selon l'adage scolastique. Ou, en terme augustinien: «intellige ut credas, crede ut intelli-

D. Tracy ne cache pas qu'il s'agit d'un défi réel. Voir «The Foundations of Practical Theology», art. cit., pp. 72-81.

^{25.} Il s'agit d'une thèse de doctorat en théologie qu'il aurait fallu réécrire avant de la publier (*Théorie et pratique*. La méthode des théologies de la libération, (Cogitatio Fidei 157), Paris, Cerf, 1990).

L. Boff, L'Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église, (Coll. Relais), Paris, Desclée, 1978.

gas». Que la théologie devienne toute entière une discipline pratique soucieuse de conduire ultimement à une transformation personnelle et sociale: voilà ce qui devrait être, à mon sens, l'objet d'un consensus partagé par la majorité d'entre nous. Faut-il pour autant faire disparaître les trois dimensions principales de la théologie? Non, car il est utile de les conserver afin de distinguer les intérêts ainsi que les critères de validation. Mais il importe de ne pas retomber dans l'ancienne spécialisation qui divisait les tâches au point de faire oublier l'objectif ultime de la théologie, comme nous le rappellent, hélas, trop souvent, nos étudiants et étudiantes. Pour ne pas perdre de vue cet objectif, il serait bon de créer de nouvelles appellations: une théologie fondamentale pratique (comme chez Metz), une théologie systématique pratique (comme dans certains travaux des théologiens de la libération) et une théologie pratique stratégique, dans la perspective des travaux de John Coleman et de M. Lamb. De même que les théologies fondamentale et systématique ont besoin des critères de praxis transformative pour tester leur vision et orienter leur correction, ainsi la théologie pratique stratégique a besoin des théories critiques de la théologie fondamentale et des interprétations révélatrices de la théologie systématique.

En cinquième lieu, il importe de se fixer des projets de transformation qui sont réalisables dans un avenir pas trop éloigné et qui dynamisent l'espérance. Faute de cela, des objectifs louables mais incertains (changer le système ou toute la société) risquent de démobiliser l'action. Deux auteurs américains, McCann et Strain, donnent à la théologie pratique la tâche d'élaborer ce qu'ils appellent des «axiomes intermédiaires» entre un principe éthique universel et des stratégies concrètes d'action. Ces axiomes intermédiaires prennent la forme de ce que Habermas appelle des «intérêts généralisables». McCann et Strain donnent comme exemple la création des Nations-Unis qui fut la réalisation d'un axiome intermédiaire entre le désir de paix qui succéda à la seconde guerre mondiale et les stratégies concrètes des alliés pour diviser et organiser le monde libre. Cet organisme répondait à un désir universel de paix et il laissait aux États leur parfaite autonomie. Il était dans l'intérêt de tous de le mettre sur pied — bien qu'il y eut de nombreuses oppositions — et il fut organisé²⁷. Il me semble que nous pourrions rendre énormément

^{27.} Je ne saurais trop conseiller la lecture de cet ouvrage très éclairant de Dennis P. McCann et Charles R. Strain, *Polity and Praxis*, Minneapolis, Winston/Seabury, 1985, ici, chapitre 6.

service à la société québécoise et canadienne si nous cherchions ensemble à construire de tels axiomes pour combler l'écart entre les grands principes éthiques (ex.: la reconnaissance d'un caractère national distinct) et les stratégies (ex.: la séparation) qui sont au cœur du débat constitutionnel actuel. Dans les cas où l'acceptation de ces axiomes conduit à des changements radicaux (par exemple, la mise sur pied d'un régime socialiste en Amérique Latine), il faut à ce moment l'éclairage de l'éthique sociale chrétienne pour fournir des critères d'action concernant la fin et les moyens (ex: la guérilla, la torture, etc). Le principe directeur qui doit guider ces projets de transformation est évidemment celui d'une solidarité préférentielle envers les victimes et les exclus de la société. L'acceptation de ce principe va de soi pour les partisans d'une théologie qui se propose d'être une théorie critique de la société et de l'Église.

Finalement, il est clair que le projet d'une théologie pratique québécoise comporte assurément une part de rêve éveillé. Un tel rêve peut toutefois prendre réalité s'il est partagé par ceux et celles qui voient la pratique théologique comme une entreprise de recherche critique ouverte à la collaboration. Le fait que la théologie pratique se propose d'être une théorie critique ne signifie pas par ailleurs qu'elle doive se perdre en d'interminables analyses qui finiraient par dissoudre son projet. Comme discours public, elle doit être en mesure de proposer une vision qui puisse rejoindre ce désir d'Absolu que ressentent nos contemporains sous une forme différente et souvent désarçonnante pour nous. Voilà pourquoi elle doit demeurer modeste pour servir la cause qu'elle annonce, tout en se disant que les hommes et les femmes d'ici ont besoin d'un nouveau lieu de dialogue où sera portée à la conscience cette «lumière du rien» ou du vide que les brisures de la vie leur proposent en creux. Au lieu de refouler les questions vitales posées par la vie moderne, la théologie pratique voit son rôle comme celui d'un aménagement de la communication authentique dans la société, en dénonçant toutes les formes de distorsions, qu'elles proviennent de source politique ou ecclésiale. Elle prend la défense de la liberté chrétienne dans toutes ses dimensions²⁸

Je rejoins ici les convictions très fortes de Pierre-Luigi Dubied, «La théologie pratique en tant que théorie», dans Revue de théologie et de philosophie, 116 (1984), pp. 189-200.

3. Les grandes lignes d'une théologie pratique nord-américaine axée sur l'expérience d'une liberté responsable

Est-il possible d'entrevoir en terminant les grandes lignes d'une théologie pratique d'ici? Assurément, puisque nous connaissons déjà les principaux choix à faire pour produire une interprétation pertinente à notre contexte. Contentons-nous de les mentionner brièvement.

3.1 Les conditions d'une bonne interprétation

La théologie, disions-nous plus haut, est la discipline qui articule des corrélations mutuellement critiques entre le sens et la vérité d'une interprétation du fait chrétien, d'une part, et le sens et la vérité d'une interprétation de la situation contemporaine, d'autre part. La démarche interprétative joue dès lors un rôle central dans la constitution du discours théologique. Comme Gadamer l'a si bien montré, nous ne recevons jamais les éléments d'une tradition ou d'une situation particulière sous une forme immédiate. Même la conscience de nousmêmes nous parvient par la médiation d'une culture, dont le langage constitue le lieu privilégié. Cela signifie que nous recevons toujours la tradition chrétienne et la situation contemporaine par la médiation des cultures où elles ont pris forme et que nous n'avons pas d'autre choix que d'interpréter ces deux réalités si nous voulons en comprendre le sens. Le besoin d'interprétation devient encore plus évident lorsqu'une tradition particulière ne peut plus être reçue ou répétée de façon immédiate, comme c'est le cas pour la tradition judéo-chrétienne. Toute théologie consciente de son historicité doit prendre en considération une telle distance et faire certains choix indispensables à la constitution d'un discours cohérent.

L'interprète de la tradition chrétienne doit d'abord choisir un principe sélectif qui sera pris comme sens focal pour l'ensemble de la démarche²⁹. Personnellement, je propose de prendre l'Esprit Saint comme espace de communication de la Nouvelle Alliance scellée en Jésus le Christ. La personne de Jésus, l'homme libre par excellence, considérée comme voie de transformation créatrice traversée par l'Esprit, est pour moi la révélation décisive de l'affirmation chrétienne de Dieu, de soi et du monde. Alors que certains théologiens «relativistes» préconisent de revenir à une vision théocentrique pour

^{29.} J'applique ici les suggestions méthodologiques proposées par David Tracy dans «The Foundations of Practical Theology», art. cit., pp. 62-72.

faire face au pluralisme actuel, il me semble préférable de prendre comme symbole central le Christ-Esprit dont parle saint Paul et d'articuler une théologie pratique sur une christologie pneumatique ou sur une pneumatologie christocentrique qui inévitablement conduit au Dieu vivant. Nous n'avons pas à développer davantage cette affirmation, car il revient à la théologie systématique d'en montrer la vérité et la pertinence³⁰.

L'interprète doit ensuite prendre pour acquis que la situation contemporaine joue un rôle capital dans le procès herméneutique. En premier lieu, cette situation est toujours déjà impliquée dans l'interprétation de n'importe quelle tradition, puisque, comme le dit Gadamer, l'application à une situation donnée fait partie constituante du processus même. Quand l'interprète dialogue avec un texte et cherche des réponses à ses questions initiales, il se laisse en effet questionner par la chose transmise par ce texte et il met alors son esprit dans une situation d'ouverture. Il cherche à reconstituer la question à laquelle répondrait la chose transmise, mais, en faisant cela, il dépasse inévitablement l'horizon historique ainsi dessiné. «Une question, en tant qu'elle est reconstituée, ne peut jamais rester comprise dans son horizon initial. Car l'horizon historique dessiné dans la reconstitution n'est pas véritablement un horizon qui circonscrit. Il est à son tour compris dans l'horizon qui nous englobe, nous qui questionnons et sommes interpellés par la voix du passé»³¹. On peut dans cette perspective affirmer que nous ne comprenons vraiment une question du passé que lorsque cette même question surgit à notre conscience et maintient encore des possibilités réelles de sens. «Cette attente d'une réponse présuppose elle-même que celui qui questionne soit atteint et interpellé par la tradition. C'est là la vérité de la conscience de l'efficience historique»³². Pour Gadamer, le mode d'actualisation de cette conscience historique est ce qu'il appelle «la fusion des horizons de la compréhension, fusion qui opère la médiation entre le texte et l'interprète»³³. S'il n'est pas possible d'exclure l'histoire des effets d'une tradition sur notre précompréhension, en revanche il est possible et nécessaire d'en prendre une

On pourra trouver une longue démonstration de ces affirmations dans mon ouvrage L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez saint Paul, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987.

^{31.} Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Seuil, 1976, p. 221.

^{32.} Ibid., p. 225.

^{33.} Ibid.

conscience plus vive en explicitant le contenu de notre situation historique. Cette opération est fondamentale.

Outre cette implication de la situation dans la démarche herméneutique, il faut reconnaître le pluralisme inhérent à toute expérience historique qui, en fait, peut faire l'objet d'analyses contextuelles fort diverses. L'interprète doit donc choisir une problématique fondamentale dans la situation qu'il étudie. On pourra privilégier la finitude humaine, la mortalité, la souffrance, la confiance fondamentale, l'aliénation ou encore l'angoisse. Certains mettent l'accent sur le pluralisme culturel et religieux de notre contexte; d'autres insistent sur la réalité de la souffrance massive dans notre monde ou sur l'émergence d'une sorte de protestation éthique à l'égard de la violence sous toutes ses formes. Avec W. Kasper, K. Rahner, B. Sesbouë et bien d'autres, il m'apparaît que la liberté humaine constitue une situation existentielle incontournable dans le contexte de la modernité qui a façonné notre époque par ses exigences d'autonomie et d'affirmation de soi. La liberté comme projet de réalisation de soi est le noyau de la philosophie de l'histoire des temps modernes³⁴, mais cette liberté risque de se refermer sur elle-même en oubliant l'Autre sans lequel elle ne peut se réaliser. C'est pourquoi il importe d'analyser plus en profondeur le contexte immédiat où notre liberté prend forme de façon toujours ambiguë, ce qui entraîne nécessairement cet effort d'interprétation dont nous avons parlé.

3.2 La contextualité comme caractéristique d'une théologie pratique

Le concept de théologie contextuelle est bien différent de celui d'une simple «inculturation» de la théologie. Ce concept indique que non seulement l'interprétation théologique se fait en vue d'une application à une situation donnée, mais aussi que toute interprétation est relative à un horizon historique dans lequel elle prend sens³⁵. En littérature, par exemple, on connaît l'importance du contexte pour préciser le sens d'une phrase, à telle enseigne qu'une phrase détachée de son contexte peut recevoir une signification tout à fait contradic-

^{34.} L'avant-propos du dernier ouvrage de W. Kasper exprime des convictions très fortes sur cette exigence posée à la théologie de prendre en compte la liberté (La théologie et l'Église, (Cogitatio Fidei 158), Paris, Cerf, 1990, pp. 7-27).

Voir les excellentes clarifications de Douglas John Hall, Thinking the Faith. Christian Theology in a North American Context, Minneapolis, Augsburg, 1989, première partie.

toire avec celle qu'elle possédait dans son horizon d'origine. Il en est de même pour le discours théologique, surtout lorsqu'il vise une transformation de la réalité dans laquelle il se situe. Un tel discours doit être conscient de son application ainsi que de ses conditions de production. Aussi est-il important de se demander si l'exercice de la liberté humaine prend une coloration particulière dans notre contexte nord-américain.

3.3 Le choix d'un aspect significatif de notre contexte. L'expérience ambiguë de la liberté humaine dans le contexte nord-américain

Il faudrait une longue description pour être en mesure de cerner plus clairement les défis auxquels s'expose la pratique de la liberté au Ouébec, au Canada et plus globalement, dans le contexte nordaméricain. Pour Douglas Hall, «les Canadiens sont tentés par le «soleil de la Floride», par la culture de la jeunesse, du plaisir et du succès, par l'esprit d'optimisme qui projette un progrès sans fin et qui rêve d'ingénieuses solutions pour surmonter les problèmes de la société»³⁶. Les enquêtes de R. Bellah et de son équipe ont révélé dans le même sens qu'un esprit d'individualisme très fort menace les valeurs traditionnelles américaines axées sur le patriotisme et l'engagement³⁷, ce que Ch. Larsch a développé en parlant du narcissisme qui emprisonne le Moi dans sa fragile corporéité³⁸. D'un autre côté, la menace nucléaire et la crise écologique ont suscité une protestation générale en faveur d'une responsabilité collective à l'égard de l'environnement. Tout semble indiquer que la liberté individuelle, si importante pour nous, est maintenant perçue comme une menace pour l'autre lorsqu'elle s'exerce sans contrainte et sans discernement. L'expérience de la liberté devient une expérience-limite qui nous révèle la fragilité de notre existence personnelle et collective. Le rêve nord-américain cache des formes d'oppression multiples dont nous prenons conscience à mesure que leurs effets destructeurs se font sentir.

Au cœur de cette «nuit américaine», ne sommes-nous pas interpellés par le Dieu vivant à remettre en question une conception de la

G. Baum, «La théologie contextuelle de Douglas Hall», dans Laval théologique et philosophique, 46, 2, (juin 1990). p. 159.

^{37.} Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart*. Individualism and Commitment in American Life, New York, Harper & Row, 1986.

^{38.} Ch. Lasch, The Culture of Narcissim, New York, Norton, 1978.

liberté axée sur le progrès et sur la transformation du monde à n'importe quel prix? Ne faut-il pas voir dans cet appel urgent à l'exercice d'une difficile liberté, un don, une grâce?

L'esprit de la post-modernité prend chez nous la forme d'un retour à la vie simple et d'une «écologie sociale» qui permettra peut-être à l'Amérique du Nord d'éviter des catastrophes trop prévisibles³⁹.

3.4 Le salut de la liberté. La liberté comme expérience-limite révélatrice du salut

La liberté des temps modernes est fondée sur ce que J.-B. Metz appelle «le principe bourgeois d'individuation»⁴⁰. Or c'est la place trop importante accordée au «sujet bourgeois» qu'il faut remettre en question dans notre contexte où un optimisme trop facile continue de laisser croire que tout individu peut faire fortune s'il le veut. Si l'on veut sauver la liberté dans notre univers de concurrence féroce, il faut opérer une nouvelle révolution copernicienne en redonnant à l'Autre une priorité sur le sujet. Toute la pensée d'Emmanuel Levinas est centrée sur cette nécessité d'une dépossession du sujet au profit de l'Autre dont le visage crée en moi une exigence⁴¹. Quand l'Autre me regarde, je dois répondre, en ce sens que je dois me sentir responsable de lui. La violence advient quand je nie l'Autre pour rester dans l'horizon du Même.

La liberté post-moderne prendra la forme du souci de l'Autre, de l'accueil et, disons-le, de la mystique. Sinon, elle risque de ne plus exister du tout. Une nouvelle possibilité d'être est ainsi offerte dans notre contexte où la mort collective apparaît maintenant probable. Cette possibilité existentielle est la forme que prend la révélation et la grâce dans la réalité de notre vie. Pour séduire notre liberté et l'amener à se laisser libérer de son individuation trop exclusive, l'exemple contagieux de Jésus, l'homme pour les autres, jouera un

John A. Coleman fait bien ressortir ces forces contre-culturelles déjà présentes dans notre culture («Inculturation and Evangelization in the North American context», dans C.T.S.A. Proceedings 45 (1990), pp. 15-29).

^{40.} J.-B. Metz, La foi dans l'histoire et dans la société, Paris, Cerf, 1979, p. 66.

^{41.} La pensée du philosophe E. Levinas est axée sur l'altérité et sur la différence. Il faut lire son ouvrage capital *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, et la présentation très simple qu'il fait de ses idées dans Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo, (Livre de Poche 4018), Paris, Fayard, 1982.

rôle capital, car c'est lui qui apportera cette Présence Spirituelle dont nous avons besoin pour exercer notre difficile liberté⁴².

Une théologie pratique nord-américaine montrera que la recherche d'une liberté investie et responsable est une recherche christologique authentique, car celui ou celle qui répond à l'appel de l'Autre est en fait le véritable disciple et ami de Jésus le Christ. Qu'il en soit conscient ou non, celui ou celle qui répond «Me voici» face au visage d'autrui est entré dans la dynamique du salut⁴³. Auronsnous l'audace de répondre à l'appel que l'Autre nous adresse alors que notre liberté est tellement sollicitée dans l'Église et dans la société?

^{42.} On doit à B. Sesboue d'avoir exprimé de manière neuve l'efficacité salvifique de la vie et de la mort de Jésus en utilisant la catégorie de causalité exemplaire et symbolique. Voir le tome 2 de son ouvrage sur Jésus Christ, l'unique médiateur, intitulé «Les récits du salut», (coll. «Jésus et Jésus-Christ» 51), Paris, Desclée, 1991. La notion de «Présence Spirituelle» fait référence à Paul Tillich, Théologie systématique IV, La vie et l'Esprit, Genève, Labor et Fides, 1991 (nouvelle traduction de Jean-Marc Saint).

^{43.} J'ai proposé dans cette perspective de considérer la pratique de la liberté comme une expérience-limite médiatrice du salut. Voir «La liberté comme médiation universelle de salut», dans Questions de liberté, sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, (Héritage et projet 46), Montréal, Fides, 1991, pp. 65-119.

La théologie pratique et le concept pragmatiste d'action

Marcel Viau

Introduction

Le concept d'action est au cœur de la théologie pratique. Mais quel en est son statut véritable? On l'a longtemps examiné sous l'angle des sciences de l'action. La théologie pratique doit alors s'inspirer des lois qui régissent l'action puisqu'elle s'apparente aux autres disciplines pratiques qui sont obligées de construire leur théorie à même leur pratique. Ce filon, loin d'être épuisé, demanderait encore des développements soutenus. Nous avons plutôt choisi de réfléchir ici sur le concept d'action par le biais de la philosophie et, spécifiquement, du courant philosophique appelé pragmatisme.

Le pragmatisme laisse une place de choix à l'action, en particulier dans ses développements sur les notions de croyance, de vérité et de connaissance. C'est donc en partant de ces notions que seront exposées les thèses du pragmatisme; celles-ci sont nécessaires à la compréhension de la dernière partie du texte portant sur l'action et la théologie pratique. Nous poserons alors des jalons qui permettront à la théologie pratique de réaliser des discours appropriés. Pour exécuter ce travail, quelques-uns des principaux représentants du pragmatisme primitif ont été mis à contribution: C.S. Peirce, F.C.S. Schiller et surtout W. James¹.

^{1.} Nous nous sommes limité ici à ces trois auteurs bien que le pragmatisme anglo-saxon primitif (surtout Peirce, James, Dewey, Schiller et G.H. Mead) fut une école qui a fait plusieurs adeptes: voir à ce sujet l'excellent article de Gérard Deledalle, «Les pragmatistes et la nature du pragmatisme», dans Revue philosophique de Louvain, vol. 77 (1979), pp. 471-486. John Dewey, qui est sans doute le penseur le plus profond du pragmatisme primitif, a été ignoré dans le présent texte bien qu'il y aurait eu pleinement sa place. Il nous est apparu que la richesse et la complexité de sa pensée méritaient un traitement spécial: voir notre article «L'utilité de la Logique de J. Dewey pour la théologie pratique», dans Studies in Reigion/Sciences religieuses, vol. 20, n° 3 (1991).

1) Action et croyance

C'est dans les concepts de doute et de croyance que Peirce pose les principes de l'action pragmatique. Tout être humain agit en fonction des deux états que sont le doute et la croyance. Le doute est un état de malaise et de mécontentement qui nous pousse à une action en vue de détruire ce doute; la croyance nous procure l'état de calme et de stabilité nécessaire à la survie. Les efforts que nous faisons pour sortir de l'irritation du doute s'appelle «recherche» (inquiry). Il s'ensuit donc que le but de la recherche est d'établir une opinion, de fixer une croyance. La croyance, comme le doute, produisent sensiblement le même effet sur l'être humain: ils le mettent en action. La croyance le fait par l'intermédiaire de propositions qui guident l'action, le doute excite immédiatement à agir afin d'en sortir. Nos croyances guident nos désirs et règlent nos actions: ce sont des principes directeurs qui orientent nos actes de façon à satisfaire nos désirs.

La croyance a trois propriétés: «D'abord elle est quelque chose dont nous avons connaissance; puis elle apaise l'irritation causée par le doute; enfin elle implique l'établissement dans notre esprit d'une règle de conduite, ou, pour parler plus brièvement, d'une habitude²». Donc, une croyance découle d'une habitude qui détermine nos actions et la pensée a pour but de produire des habitudes: «toute la fonction de la pensée est de créer des habitudes d'action et (...) tout ce qui se rattache à la pensée sans concourir à son but en est un accessoire, mais n'en fait pas partie³.» L'habitude détermine la façon de nous faire agir corrélativement au «quand» et au «comment».

Comme on vient de le voir, Peirce n'emploie jamais les mots doute ou croyance dans un sens psychologique ou subjectif. Le sens qu'il en donne est logique: ce sont des notions qui désignent «la position de toute question grande ou petite et sa solution». La croyance comme le doute produisent sensiblement le même effet sur l'être humain: ils le mettent en action. Le doute naît d'une indécision dans nos actions et pousse à une décision quant aux actions à entreprendre pour résoudre la question provoquée par le doute: c'est là l'état de croyance. Quant à la croyance, c'est ce qui guide les désirs

Charles S. Peirce, «Comment rendre nos idées claires», dans Revue philosophique, vol. 4 (jan. 1879), p. 45. L'essentiel de la pensée de Peirce sur la croyance se retrouve dans cet article ainsi que dans «Comment se fixe la croyance», dans Revue philosophique, vol. 3 (déc. 1878), pp. 553-569.

^{3.} Peirce, «Comment rendre nos idées claires», p. 46.

et règlent les actions; elle devient des principes directeurs qui orientent nos actes. La croyance est ce qui termine la pensée, c'est un «moment d'arrêt» de la pensée. Comme la croyance apaise l'irritation du doute, elle fait en sorte de détendre l'esprit qui se repose pour un moment lorsqu'il l'a atteinte.

La croyance n'est pas seulement un point de repos cependant, c'est également un nouveau point de départ. C'est pourquoi il faut souligner que la pensée est essentiellement une action qui produit un effet sur notre être et qui influe sur la pensée future. Il ne reste plus qu'à rendre ces pensées les plus claires possible afin de comprendre le mieux possible le monde dans lequel on vit; ce sera à la logique de jouer ce rôle. La règle que Peirce a édictée pour «rendre les idées claires» peut être considérée comme le principe fondateur du courant pragmatiste: «Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet⁴.»

Toutes les croyances ont-elle la même valeur? Pour Peirce, ce n'est pas en examinant la croyance elle-même qu'on peut arriver à déterminer sa validité, c'est en adoptant une méthode adéquate. Il a existé et existe encore dans l'histoire humaine trois méthodes qui sont plus ou moins adéquates pour fixer la croyance: 1) La méthode de ténacité, qui consiste à tenir envers et contre tous à notre croyance parce qu'elle nous satisfait, sans considération pour les autres croyances. Cette méthode a contre elle les instincts sociaux, le fait que d'autre hommes pensent autrement et qu'ils tiennent aussi à leur croyance; 2) La méthode d'autorité, qui consiste à imposer arbitrairement aux autres une croyance par l'intermédiaire d'un État ou d'une institution. Cette méthode engendre l'esclavage intellectuel; 3) la méthode a priori, où les préférences naturelles, laissées libres d'agir, en arrivent à s'harmoniser avec les choses naturelles. Cette méthode mène à l'insuccès car elle est affaire de mode et empêche tout accord solide. Pour Peirce, la seule méthode efficace est la méthode scientifique. C'est la seule en effet qui permette de s'appuyer sur des éléments extérieurs sûrs. Il met ici les lois de la logique à l'abri des aléas des faits et rejoint sur ce point l'empirisme logique⁵.

^{4.} Ibid., p. 48.

^{5.} Est-il nécessaire de souligner que Peirce adopte une conception de la science qui s'inscrit ici dans le courant scientiste de la fin du XIXème siècle. Ses assertions auraient sans doute été plus nuancées dans le contexte actuel.

William James est un admirateur de Peirce et l'influence que ce dernier a eue sur lui est manifeste dans ce passage où il affirme que l'un des signes qui permet de reconnaître la rationalité est «un sentiment très vif de tranquilité, de paix, de repos. Le passage de l'incertitude et de la perplexité à la compréhension rationnelle procure une agréable impression de soulagement et de plaisir⁶».

La croyance est au fondement de la rationalité philosophique de James; elle devance même l'évidence scientifique. En effet, la rationalité philosophique, qui est d'une manière générale la recherche de la vérité, consiste d'abord à «dégager l'avenir de toute incertitude». En d'autres termes, face aux besoins logiques, il y a un désir de définir l'objet de notre attente, il y a donc un dessein particulier. En plus, cette rationalité fait directement appel à nos forces intimes qui nous poussent à l'action en vue de rendre actuelles ces vérités. La plus importante de ces forces est la croyance. «Car encore et toujours, le succès dépend de l'énergie déployée dans l'acte; l'énergie, à son tour, est subordonnée à la certitude intime de réussir; et cette foi se fonde elle-même sur la conviction que possède le sujet de se trouver dans le droit chemin; et ainsi la foi se valide elle-même⁷.»

James définit la croyance ainsi: pour qu'il y ait croyance, il faut que des hypothèses soient proposées à nous. Croire, c'est choisir une option entre deux hypothèses. Éviter de choisir, c'est aussi faire un choix, c'est exercer sa croyance. Idéalement, ces options doivent être

William James, La volonté de croire, Paris, Flammarion, 1916, © 1896), p. 83 (version française de The Will to Believe). On voit que James utilise ici la définition de Peirce en modifiant légèrement son sens. Il y fait entrer en effet des éléments subjectifs que Peirce avaient explicitement rejetés. On retrouve cette même différence dans cet exposé que James fera de la pensée de Peirce quelques années plus tard: «M. Peirce, après avoir remarqué que nos croyances sont, en réalité, des règles pour l'action, soutenait que, pour développer le contenu d'une idée, il suffit de déterminer la conduite qu'elle est propre à susciter: sa signification pour nous n'est pas ailleurs. Le fait tangible qui se constate à la racine de toutes les distinctions, si subtiles soient-elles, que fait la pensée, c'est qu'il n'y en a pas une seule, fût-ce la plus élaborée, la plus délicate, qui porte sur autre chose qu'une différence possible dans les conséquences pratiques. Aussi pour obtenir une parfaite clarté dans les idées relatives à un objet, nous devons uniquement considérer les effets d'ordre pratique que nous le concevons susceptible de comporter, les impressions que nous devons en attendre, les réactions auxquelles nous devons nous tenir prêts. À la conception de ces effets, immédiats ou lointains, se réduit donc toute notre conception de l'objet lui-même, lorsque cette dernière n'est pas dépourvue de toute signification positive.» William James, Le pragmatisme, Paris, Flammarion, 1968, © 1907), p. 49 (version française de Pragmatism).

^{7.} James, La volonté de croire, p. 120.

parfaites, c'est-à-dire qu'elles doivent être vivantes et non mortes, obligées et non évitables, importantes et non insignifiantes. La croyance ne repose pas sur la seule force de raisonnement ou la seule volonté, elle est aussi inhérente à notre faculté passionnelle, à notre désir. Avoir une croyance, c'est exercer un choix entre des propositions qui ne dépendent pas uniquement de l'entendement.

Par contre, la croyance pour James n'est pas quelque chose de purement arbitraire ou subjectif. Cette croyance (ou idée, ce qui veut dire pratiquement la même chose dans sa terminologie) est ce qui met quelqu'un en relation avec quelque chose et ce quelque chose est avant tout un objet, présence sensible concrète ou relation abstraite, indépendant de son esprit. Par contre, il n'est pas possible de parler de cet objet autrement que comme un «objet-dans-lequel-on-croit» ou objet de croyance. Cet objet est ce que l'on désigne sous le mot réalité. La réalité indique donc, dans un premier temps, ce qui compte pour quelqu'un comme réalité, c'est-à-dire ce qu'il croit être la réalité à ce moment-là. Mais pour que l'idée soit vraie (c'est-à-dire pour affermir sa croyance en cette réalité), il doit, dans un second temps, procéder à des travaux qui lui permettront de faire correspondre cette idée à une réalité sensible ou abstraite. Si ces travaux arrivent à vérifier concrètement l'existence de la réalité en question, l'idée est dite vraie (ou la croyance est affermie).

Redisons les choses autrement. La croyance est essentiellement ce qui permet de vivre de façon satisfaisante dans le réel, c'est ce qui nous permet de rendre vraie une idée à l'aide du critère de «satisfaction»: voilà une condition indispensable mais non suffisante. Cette croyance doit également nous mettre en présence de la réalité. Rien ne saurait être vrai s'il n'y a rien pour faire l'objet d'une croyance vraie. Par ailleurs, il faut distinguer entre réel et vrai. Le réel n'est pas vrai en soi, il «est» sans plus. Ce sont les croyances (ou les idées) qui peuvent être vraies par rapport au réel. En ce sens, le pragmatisme est un méliorisme: le vrai désigne ce qui est bon à croire ou ce qui est meilleur à croire pour nous.

2) Action et vérité

a) La vérité comme accord entre l'expérience et l'idée

Pour qu'une croyance permette de vivre de façon satisfaisante, il faut qu'elle soit justifiée (ou affermie), c'est-à-dire qu'elle soit rendue vraie, du moins qu'elle soit perçue comme telle par celui qui véhicule la croyance. Et pour que cette croyance soit justifiée, il faut que l'idée que celui-ci se fait de la réalité soit vraie. Par conséquent, la

vérité est une relation entre deux choses: une idée et une réalité externe à l'idée. Mais cette relation ne se fait pas dans le vide, comme s'il n'existait que des entités indépendantes et séparées que l'on appellerait «idée» et «réalité». Elle a comme fondement une expérience (une «circonstance expérientielle», un «fundamentum de circonstances»), mentale et physique, considérée comme une matrice dans laquelle les termes de la relation sont enchâssés.

Ce qui institue la relation comme vérité (...), c'est précisément l'existence dans le monde empirique de ce fundamentum de circonstances entourant l'objet et l'idée qui est prêt à être ou court-circuité ou traversé de part en part. Aussi longtemps que ce fundamentum existe, et qu'un passage satisfaisant est possible par son intermédiaire entre l'objet et l'idée, cette idée sera vraie et aura toujours été vraie de cet objet, qu'une vérification complète ait eu lieu ou non⁸.

Il n'y a donc pas «une» vérité, mais des couches successives d'opinions qui sont vraies dans la mesure où elles satisfont chez l'individu le besoin d'assimiler à sa croyance ce que son expérience lui présente d'inédit. La vérité des idées a pour fonction d'effectuer la jonction entre une expérience nouvelle et des éléments de l'expérience antérieure.

Mais de quelle façon cette vérité conçue comme relation entre l'idée et la réalité peut-elle se produire, quel en est son processus de réalisation?

Le pragmatisme affirme, comme on vient de le voir, que nos idées sont vraies pour autant qu'elles nous permettent d'établir des relations avec notre expérience. D'ailleurs ces idées ne font-elles pas partie intégrante de notre expérience? Les idées sont des instruments de liaison qui fournissent un certain effort, qui mettent en action, qui effectuent certains «travaux». À chaque fois que des travaux de cet ordre sont effectués par quelqu'un, l'idée qu'il a le rapproche un peu plus de la réalité que cette idée doit vérifier. Vérifier ou valider une idée, c'est constater que nos idées «s'accordent» avec certaines parties de l'expérience après avoir provoqué du travail de notre part. Lorsque les liaisons (les accords) se présentent à nous de façon harmonieuse, on dit qu'elles ont obtenu notre «agrément». C'est ainsi que nos idées nous ont servi de guide «agréable». Pour James, les idées ne sont pas des réponses mais des moyens pour se donner des réponses.

James, The Meaning of Truth, New York, Greenwood Press, 1968, © 1909),
 p. 165.

Chaque vérification se fait donc à l'aide de travaux se terminant dans des conséquences capables de satisfaire quelqu'un sur l'idée qu'il a d'une réalité. Ces travaux ne dépassent jamais l'expérience, ils sont constitués de particuliers et supposent des descriptions concrètes pour chaque cas. Chaque réalité vérifie et valide sa propre idée sur elle-même et seulement elle.

Telle est la thèse que j'ai à défendre. La vérité d'une idée n'est pas une propriété qui se trouverait à lui être inhérente et qui resterait inactive. La vérité est un événement qui se produit pour une idée. Celle-ci devient vraie; elle est rendue vraie par certains faits. Elle acquiert sa vérité par un travail qu'elle effectue, par le travail qui consiste à se vérifier elle-même, qui a pour but et pour résultat sa vérification. Et, de même, elle acquiert sa validité en effectuant le travail ayant pour but et pour résultat sa validation.

C'est donc à partir de travaux concrets qui interviennent entre l'idée que quelqu'un a d'une réalité et cette réalité particulière visée ultimement par l'idée que la vérité s'établit. On peut dire en définitive que posséder des idées vraies, c'est posséder des instruments pour l'action. La vérité de l'idée se construit d'une part en indiquant une direction aux travaux effectués en vue d'atteindre la réalité à laquelle réfère l'idée et, d'autre part, en atteignant de façon satisfaisante le résultat recherché par ces travaux. Sans ces intermédiaires concrets, pas de vérité possible. «La vérité, considérée concrètement, est un attribut de nos croyances, et (...) celles-ci sont des attitudes qui font suite aux satisfactions. Les idées autour desquelles les satisfactions se rassemblent sont avant tout des hypothèses qui défient ou somment une croyance de prendre leur place¹⁰.»

Pour le dire autrement: l'idée est un instrument de liaison qui cherche à s'accorder avec une partie de l'expérience, elle-même composée de faits et d'autres idées. La vérité d'une idée fait suite aux travaux que cette dernière a effectués dans l'expérience en indiquant d'abord la direction et en atteignant ensuite un terme de façon satisfaisante. Comme on le voit, James est un réaliste et pour lui, une réalité indépendante de nos idées existe. Mais cette dernière «se réduit à ce qui reste absolument muet, à ce qui n'apparaît que pour disparaître, à ce qui forme la limite idéale de notre pensée¹¹». En fait, lorsqu'on arrive à l'entrevoir, c'est par l'intermédiaire de substituts, comme «maquillée». C'est pourquoi il postule que la recherche de la vérité consiste en une idée qui tend à s'approcher avec le plus de

^{9.} James, Le pragmatisme, p. 144.

^{10.} William James, The Meaning of Truth, p. 199.

^{11.} Ibid., 173.

satisfaction possible de cette réalité alors considérée comme un terme (terminus)¹² de la démarche.

En fait, on se rend compte en suivant ce raisonnement que la réalité idéale reste toujours plus ou moins inatteignable et donc qu'il existe toujours une insatisfaction. C'est ce qui pousse précisément à aller plus loin, à chercher constamment à atteindre un terme satisfaisant. James ne récuse pas totalement le fait qu'il y ait une vérité absolue, il en fait simplement l'idée vers laquelle tend l'ensemble des vérités temporaires de ce monde. Tout ce que nous possédons ici et maintenant se résume précisément à des idées temporaires; de plus elles sont relatives puisque demain, elles peuvent s'avérer fausses. Le pragmatisme est donc tourné vers l'avenir et ne recherche pas dans le passé les bases de son savoir¹³.

Le pragmatisme remet ainsi radicalement en question une certaine notion dualiste de la vérité. La vérité n'est pas simplement une affaire d'idées posées a priori et organisées par une supposée raison pure en vue de connaître i'essence d'objet factuel. La vérité n'a pas d'existence en soi, c'est un nom qui désigne plutôt un événement-qui-rend-vrai¹⁴. Le pragmatisme se détourne résolument de l'abstraction, de la pensée absolue pour se tourner vers les faits concrets et l'action efficace. Il ne renonce pas à la théorie, mais lui fait jouer plutôt un rôle différent: non plus réponse à l'énigme de l'univers, mais instrument de recherche de la vérité; non plus intérêt aux choses premières (premiers principes, catégories), mais plutôt aux choses dernières (résultats, conséquences). En ce sens précis, il n'y a pas de vérités absolues. Plus que cela, la vérité «vit à crédit» grâce à la confiance que nous accordons au prêteur. Une pensée vraie est celle qui s'adapte à toutes les circonstances sans en recevoir de démentis.

^{12.} Le mot «terme» est utilisé ici dans son sens étymologique, c'est-à-dire l'endroit où une chose s'arrête, sa limite, sa fin.

^{13.} Encore ici, James se rapproche de Peirce puisque, pour ce dernier, la vérité est le résultat qui sera un jour atteint par tous les chercheurs qui tendent leur action vers elle. C'est un indicatif qui permet l'investigation, mais cela reste cependant un idéal à atteindre. Peirce n'a-t-il pas déjà affirmé que «l'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons le vrai, et l'objet de cette opinion est le réel»? (Peirce, «Comment rendre nos idées claires», p. 56).

^{14.} On est loin ici d'une conception qui affirmerait que «l'idée vraie est celle qui réussit» (Voir le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Foulquié au mot «pragmatisme»). Il faut dire que James, emporté par son enthousiasme, n'a pas toujours évité d'utiliser des formules qui peuvent prêter à confusion.

Les vérités émergent des faits; mais, un peu plus loin, elles se replongent dans les faits et viennent s'y ajouter; puis ceux-ci, à leur tour, créent ou révèlent (peu importe le mot) de nouvelles vérités; et toujours de même indéfiniment. Les faits, bien entendu, ne sont pas vrais en tant que simples faits; à ce titre, ils sont, et rien de plus. La vérité est la fonction remplie par les croyances qui prennent naissance, et qui s'achèvent, au milieu même des faits¹⁵.

La conception de la vérité du pragmatisme peut se résumer à ceci: il n'y a pas d'absolu qui nous ferait dire, par exemple, que la vérité est une copie de la réalité. Ce qui existe vraiment, c'est une acquisition de nouvelles connaissances en réaction à un objet donné. Le pragmatiste renonce ainsi à la théorie de l'idée vraie «copie» de la réalité. Par contre, s'il est nécessaire d'utiliser la vérité-copie comme moyen pragmatique d'arriver à la vérité, alors utilisons-la! Il faut se rappeler cependant que, dans ce contexte, il est inutile de chercher à établir une vérité absolue. Car l'idée de vérité étant une partie de l'expérience au même titre que l'objet auquel elle tente de correspondre, elle ne peut être que relative et provisoire.

b) La construction de la vérité

Ce que James combat au moyen de sa propre conception de la vérité, c'est l'intellectualisme qui s'accroche à une doctrine désincarnée et essentialiste de la vérité. Le pragmatisme possède une notion concrète («capable d'exister») de la vérité. L'idée «rendue vraie en s'accordant à la réalité» devient dès lors un événement concret. Voilà pourquoi «ce que l'intellectualisme appelle la vérité de cette série, sa vérité essentielle, n'est, pour le pragmatisme, qu'un nom abstrait désignant la véracité des idées en jeu, c'est-à-dire un nom exprimant ce fait qu'en pareille circonstance les idées conduisent bien, d'une manière jugée satisfaisante, à la réalité jusqu'alors supposée 16.»

James, comme on le sait, a dû faire face à de très nombreuses critiques relativement à son concept de vérité. Une des critiques consiste en ceci¹⁷: le pragmatisme est avant tout un appel à l'action et ne serait qu'une philosophie pour homme d'affaires pressé. Sa réponse est claire: le pragmatisme ne répugne pas à parler de la portée pratique de ses développements mais il n'en fait pas le sujet

^{15.} James, Le pragmatisme, p. 159.

^{16.} Ibid., p. 225.

^{17.} James, The Meaning of Truth, pp. 184-186. Il répond, de façon pertinente nous semble-t-il, à d'autres critiques de ce genre dans la dernière partie de ce volume.

premier de sa réflexion. Ce qui est premier, c'est le fait de fonder sa démarche sur des idées qui sont enchâssées dans le même champ expérientiel que les objets. C'est seulement et très précisément en ce sens que les idées peuvent être des véhicules de l'action, peuvent être «payantes». En réalité, tout ce que la méthode pragmatique implique, c'est que les vérités doivent avoir des conséquences pratiques. James s'écarte ainsi d'une conception plus large du pragmatisme qui est celle de F.C.S. Schiller.

La conception de Schiller¹⁸, à laquelle James n'est pas prêt d'adhérer, comporte l'idée que la vérité d'une proposition n'a pas seulement des conséquences pratiques, mais elle consiste en ces conséquences, et particulièrement en conséquences qui sont bonnes. Schiller se positionne ainsi radicalement contre l'intellectualisme qui, selon lui, repose sur les deux erreurs suivantes: 1) l'«éthérisation» de la vérité, c'est-à-dire son abstraction de l'usage effectif et de la vérification d'une assertion; 2) la «dépersonnalisation» de la vérité, qui fait abstraction du sens effectif et de l'intention de celui qui attache un sens donné à un jugement.

La vérité est une construction qui se fait de la façon suivante. C'est notre esprit effectif, c'est-à-dire un esprit déjà formé empiriquement et non brut, qui est le point de départ (le sens commun) à partir duquel nous remontons à d'autres points de départ appelés «faits». Notre esprit fonctionne toujours en relation avec une base dans la réalité, avec ce qu'il faut appeler des faits. Ces faits se rapportent à deux ordres de réalités: la réalité primitive, qui se présente comme un chaos incomplet composé du travail de l'imagination, des illusions, des erreurs, bref de notre expérience. La réalité primitive est insatisfaisante et nous tentons de la remodeler sans cesse en agissant. Cette action transforme la réalité primitive en «réalité» au sens strict (ou «réalité réelle») composée de «faits objectifs» qui ont fait l'objet d'une sélection de notre esprit et qui deviennent alors contraignants. En somme, notre esprit a besoin d'une base d'où il puisse continuer à agir sur une situation.

C'est pour satisfaire un certain intérêt et réaliser une certaine intention que notre esprit agit sur la réalité. Cet intérêt est alors perçu comme un «but» et un «bien». Notre esprit expérimente donc une situation en débutant par des affirmations ou des raisonnements qui aboutiront toujours à l'acte: «nous n'apprenons pas sans tenter». Il

^{18.} Ferdinand C.S. Schiller, Études sur l'humanisme, Paris, Félix Alcan, 1909 (version française de Studies in Humanism). James, dans The Meaning of the Truth (pp. 52-53), fait une nette distinction entre le «pragmatisme large» de Schiller et son propre pragmatisme.

faut entreprendre l'épreuve pragmatique de nos affirmations si l'on veut dépasser la simple prétention à la vérité. Par la suite, notre esprit est guidé par les résultats de l'expérimentation qui lui ont servi à vérifier sa base de réalité. Cependant, comme l'expérimentation est guidée par des intérêts précis, une affirmation peut être vraie pour l'un et fausse pour l'autre. Le succès d'une validation est donc relatif au but. De toute façon, une vérité même pleinement démontrée ne deviendra jamais une vérité éternelle. Tout au plus est-elle une «hypothèse efficace». L'échec d'une validation peut être dû à nos méthodes et nos techniques, à la base de réalité sur laquelle nous nous sommes appuyés, au caractère pratique de notre entreprise. Il ne nous reste plus qu'à recommencer et à être persévérant. Quoi qu'il en soit, une affirmation réussie étend le système de connaissance et élargit les limites d'un «fait». C'est ainsi que les «vieilles vérités» se transforment en vérités plus cohérentes qui servent de nouvelles bases à notre connaissance.

Schiller distingue entre «vérité acceptée», qui est difficilement justifiable, et «prétention à la vérité» qui peut, elle, être justifiée. De ne pas faire cette distinction crée une profonde ambiguïté qui rend difficile la détermination de la véracité d'une assertion. Pour faire cette distinction, il faut s'attacher à classifier le sens d'une proposition. Ce sens «dépend de l'intention, et l'intention est une question de fait qui se réduit à celle du contexte et de l'usage de la forme des mots dans la connaissance effective¹⁹». C'est ainsi que la science procède: les questions qu'elle pose dépendent de ce qu'elle veut connaître, bref de son intention. Lorsque les réponses à ces questions seront considérées comme satisfaisantes, elles seront alors «vraies». La vérité est donc une appréciation, c'est-à-dire une forme du «bon» et du «mauvais» qui implique l'indication d'une fin. C'est donc dire que les vérités qui prévalent sont des sélections et qu'il n'existe pas de vérités absolues.

Et «vrai» et «faux» sont, ainsi que nous l'avons vu, les formes intellectuelles de «bon» et «mauvais». En d'autres termes, une «vérité» est ce qui est utile à l'édification d'une science; une erreur est ce qui est inutile ou nuisible à la science. De même, une «science» est «bonne», si elle peut servir à mettre de l'harmonie dans notre vie; sinon, elle est une pseudo-science ou un simple jeu. Pour déterminer si une réponse quelconque à une question quelconque est «vraie» ou «fausse», nous n'avons donc qu'à noter ses effets au point de vue des recherches qui nous intéressent et auxquelles elle doit son existence. Et si ces effets sont favorables, la réponse est «vraie» ou «bonne» au

^{19.} Ibid., p. 192.

point de vue de notre intention et «utile» en tant que moyen par rapport au but que nous poursuivons²⁰.

Les conséquences d'une vérité affectent notre action, notre pratique, et elles sont bonnes si elles sont vraies et mauvaises si elles sont fausses. Les vérités qui favorisent un intérêt ou un but sont bonnes. C'est ainsi que nous jugeons comme vraies les assertions qui nous sont utiles. Pour exister, les vérités doivent «gagner notre acceptation». En résumé: 1) la vérité est une valeur logique; 2) la vérité d'une assertion dépend de son application; 3) une assertion est vraie dans les limites des règles d'application à l'expérience; 4) toute signification dépend du but; 5) la connaissance du vrai est intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle comporte des intérêts, des désirs, des émotions, des fins, des choix et des postulats.

3) Action et connaissance

Le pragmatisme n'est pas une école de pensée homogène. Ce serait plutôt un courant qui s'est fabriqué en réaction surtout aux excès d'une certaine forme d'idéalisme qui avait cours dans le monde anglo-saxon de l'époque. Il faut donc s'attendre à voir poindre dans les écrits des pragmatistes certaines divergences de vue sur l'une ou l'autre des questions importantes de la philosophie. Le problème de la connaissance en est un: l'action de connaître fait-elle appel à des principes objectifs ou subjectifs? Comporte-t-elle les deux éléments? Est-elle passive ou active? Autant de questions qui sont particulières à l'ère moderne mais que les pragmatistes ont traitées d'une façon qui leur est propre. Nous verrons comment, par exemple, les visions de Peirce et de Schiller divergeaient sur le principe de la connaissance. Ensuite, nous montrerons que James a tenté de poser autrement le problème: avant d'être objective ou subjective, la connaissance est un processus expérientiel.

a) La connaissance est-elle objective ou subjective?

Nous avons vu déjà que le principe du pragmatisme fait que le philosophe se met à l'école de l'homme de science dans ce qu'il a de plus humble. La signification d'un mot, la validité d'une idée et

^{20.} Ibid., pp. 199-200. On voit ici comment Schiller va plus loin que les autres pragmatistes, plus loin même que James, sur le plan de la subjectivité de la vérité. C'est ainsi qu'il est devenu, sans vraiment le vouloir, un de ceux qui ont le plus contribué à propager sur le continent une notion floue, idéaliste et solipsiste de la vérité, notion qui n'était pas nécessairement dans l'esprit des premiers pragmatistes américains.

même d'un système philosophique doivent être jugés à l'aune de l'usage que l'on va en faire. Pour être féconde, une philosophie doit produire des conséquences qui ne laissent pas de doute et qui sont compatibles avec l'observation des faits. Les théories doivent être mises à l'épreuve. La recherche (inquiry) engendrée par cette mise à l'épreuve fait que toute assertion doit être assortie de l'estimation de son erreur probable. Le pragmatisme est donc faillible.

Ceci étant acquis, comment cette recherche doit-elle se faire ou, pour le dire autrement, à quoi la méthode de recherche doit-elle se raccrocher dans sa quête de la connaissance? Pour Peirce, la méthode de Descartes est incapable de rendre compte de la clarté des concepts, clarté qui est pourtant nécessaire à toute recherche. Le «je pense, donc je suis» est une méthode psychologique qui doit être rejetée au profit d'une méthode expérimentale. Le concept est une règle qui indique les opérations qui conduiront à des résultats observables donnés. «Le signe est ce qu'il fait et ce qu'il fait est sa signification. La théorie des signes est le MOYEN trouvé par Peirce pour débarrasser le signe de ses associations mentales²¹.» L'acquisition de la connaissance n'est ni immédiate, ni instantanée. C'est un événement qui s'effectue à l'aide d'un processus continu objectif toujours médiatisé par des signes.

La sensation et le pouvoir d'abstraction (ou attention) sont pour Peirce les seuls constituants de toute pensée. C'est ce qui fait qu'en ce qui a trait à la connaissance, nous sommes devant quatre incapacités²²: 1) nous n'avons pas de pouvoir d'introspection, toute connaissance du monde interne, au contraire, est dérivée par raisonnement hypothétique de notre connaissance des faits externes; 2) nous n'avons pas de pouvoir d'intuition, toute connaissance est déterminée logiquement par des connaissances antérieures; 3) nous n'avons pas le pouvoir de penser sans signes; 4) nous n'avons aucune conception de l'absolument inconnaissable.

Une conception réside exclusivement dans sa portée concevable sur la conduite humaine de sorte qu'il y a une connexion inséparable entre la connaissance rationnelle et la fin rationnelle. Pour définir un concept, il ne reste plus qu'à déterminer avec précision les phénomènes expérimentaux impliqués dans ce concept et «il n'y a

Gérard Deledalle, Lire Peirce aujourd'hui, Bruxelles, DeBœck-Wesmæl, 1990,
 p. 119.

^{22. «}Some Consequences of Four Incapacities» traduit et publié dans Charles S. Peirce, *Textes anti-cartésiens*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, p. 197.

absolument rien de plus en lui». Peirce reconnaît qu'il existe un élément subjectif (rêve, imagination, conception ou croyance) qui est rattaché à la connaissance. Mais cet élément subjectif, la passion par laquelle s'accomplit une représentation, n'est pas immédiatement connu alors que l'élément objectif, l'objet représenté, l'est. En conséquence, l'élément subjectif est subordonné à l'élément objectif dans le domaine de la connaissance.

Schiller, quant à lui, récuse la démarcation entre la logique qui s'intéresse à la connaissance générale objective et une psychologie purement subjective. Toute vérité est émise à partir d'un contexte psychologique particulier comportant des intérêts et des désirs. C'est avec la totalité de sa personne concrète qu'untel en arrive à formuler une proposition «sensée». La réalité n'existe pas préalablement à la vérité. Elle est construite par l'action de l'être humain. La réalité est plastique, transformable et par conséquent incomplète. Agir sur la réalité, c'est la connaître.

La vérité et la réalité ne sont pas les fondements de la connaissance mais ses limites conceptuelles qui ne comportent en soi ni vérités ni erreurs, mais qui permettent de mettre en branle la méthode pragmatique. La connaissance est une fiction imaginée en vue de fins théoriques et un procédé mental pénétré d'intentions, d'émotions et de sélections. Il s'ensuit donc que la raison n'est pas uniquement «rationnelle» puisqu'elle suppose au point de départ des postulats non vérifiés, mais choisis par volonté. C'est donc dire qu'un «acte de foi» est nécessaire à la connaissance.

La théorie pragmatique de la connaissance ne prend pas pour point de départ l'antithèse de la «vérité» et du «fait», mais conçoit la «réalité» comme quelque chose qui, pour notre connaissance du moins, se développe au fur et à mesure de la construction de la vérité et par conséquent ne reconnaît rien d'autre que les transitions continues et fluides de l'hypothèse au fait et d'une vérité à l'autre. Il en résulte que la «construction de la vérité» est aussi, en un sens très réel, la «construction de la réalité». En justifiant nos prétentions à la «vérité», nous «découvrons» vraiment des réalités. Et nous les transformons réellement par nos efforts cognitifs, en prouvant ainsi que nos désirs et idées sont des forces réelles à l'aide desquelles nous façonnons notre monde²³.

b) La connaissance est un processus

James adopte une position que l'on pourrait qualifier de médiane par rapport à celles de Peirce et de Schiller. Pour lui, la connaissance des

^{23.} Schiller, Études sur l'humanisme, p. 542.

choses est fournie par les sens ou la sensation. James appelle la sensation un percept et la pensée un concept. Il adhère à la notion lockienne d'empirisme lorsqu'il énonce que la sensation, chez les animaux, est suffisante pour réagir adéquatement, alors que l'homme doit garder le souvenir de ses sensations et fabrique des réactions intellectuelles qu'il met en mots afin de les retrouver par la suite. La différence essentielle entre percept et concept est que le premier est continu et le second est discontinu. Le percept est un chaos, un flux, un pêle-mêle que le concept sépare et sélectionne. Un concept n'est qu'un signe du percept alors que ce dernier n'est que ce qu'il est de façon immédiate.

Quoi que certains puissent en penser, le concept n'est pas un point d'appui certain pour l'acquisition de la connaissance. C'est un simple instrument qui nous permet de nous approcher au plus près du percept, d'agir en fonction de lui. Le concept ne se suffit pas à lui-même; il ne prend sa pleine valeur (il a une «force accrue») qu'au moment où il est combiné à la sensation: voilà ce qui forme la réalité²⁴. La vie intellectuelle de l'homme est ainsi faite que les concepts issus des percepts finissent par retourner à ces derniers, c'est-à-dire aux cas particuliers de l'expérience sensible. «Percepts et concepts se pénètrent, s'accouplant et se fécondant les uns les autres; aucun d'eux, pris isolément, ne nous fait connaître complètement la réalité. Nous avons besoin d'eux, ensemble, de même que nous avons besoin de nos deux jambes pour marcher²⁵.

Quel est donc le processus qui favorise l'acquisition de la connaissance?

Concept et percept sont composés d'une même texture (stuff) qui est l'expérience; ils se confondent lorsqu'ils sont utilisés ensemble. Connaître un objet, c'est effectuer une série d'expériences intermédiaires qui s'enchaînent dans une progression constante et se terminent au moment où l'objet (ou plus précisément le percept sensible de la chose) est atteint, où moment où nous arrivons au terme de la chaîne.

Ici, le percept non seulement *vérifie* le concept et prouve que la fonction de connaissance du percept est vraie, mais l'existence du percept comme terme de la chaîne des intermédiaires *crée* la fonction.

^{24.} Quand James parle de la réalité, il la divise toujours en trois parties: 1) le flux de nos sensations; 2) les relations soit entre nos sensations, soit entre les copies que nous en avons dans notre esprit; 3) les vérités antérieurement acquises. Voir Le pragmatisme, p. 171.

William James, Introduction à la philosophie, Paris, Marcel Rivière, 1926 (© 1911), p. 67 (version française de Some Problems in Philosophy).

Quelle que soit la chose qui termine cette chaîne, c'était ce que le concept «avait dans l'esprit» et ce, précisément parce que cette chose se prouve maintenant à elle-même son existence²⁶.

La réalité est toujours définie comme le terme à l'intérieur des possibilités de l'expérience. Et ce que l'on pourrait appeler «connaître la réalité» devient alors une expérience qui «représente» cette réalité, qui la «substitue» dans notre esprit ou qui l'«indique» (point to) à travers une chaîne d'autres expériences. En somme, toute connaissance ne peut être perçue comme vraie que dans la mesure où elle se maintient dans le monde des sensations et qu'elle établit une connexion satisfaisante avec un terme donné.

L'importance d'un tel type de connaissance repose sur le fait qu'une expérience qui en connaît une autre peut être qualifiée de représentative, au sens où elle joue un rôle de substitution dans les diverses opérations de la connaissance. Ces substitutions permettent de gagner du temps dans le processus de connaissance. Cependant, nous vivons dans un monde où le processus cognitif arrive rarement à son terme. La connaissance est transitoire et il n'existe aucune vérité essentielle sur laquelle la connaissance peut s'appuyer de façon certaine.

Le problème arrive au moment où les intermédiaires, qui sont des individus concrets et enchaînés l'un à l'autre, sont considérés par l'esprit comme séparés à l'intérieur d'un espace vide. La tendance est alors de croire que la connaissance est une démarche «saltatoire» (par saut), ce qui force à donner à la relation entre les objets une signification abstraite, hors de l'expérience. Pour le rationalisme, la réalité est donnée toute faite et achevée de toute éternité, tandis que pour le pragmatisme, elle est toujours en voie de se faire et attend que l'avenir vienne compléter sa physionomie. La connaissance s'effectue non pas de façon saltatoire, mais à l'aide d'une démarche «ambulatoire», à travers des expériences intermédiaires qui nous font passer de termes connus à un terme vers lequel notre esprit se dirige.

Pour James, le concept a trois propriétés: 1) c'est un mot en soi; 2) c'est une image ou une représentation de quelque chose; 3) C'est un instrument fonctionnel qui nous pousse à une action, pratique ou intellectuelle, dans une direction donnée. C'est ainsi que la vérité d'un concept peut se trouver dans une sensation particulière, mais aussi dans quelque particularité de l'expérience que son existence rendra vraie. C'est par la formule pragmatique que la véracité d'un concept se vérifie:

^{26.} James, The Meaning of Truth, p. 109.

Si vous affirmez la véracité d'une idée, fixez en même temps quelque différence sensible que son existence créera dans une conscience personnelle, et vous saurez alors avec exactitude non seulement ce que vous affirmez, mais encore l'importance du résultat de votre affirmation ainsi que le moyen d'aller la vérifier. Et suivant cette formule, vous négligez le contenu positif du concept pour ne vous attacher qu'à sa fonction²⁷.

Donc la connaissance est une fonction de la conscience par l'intermédiaire du concept. Mais comment pouvons-nous être certains que notre conscience ne nous trompe pas? La connaissance implique d'abord un état de conscience (un feeling). L'état de conscience, qui est un état interne, reflète quelque chose d'un objet externe qui est la réalité. La difficulté de la ressemblance entre l'interne et l'externe se résout en laissant libre à chacun de postuler toute chose qu'il pense pouvoir associer à l'état de conscience. Un état de conscience fonctionne pour autant qu'il y a un objet auquel il peut référer, ou plus précisément pour autant que nous indiquons ou visons un objet. Si l'état de conscience ne produit aucun fruit dans le monde externe, s'il ne résulte pas en action dans la réalité, il devient un solipsisme dans un monde de rêve. L'état de conscience doit être capable de donner un signe qui permette une connaissance intersubjective.

En d'autres mots, pour que nous soyons en mesure de connaître l'état de conscience de l'autre sur un objet, il faut que cet état de conscience corresponde (ou ait correspondu) à une expérience semblable en nous. C'est donc parce que nous indiquons tous le même objet que nous pouvons affirmer que l'état de conscience que nous en avons ressemble à cet objet qui devient alors identifiable. Mais nous ne sommes jamais sûrs que cette ressemblance que nous percevons est la même que celle perçue par l'autre. La seule chose qui garantit la ressemblance mutuelle des états de conscience est le pouvoir qu'ils ont de se modifier l'un l'autre, c'est-à-dire de référer à une connaissance par expérience directe (by acquaintance) qui a subi l'épreuve de la réalité.

On a reproché à James de tomber précisément dans ce qu'il voulait éviter: le pragmatiste, disait-on, ne peut être un réaliste puisque sa conception de la vérité réside en définitive dans la satisfaction que cette dernière produit en lui; il pèche donc par psychologisme, pis que cela, par solipsisme. James répond par l'argument suivant: ce

^{27.} James, Introduction à la philosophie, p. 76.

n'est pas parce que le concept de satisfaction est subjectif qu'il ne peut pas produire une vérité objective. Il est aussi valable que celui de correspondance ou de conformité par exemple. Ce que l'on reproche en fait au concept de satisfaction, c'est son utilisation dans un sens concret et non abstrait. Les idées doivent être «dirigées» vers une réalité concrète et pas une autre²⁸ et cette direction doit produire des satisfactions concrètes comme résultats. Ces satisfactions sont cependant de véritables guides objectifs et non seulement des guides pour soi. La satisfaction, bien qu'indispensable dans le processus de connaissance, ne serait pas suffisante s'il n'y avait pas de réalité indépendante vers laquelle se diriger. En bref, c'est le réalisme de James qui le sauve du solipsisme.

4) Action et théologie pratique

a) La foi et ses œuvres

James est un croyant et sa foi a eu une influence certaine sur sa façon de concevoir le pragmatisme. Les principaux éléments de sa philosophie apparaissent clairement dans sa façon de concevoir la croyance religieuse. Le sujet n'est pas seulement une partie passive de l'univers mais aussi une partie active. Se cantonner à n'agir qu'en fonction d'une logique rationaliste stricte, c'est s'empêcher de se donner les occasions d'apprendre quelque chose de neuf par notre action même. La volonté de croire permet toutes sortes de possibilités pratiques qui seraient autrement inaccessibles si nous ne croyions pas. «La foi signifie la croyance en une chose au sujet de laquelle le doute théorique demeure encore possible; et comme le critérium de la croyance réside dans une disposition à l'action, on peut dire que la foi consiste à être prêt à agir pour une cause dont le succès n'est pas établi d'avance²⁹.»

Rappelons ici que, dans l'esprit de James, le mot réalité recouvre autant les percepts sensibles que les percepts des relations conceptuelles.

^{29.} James, La volonté de croire, p. 78. Peirce disait quelque chose de semblable:
«Car croire qu'il est possible de raisonner sur des phénomènes, c'est croire qu'ils sont gouvernés par la raison, c'est-à-dire par Dieu. C'est à mon avis une saine et haute croyance. On est souvent dans une situation où l'on est obligé d'assumer — c'est-à-dire d'agir en se fondant sur — une proposition qu'on devrait considérer comme extrêmement douteuse. Mais afin de se conduire avec cohérence et vigueur, il faut refuser de prendre en considération les doutes possibles. Il y a une grande différence entre cela et soutenir que la proposition est certaine. Soutenir qu'une proposition est certaine, c'est pousser la vanité jusqu'à se vanter de posséder la connaissance parfaite. Il n'y a plus de place pour la Foi.» (Charles S. Peirce, Écrits sur le signe, Paris, Seuil, 1978, p. 45).

Si les discours théologiques et les conceptions qui y sont incorporées ont une valeur pour la vie concrète, alors pourquoi se refuser à les utiliser puisque, dans cette mesure, ils mènent au bien? Quant à la valeur qu'ils ont en dehors de cette mesure, elle sera jugée en fonction des rapports que ces discours sont aptes à établir avec d'autres discours.

En nous conformant aux principes du pragmatisme, nous sommes tenus d'admettre comme vraie l'hypothèse de Dieu, si elle fonctionne pratiquement d'une façon satisfaisante, au sens le plus large de ce dernier terme. Or, quelles que soient les difficultés soulevées par elle sur les autres points, elle opère effectivement; cela, l'expérience le prouve, de même qu'elle prouve que le problème consiste à construire et orienter cette hypothèse de manière à la mettre en harmonie avec les autres vérités pratiquement efficaces³⁰.

James a une vision panthéiste de Dieu³¹. Dieu est immanent à l'univers et non complètement séparé de lui, comme pour les théistes. La vie humaine aussi est considérée comme faisant partie de cette réalité profonde. L'ordre naturel qui est l'expérience de notre monde n'est que la partie visible de l'univers. Il existe aussi une partie invisible que nous ne connaissons pas mais qui donne sens au monde visible. Nous avons la liberté de croire en cet ordre invisible «pourvu seulement que par ce moyen la valeur de la vie se trouve augmentée à nos yeux.» En d'autres termes, croire en la religion, c'est agir comme si le monde invisible était réel et que les aspirations portées par notre croyance en ce monde nous le rendaient réel. La foi est toujours un acte en fonction de deux options possibles. Au moment où le choix est fait, c'est ce choix qui rend réel ce qui n'était que potentiel. «Nous ne vivons qu'en risquant notre personne d'heure en heure. Et bien souvent, notre foi anticipée en un résultat incertain est la seule chose qui rende le résultat vrai32.»

En matière de croyance religieuse, le pragmatisme pratique le méliorisme: le salut est possible et même de plus en plus probable à mesure que se multiplient les conditions remplies pour sa réalisation. Le salut n'est pas donné mais à faire dans ce monde-ci, par à-coups, par fragments. Dieu prend le risque de laisser les humains faire un monde meilleur alors qu'Il aurait sûrement pu faire autrement. En ce sens, on peut rapprocher la conception de la religion de James de

^{30.} James, Le pragmatisme, p. 206.

^{31.} William James, Philosophie de l'expérience, Paris, Flammarion, 1928, p. 22-29, aussi pp. 290-320. (version française de A Pluralistic Universe).

^{32.} James, La volonté de croire, p. 78.

celle que l'on retrouve dans les théologies politiques et les théologies de la libération contemporaines.

b) Jalons pour une théologie pratique

L'esquisse qui vient d'être ébauchée de la vision spirituelle de James, quoique intéressante sur le plan théologique, n'est pas suffisante pour poser les jalons d'une théologie pratique. Afin de nourrir une réflexion plus approfondie, il faut être capable de reprendre à nouveaux frais les lignes de force du pragmatisme, spécialement celles qui ont trait à la foi et à la croyance.

Ce qu'il importe de retenir d'abord, c'est que la foi a une portée pratique, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans la mouvance plus large de la croyance qui implique avant tout une «habitude d'action». Le point focal n'est pas mis d'abord sur la capacité de la croyance d'être ou non une vérité prise comme un principe de départ, mais plutôt sur le fait qu'elle nous permet de survivre en considérant un terme qui n'est pas établi d'avance. En d'autres mots, la croyance nous pousse à l'action avant de nous faire connaître le réel; et c'est d'ailleurs en agissant sur le réel qu'on parvient à le connaître. En matière théologique, il faut sans doute critiquer le panthéisme de James qui apparaît surtout comme une solution commode lui permettant d'appliquer la méthode pragmatiste à la religion. Mais ce que l'on peut conserver du pragmatisme, c'est la capacité qu'il a de placer la croyance au cœur du processus de connaissance et, en définitive, du processus de survie. C'est à ce moment-là que la théologie entre en jeu.

On peut en effet considérer la théologie pratique comme une discipline qui s'intéresse à la croyance, et en particulier à la croyance religieuse. En réalité, au fondement des pratiques religieuses chrétiennes se tient la croyance³³. Non pas simplement une croyance particulière que l'on peut se permettre de comparer à d'autres et sur laquelle on se donne le droit de poser un jugement de valeur. En effet, comme le pragmatisme le démontre, il n'y a pas de vérité absolue sur laquelle on peut tabler pour instituer un tel jugement. La vérité n'est pas une copie du réel, elle est «faite», «construite» comme le dit

^{33.} On a bien compris que le mot croyance est pris ici dans son sens philosophique. Mais il n'est cependant pas question dans cet article de reprendre l'histoire du concept philosophique de croyance; cela nous amènerait trop loin de notre propos pour l'instant. On peut simplement souligner (est-il vraiment nécessaire de le faire après ce qui vient d'être évoqué du concept de croyance chez Peirce et James?) que ce mot a une acception qui s'apparente davantage au belief humien qu'à la «créance» cartésienne.

Schiller. La vérité est le terme d'un processus de connaissance qui commence avec le doute et qui finit par la croyance. Et c'est seulement en ce sens qu'il faut entendre cette vérité.

Bien sûr, nous l'avons vu, la croyance n'est pas purement objective. Mais elle n'est pas non plus purement subjective. Dès lors, il n'y a pas de croyance qui serait «plus vraie que d'autres»: la croyance dans le contexte de la physique, par exemple, ne dit pas quelque chose de plus vrai que la croyance de type théologique. Aucun critérium externe, aucune référence immuable nous permet de faire une telle affirmation. Pour le pragmatiste, en effet, le réel est un ensemble complexe qui n'est pas uniquement composé de faits empiriques ou de sensations. C'est aussi un univers de concepts et de croyances qui nous permet de connaître ces faits et surtout de «risquer notre personne», selon le très beau mot de James. L'expérience est pluraliste et la connaissance est dynamique.

Qu'en est-il alors de l'objet de connaissance qui est propre à la théologie, c'est-à-dire Dieu? Est-ce à dire qu'Il n'est pas le critérium absolu? L'objet propre de la théologie est à jamais insaisissable: cela est une donnée fondamentale de la foi et de la théologie. Mais il peut être connu, au sens où James entend la connaissance. Les concepts utilisés par l'être humain offrent des moyens pour s'approcher des percepts, tous deux (concepts et percepts) étant incorporés dans une même texture, une même expérience. Ces concepts sont des instruments qui permettent de connaître non pas en reflétant l'essence d'un objet stable, mais plutôt en indiquant un même objet aux différents états de conscience et en montrant la direction à suivre pour que ces états de conscience atteignent la satisfaction. Par conséquent, l'objet qui termine la chaîne d'intermédiaires expérienciels nécessaires pour que le processus de connaissance soit effectif est déjà contenu au départ de celui-ci.

Ceux que l'on appelle les croyants expérimentent cette sorte de connaissance. Cette croyance les fait vivre, les fait accomplir des pratiques à l'intérieur d'une expérience humaine. Ils ont fait un choix et le choix ainsi fait rend réel ce qui n'était que potentiel. C'est à ce moment précis que la théologie pratique entre en action. Sa fonction est de dire quelque chose de cette croyance religieuse incorporée à l'expérience humaine. On ne peut rendre compte de l'objet de la croyance religieuse directement. Ce qui est possible cependant, c'est d'indiquer cet objet à travers une chaîne d'expériences qui favorisent l'atteinte des différents termes de façon satisfaisante. Ces termes produisent dès lors autant de représentations dans notre esprit que le

processus le permet. En conséquence, le langage qui est le véhicule de ces représentations joue un rôle essentiel, particulièrement sous la forme de discours. En effet, on ne peut que «discourir» à partir des pratiques religieuses que les humains accomplissent dans leur expérience. La théologie pratique serait donc une discipline dont la fonction principale est de fabriquer des discours qui véhiculent la croyance religieuse chrétienne, elle-même incorporée à l'expérience humaine.

Ces discours auront dès lors trois propriétés: 1) ils seront contextualistes, c'est-à-dire que les propositions qui les constituent n'auront pas la prétention d'être des copies de la chose en soi, car toute chose varie en fonction d'un contexte et d'un objet de recherche; 2) ils seront conceptualistes, c'est-à-dire qu'il n'existe pas pour eux d'objet distinct des propositions qu'ils évoquent, mais plutôt un langage composé d'un système de croyances qui dit quelque chose de vrai au sujet de l'objet; 3) ils seront téléologiques, au sens où le système de croyances qui compose les discours ne représente rien de la réalité d'un objet, il n'est que le mode d'organisation des habitudes d'action qui permettent aux conduites de se libérer du doute.

Le concept de transformation en théologie pratique

André Beauregard

Le titre de notre propos met en rapport des termes qui prennent sens en s'interpellant mutuellement: transformation, pratique et théologie. Bien qu'à une certaine époque, on ait insisté sur une tradition théologique qui ne reconnaissait pas de liens entre ces termes, les dernières années ont vu naître un type de réflexion théologique dont la vérité et le sens émergent de la confrontation de ces trois termes. En effet, des théologies dites «engagées» ont forcé les discours traditionnels à se réajuster voire à redéfinir leurs propres acquis touchant la nature, le contenu, la méthodologie et les visées de leur discours réciproque.

Prenons le point déclencheur de notre réflexion: la théologie pratique. Ces deux mots n'étaient pas des concepts qui allaient de soi. Il fut un temps où la théologie était presque exclusivement identifiée à des réflexions abstraites, spéculatives, avec une portée normative qui se traduisait par une approche morale ou moralisatrice. Cet accent voulait créer une certaine distance entre la réflexion, d'une part, et le volet pratique, d'autre part, ce dernier point étant laissé aux moralistes ou à un travail de vulgarisation théologique qui rendait les normes plus accessibles au grand public. C'est pourquoi il nous apparaît essentiel de tracer les grandes lignes de l'évolution de la pensée théologique à ce sujet.

Notre réflexion veut présenter les caractéristiques de ce rapport entre transformation, théologie et pratique. Un premier temps nous permettra de voir la genèse et le développement de la théologie pratique. Déjà un soupçon vient à la conscience: quel est l'apport du concept de pratique/praxis et comment peut-on le situer herméneutiquement? C'est pourquoi le second moment de notre réflexion vise à présenter ce concept de pratique/praxis en fonction du discours théo-

logique. Ceci permettra, en troisième lieu, de préciser la portée du concept de transformation en fonction de la théologie pratique, du point de vue herméneutique et pratique. Enfin nous élaborerons quelques hypothèses que cette réflexion pose à l'ensemble du champ théologique.

Pour une compréhension de la théologie pratique

Il serait faux de prétendre que la préoccupation pratique de la théologie est une préoccupation des temps modernes. En scrutant les origines du christianisme, nous découvrons que la question pratique a toujours été une préoccupation qui alimentait le discours. Par exemple, la rédaction même des quatre évangiles montre un souci constant de répondre à des «questions pratiques» des diverses communautés qui s'interrogent en fonction du kérygme. Que ce soient les problèmes de l'église de Rome pour Marc ou de celle des juifs convertis à Jérusalem avec Matthieu, la pertinence de la «Bonne Nouvelle» a toujours été fonction de situations ecclésiales pratiques qui conduisaient les communautés locales à se référer au kérygme d'«une certaine façon».

Les premiers siècles, quant à eux, ont surtout proposé des commentaires de l'Évangile en rapport avec des situations particulières d'Églises. La plupart des écrits patristiques tiennent compte d'une multiplicité d'expériences ecclésiales en fonction de l'appropriation que chacune de ces communautés fait de l'Évangile.

C'est au Moyen Âge que l'on perceyra les premiers éléments de ce qui deviendra la théologie pratique. Thomas d'Aquin posera le problème. Il se demande si la théologie, qu'il appelle «doctrine sacrée», est une science pratique. Malgré les éléments en faveur d'une réponse positive, il rejettera cette option, prétextant que «la doctrine sacrée traite principalement de Dieu, dont les hommes sont bien plutôt les œuvres. [...] La doctrine sacrée n'est donc pas une science pratique mais une science spéculative.» (Ia Iæ, Q.1, a.4). Il refuse de voir la théologie ramenée à une éthique. Luther, quelques siècles plus tard, prendre le contre-pied de cette position. La spéculation est l'œuvre des humains. Il voit alors la théologie suspecte car on penserait pouvoir connaître Dieu malgré les bouleversements qu'il opère dans tout notre être. Il dira: «La vraie théologie est pratique, et son fondement est le Christ, et sa mort saisie par la foi. Mais tous ceux qui ne partagent pas notre sentiment ni notre doctrine la font spéculative.»1

René Marlé, Le projet de théologie pratique (Le point théologique 32), Paris, Beauchesne, 1979, pp. 50-51.

Il faudra attendre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e pour voir apparaître un profil plus clair de la théologie pratique. Dans son opuscule écrit en 1811 et intitulé *Brève présentation du cursus d'études théologiques, pour servir de leçons d'introduction*, Fr. Schleiermacher (1768-1834) définira ainsi la théologie, puis la théologie pratique.

La théologie, au sens où le mot est toujours pris, est une science positive, dont les parties ne sont liées au tout que par leur rapport à une certaine façon de croire, c'est-à-dire à une certaine structuration de la conscience de Dieu; dans le cas de la foi chrétienne, par la relation au christianisme. (§ 1) [...] Le but de la conduite d'une Église chrétienne est, du point de vue extensif aussi bien qu'intensif, cohésion et formation, et le savoir relatif à cette activité se constitue en une technique que, en resaississant toutes les branches de cette technique, nous désignons du terme de théologie pratique (§ 25). La tâche de celui qui agit de façon réfléchie procède de la manière dont il juge dans chaque cas de la situation donnée, et cela en fonction de l'idée qu'il se fait de la nature du christianisme, et en fonction de sa communauté particulière (§ 359).

Suivront des définitions de Ph. K. Marheineke (1780-1846) dans son Esquisse de théologie pratique en 1837, de C.I. Nitzsch (1787-1868) dans sa Praktische Theologie en 1847, de Chr. D.F. Palmer et d'autres. L'intérêt de ces définitions, présentées du côté protestant, est de montrer la nécessité de faire que l'Église joue pleinement son rôle en fonction d'une certaine tradition.

Du côté catholique, un abbé bénédictin S. Rautenstrauch, nommé directeur à la faculté de théologie de Vienne en 1774, entreprend une réorganisation du cursus théologique. Sa préoccupation est de lui donner une orientation pastorale, sans pour autant remettre en cause le caractère scientifique de la théologie. Son insistance sur la méthodologie et la pédagogie fera en sorte qu'il développera une nouvelle manière de faire de la théologie. A. Graf, en 1841, publiera une Présentation critique de la situation contemporaine de la théologie pratique où il définira ainsi cette dernière: «La théologie pratique est la science du maintien du développement, de l'accomplissement de l'Église», ou encore, selon son mot, c'est la science de l'«édification» de l'Église². Il reconnaît cependant l'avance de la pensée protestante sur celle des catholiques. Graf ouvre la théologie pratique aux communautés particulières.

^{2.} Ibid., p. 73.

Puis nous aurons les théologiens des dernières décennies: Rahner, Moltmann, Metz, Casalis, Audinet, Gutiérrez... Quelques uns situent la théologie pratique en fonction de l'activité de l'Église³; d'autres préfèrent la mettre en rapport avec l'histoire. Le péruvien Gustavo Gutiérrez présentera la théologie pratique «comme la théologie qui se fait à partir de l'envers de l'histoire. [...] Aujourd'hui, la pratique libératrice des classes populaires, avec ses avancées et ses reculs, pose de nouvelles questions: sur le plan social et politique, d'abord, mais également, à partir de là, pour la conscience chrétienne et théologique du moment»⁴. On le voit, la théologie pratique tente de se définir par rapport aux autres discours théologiques avec des visées particulières qui ne sont pas que les conséquences d'autres types de discours théologique.

Ces dernières années, ce sont les américains qui ont le plus travaillé la question de la théologie pratique. À Chicago, D. Tracy et S. Browning ont développé des approches fort pertinentes en vue de proposer une définition de la théologie pratique qui tient compte des enjeux actuels. David Tracy la situe de façon suivante:

Theology is the discipline that articulates mutually critical correlations between the meaning and truth of an interpretation of the Christian fact and the meaning and truth of an interpretation of the contemporary situation. This general notion of theology, moreover, can be further distinguished into three subdisciplines: fundamental theology, systematic theology, and practical theology⁵.

Selon cette approche, la théologie pratique est une branche de la théologie, proposant un contenu et une méthode propres, gardant son autonomie en face des autres discours théologiques tout en maintenant des rapports nécessaires. Cette recherche de sens et de vérité est au cœur de la pensée de Tracy. C'est ce dernier concept de théologie pratique que nous retiendrons en fonction de notre propos. Nous voulons dépasser une conception davantage perçue comme intra-ecclésiale en vue de l'étendre à un ensemble de théologies dont

^{3.} Nous pensons ici à K. Rahner qui définit ainsi la théologie pratique: «La théologie pratique est cette discipline théologique qui s'occupe de l'activité par laquelle l'Église se réalise en fait, et doit se réaliser, dans chaque situation concrète. Elle s'en occupe en éclairant «théologiquement» la situation donnée à chaque instant, et dans laquelle l'Église doit se réaliser elle-même dans ses dimensions.» Ibid., p. 100.

G. Gutierrez, La force historique des pauvres, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1986, p. 163.

^{5.} David Tracy, «The Foundations of Practical Theology», dans *The Emerging Field in Theology, Church, and World*, edited by Don. S. Browning, San Franscisco, Harper and Row Publishers, 1982, p. 62.

la praxis devient un lieu théologique privilégié. C'est ce que nous allons tenter de démontrer.

Alors que les théologies systématique et fondamentale se tournent davantage vers le «religieux», la théologie pratique se tourne vers la praxis. C'est ainsi que notre concept de «transformation» prend tout son sens. Citons une fois de plus D. Tracy. «I believe that the principal praxis criteria for practical thelogy are criteria of transformation and the principal theorical criteria are those of a theological ethics related to that praxis.» Ce concept de praxis a une importance toute particulière lorsque l'on parle de théologie pratique. Nous allons en dire quelques mots.

Le concept de praxis

Marx, dans ses «Thèses à Feuerbach»,

établit les bases épistémologiques de son apport à la connaissance scientifique de l'histoire. La réalité historique cesse ainsi d'être le domaine d'application de vérités abstraites et d'interprétations idéalistes pour devenir plutôt le lieu privilégié d'où l'on part et auquel on fait retour dans le processus de la connaissance. La praxis transformatrice de l'histoire n'est pas le moment où une théorie limpide et bien pensée s'incarne en se dégradant, mais bien la matrice d'une connaissance authentique et la preuve décisive de sa valeur. Elle est le lieu où l'être humain recrée son monde et se forge lui-même, où il se connaît ainsi que la réalité dans laquelle il se trouve⁷.

Ce recours à la pensée marxiste pour définir la praxis est important. Il nous aide à comprendre pourquoi, par exemple, J.B. Metz insistera sur la praxis comme critère de vérité, comme «lieu théologique» lorsqu'il définira sa théologie politique. Ce dernier situera la praxis dans son rapport dialectique à la théorie. C'est ce qui expliquera que pour lui, la «théologie est sous le «primat de la praxis»»⁸. Rappelons que Marx, en développant ce concept, a voulu montrer que la praxis dite individuelle n'est pas politiquement et socialement neutre. C'est ce qui fera dire à Metz qu'«admettre que la praxis morale n'est pas socialement innocente ni politiquement neutre, est plein de conséquences pour la théologie. Prendre au sérieux le primat de la praxis dans la théologie ne se rapporte plus dès lors seulement à la praxis morale au sens étroit, mais à la praxis sociale.»⁹

^{6.} Ibid., p. 72.

^{7.} G. Gutierrez, op. cit., pp. 44-45.

^{8.} J.-B. Metz, La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique, (Cogitatio Fidei 99), Paris, Cerf, 1979, p. 69.

^{9.} Ibid., pp. 73-74.

Rappelons que Metz a la prétention de vouloir déprivatiser la foi par son discours. De là, il n'y a qu'un pas pour parler de théologie politique.

Ce premier aspect montre que la dimension socio-politique devient un élément majeur pour bien cerner la praxis et, conséquemment, les divers discours qui s'en inspirent dont la théologie. En se référant à ce critère collectif, on pose au discours une visée particulière qui tient compte de l'inter-action entre les personnes et les collectivités. En acceptant ce pari, on force l'acteur du discours à tirer des conclusions des faits donc à «induire» plutôt qu'à «déduire»...

Ce recours à la dimension socio-politique oblige à mieux situer le concept de transformation en fonction d'un moment particulier du processus herméneutique non pas pour imposer au discours une valeur normative voire impérative, mais plutôt pour préciser les visées critique et prospective d'un discours de théologie pratique. La connotation politique que veut laisser sous-entendre Metz se traduit par une visée transformatrice.

Metz réagit à un certain type de discours théologique davantage inspiré de l'approche transcendentale. Il en sera lui-même le fidèle disciple avant de se dissocier de ce mouvement pour développer sa théologie politique. La praxis deviendra pour lui un critère essentiel pour faire émerger la vérité.

On retrouvera, d'ailleurs, cette préoccupation très présente dans les théologies de la libération. Leur approche tiendra compte de la praxis historique des diverses communautés ecclésiales. C'est pourquoi nous employons le pluriel. Parler de théologies de la libération, c'est tenir compte de plusieurs pratiques historiques qui, malgré des dénominateurs communs, restent particulières aux situations de chacune des communautés.

Clodovis Boff, théologien brésilien de la libération, reprendra autrement ce propos au sujet de la praxis. À sa façon, il apporte une synthèse aux propos que nous avons tenu jusqu'ici:

Nous entendons l'ensemble des pratiques visant à la transformation de la société, ou à la production de l'histoire. Praxis a donc une connotation fondamentalement politique. Politique comprend toujours un contenu théorique assez large, impliquant essentiellement quatre composantes: technique, éthique, stratégique et utopique (au sens de projet historique)¹⁰.

C. Boff, Théorie et pratique, La méthode des théologies de la libération, Paris, Cerf, 1990, p. 32.

Ces quelques précisions montrent sous quel angle il faut considérer ce rapport à la praxis. Il situe le sens fondamental de «transformation», certes, d'un point de vue de pratique historique mais aussi d'un point de vue de réalisation d'un salut historique. Ce second aspect est capital. Le concept de praxis appelle celui de transformation.

En troisième lieu, notons qu'il ne s'agit pas de politiser la tradition chrétienne pour ne lui donner qu'un sens pratique. Sa visée utopique (eschatologique) nous empêche d'enfermer dans un projet historique ponctuel toute la réalisation d'un salut. Bien que l'utopie corresponde à quelque chose de réel, elle «constitue une sorte de noyau rationnel qui est et qui sera encore à la disposition de l'homme lorsque certaines conditions matérielles seront réalisées.»¹¹ C'est ainsi que la visée utopique nous empêche de tomber dans la pure idéologie. Nous y reviendrons ultérieurement.

Le concept de praxis se juxtapose à celui de pratique. Dans une communication présentée au Groupe de Recherche en Études Pastorales (GREP), nous avions suggéré une définition de la dimension pratique.

Suite à tous ces aspects, nous allons tenter de définir ce que pourrait être la dimension pratique. C'est ce qui, dans l'agir et la pensée des sujets historiques, relève de la réalité en tant que bassin de plusieurs composantes, davantage perçues par l'intuition que par la raison, et dont la visée première est l'exécution, l'application, qu'elle soit répétitive, transformatrice ou innovatrice. La dimension pratique peut se référer à des théories tout en les dépassant. Elle n'y est pas inconditionnellement liée. Enfin la dimension pratique met l'accent sur le sujet historique qui fait et non sur celui qui réfléchit sur ce qu'il fait, bien qu'il existe une relation étroite entre ces deux pôles¹².

Se référer ainsi à la dimension pratique, c'est poser à l'intelligence la question de sens et des visées de l'action. Ce dernier terme porte un double sens. D'une part, il y a l'action qui produit quelque chose de l'extérieur: on FAIT des choses. D'autre part, il y a celle qui est humaine, qui ne se manifeste nécessairement pas de l'extérieur: on AGIT. Dans l'ordre du faire, l'action risque d'être plus répétitive, moins consciente. Dans l'ordre de l'agir, cependant, on se confronte

Michel Schoonbrood, «Praxis sociale et référence à Jésus-Christ», dans La pratique de la théologie politique (Actualité religieuse 35), Paris, Casterman, 1974, p. 105.

André Beauregard, La dimension pratique de l'élaboration théologique, Colloque du GREP à Québec les 27-28-29 mai 1991, ronéo, pp. 27-28.

à un monde d'émotions, de valeurs et de raison. C'est ainsi que la finalité de l'action (l'utopie dans certains cas) a une force de mobilisation importante qui donne à la praxis une orientation donnée.

Selon le type d'action choisie, on se voit confronté à des approches particulières pour comprendre les éléments impliqués dans une telle situation. En effet, faire et encore plus agir suppose une modification de l'état originel d'une chose ou d'une personne en vue d'un passage d'un point A à un point B.

L'action est le lieu privilégié où se réalise la transformation. Ce quatrième aspect donne au concept de transformation sa visibilité historique. C'est parce que la transformation se produit en histoire qu'elle peut, conséquemment, porter une réalisation «à venir». Sa validité, présente dans son rapport étroit à l'histoire, assure en même temps sa fonction prospective. Regardons plus en détails ce que nous entendons par «transformation».

Le concept de transformation

Le petit Larousse nous propose une définition du mot «transformation»: «action de transformer i.e. donner à une personne ou une chose une autre forme que celle qu'elle avait précédemment. Par extension: améliorer». La définition fait donc appel à un mouvement, à un processus orienté vers un but précis (voire pratique) à atteindre. Il nous plonge dans un champ pratique. Pour un praticien, ce concept a une valeur éminemment présente. Toute action appelle un changement, une modification, une transformation...

Comment cerner un concept qui se définit par sa mise en action en fonction d'un discours qui se veut une distance critique, une forme d'arrêt dans le processus d'évolution? En effet, le moment réflexif s'impose comme une distance, un arrêt par rapport à l'action. On retient une partie de la réalité, on la fige pour mieux l'observer et l'analyser. Sa dynamique est quelque peu contraire à l'action engagée. Le processus d'actualisation est interrompu. L'agir s'arrête dans le temps, se fige et se transpose en discours, suite à un exercice de distance critique. Cette dernière amène à contempler l'action. Elle devient le nouvel agir qui arrête le mouvement même de l'action menée.

Le concept de transformation ne s'applique-t-il donc qu'à la visée du discours ou rejoint-il aussi sa nature même? Même si le «changement de forme» impose une modification du parcours historique, de ses pratiques, en vue de se conformer à une visée mieux définie, il demeure que c'est l'acte herméneutique lui-même qui est interpellé par ce concept.

Nous devons donc aborder cette question sous deux aspects particuliers et complémentaires: celui de la démarche herméneutique et celui de sa «portée pratique». Certes ces deux réalités ne peuvent être dissociées l'une de l'autre bien qu'elles aient leur démarche propre. Cependant nous allons tenter d'en mesurer la portée en tenant compte des champs particuliers auxquels réfèrent ces deux points de vue.

• La démarche herméneutique

Du point de vue herméneutique, nous avons à surmonter un problème de taille. En effet, si l'on veut rester fidèle à une certaine définition qui nous a conduit à définir la praxis, nous devons faire face au problème de l'idéologie. Une certaine tradition marxiste, tradition qui, avons-nous dit, a influencé les approches des théologies pratiques, a opposé l'interprétation à l'explication et la définition. En effet toute interprétation est idéologie selon cette approche historique. Or, le procès de l'idéologie soulevé par le propos marxiste amène à regarder ailleurs. C'est ainsi qu'au lieu de parler d'une interprétation de la réalité, on emploiera les termes d'explication et de définition. Conséquemment, un tel raisonnement en fonction de la praxis conduit à remplacer le terme d'interprétation, qui réfère directement à l'idéologie, par celui de transformation.

Tenant compte de la praxis comme lieu privilégié de la démarche d'interprétation, il y a remise en cause des discours traditionnels et acceptation que la visée d'une telle démarche puisse être politique. On parlera donc d'une herméneutique politique c'est-à-dire d'un discours qui porte comme visée de fond «l'organisation de la cité» (polis). Au plan de la foi, l'évidence d'associer la foi chrétienne et la praxis sociale ne va pas de soi. Le procès de l'idéologie, soulevée au XIX^e siècle, touche aussi la théologie. Celle-ci risque-t-elle d'être une nouvelle idéologie?

La prise au sérieux d'une telle réflexion affecte le discours théologique dans son ensemble. En effet l'herméneutique, faite d'une façon traditionnelle, davantage spéculative, risque de ne jamais atteindre le niveau «politique», niveau où se traduit la transformation de pratiques historiques. À moins d'accepter d'analyser et de critiquer le processus de son discours sur l'Église et la foi, aucune herméneutique théologique ne peut être une herméneutique politique dont l'une des visées premières est la transformation. Voici comment Michel Schoonbrood entrevoit une issue possible:

Le choix est clair et l'aporie tout aussi précise: ou bien une herméneutique politique se maintient décidément comme herméneutique, mais

elle est alors impuissante à devenir réellement politique, dans le sens où une démarche herméneutique, interprétative, chercheuse d'un sens originaire ne permet pas d'intégrer la question de la cause du discours interprété, de passer réellement à la phase de transformation et de création de la réalité, de percer le voile idéologique que cette démarche interprétative dresse infailliblement entre son discours et les données objectives de l'histoire réelle; il est légitimement permis de penser que c'est là très exactement l'impasse à laquelle aboutit l'herméneutique que prétend être la «théologie politique» de J.-B. Metz; ou bien une herméneutique devient point de référence réel, mais alors il ne lui reste pas d'autre issue possible que de s'abolir en tant qu'herméneutique; dans cette perspective, un herméneute ne pourrait s'interroger sur les conditions de production de son discours qu'en renonçant désormais à le tenir; la conclusion s'impose d'elle-même: une herméneutique politique doit commencer par se dissoudre comme herméneutique¹³.

On le constate, la question soulevée par le concept de «transformation» semble surtout concerner la visée même de la fonction herméneutique. Mais peut-il aussi atteindre le discours théologique dans ses fondements? Nous l'avons vu antérieurement, une certaine tradition de la théologie pratique enfermait la visée de son discours dans l'action intra-ecclésiale et pastorale. On demeurait à l'intérieur de l'Église dont le discours était plus souvent normatif que critique et prospectif. Mais voici qu'une réelle prise en compte de l'herméneutique politique rend le discours théologique vulnérable. Tout en étant un discours «interprétant», il est en même temps interpellé et donc «interprété» par la praxis sociale qui le sous-tend, l'encadre, lui donne ses limites d'interprétation. Sa portée dite «politique» n'est pas que stratégique mais aussi critique en fonction de la genèse et du développement de son propre discours. En tant qu'herméneutique qui tient compte de la dimension socio-politique, il devient dépendant des conséquences que son discours engendre.

Mais il y a plus. Le fait de «créer» un discours peut être aussi perçu comme un agir transformateur. En effet il revient à l'herméneute de construire, après avoir observé et analysé, un discours qui dépasse la répétition des contenus déjà existants. La création d'un discours original et critique ne peut qu'être perçue que comme une transformation de la pensée, transformation qui est plus qu'un simple réaménagement de concepts. Certes, la visée du discours peut contribuer à mieux étayer de propositions fermes l'un ou l'autre des ac-

^{13.} M. Schoonbrood, op. cit., pp. 90-91.

cents du discours lui-même. Cependant la nature même du discours et le contenu qui émerge peuvent être considérés comme un processus de transformation en tant qu'acte interprétatif qui change les fondements de ce qui justifiait telle ou telle pratique. Cette affirmation semble plus évidente si l'on accepte la praxis historique comme lieu théologique. Mais, à notre avis, elle peut s'appliquer aussi à toute forme de discours théologique. En effet, pour certains théologiens, comme par exemple Metz, «l'idée de Dieu chrétienne est elle-même une idée pratique. Dieu ne peut être pensé, sans que cette idée irrite et blesse les intérêts immédiats de ceux qui tentent de le penser. Penser Dieu conduit à réviser des intérêts et des besoins trop immédiatement orientés sur nous-mêmes.» 14 En ce sens, on peut suggérer que toute théologie peut se considérer pratique puisque son objet premier est lui-même pratique.

Ces réflexions nous aident à comprendre pourquoi certains théologiens associent le concept de théologie pratique à celui de transformation. Par exemple, David Tracy dira: «I believe that the principal praxis criteria for practical theology are criteria of transformation and the principal theoretical criteria are those of a theological ethics related to that praxis»¹⁵.

L'inclusion du concept de transformation au discours théorique suppose une reprise critique de la démarche traditionnelle si l'on veut éviter le piège idéologique. Metz parlera d'une théologie fondamentale pratique. Une telle vision du discours théologique ouvre à un dialogue entre des théologiens qui comprennent d'«une certaine façon» leur apport à l'ensemble du processus d'interprétation. D'une part, il est suggéré que la dimension pratique fasse partie de la nature même du discours. C'est ce qui explique pourquoi Metz retient la praxis comme un lieu théologique. D'autre part, il est aussi suggéré que la dimension pratique soit davantage perçue comme la visée du discours. En ce sens, elle intervient à un moment donné du processus herméneutique, donnant au discours (ou à l'interprétation) ses lettres de créance. Ces deux volets impliquent le recours au concept de transformation à des niveaux différents. D'un côté, il est le pari de départ qui stimule, organise et accompagne le discours lui-même, sans pour autant le justifier avec un préjugé particulier; il confère à l'interprétant lui-même un rôle particulier qui lui revient d'office: être au service d'une pratique qui cherche son intelligence pour

^{14.} J.B. Metz, op. cit., p. 70.

^{15.} Ibid., p. 72.

mieux se déployer dans l'histoire. D'autre part; ce concept aide à préciser l'objectif à atteindre, la visée, qui permet au discours d'obtenir une part de sa crédibilité.

On le devine, selon l'un ou l'autre cas, le processus interprétatif est interpellé. Ou bien il distingue le mouvement cognitif en fonction d'un «objet pratique» et de son interprétant, ou bien il organise le discours en fonction d'un retour, voire d'une vérification dont l'issue est pratique. Ces deux accents, certes très complémentaires, posent à tout le discours théologique des questions qui touchent à la fois la pertinence et l'efficience d'un discours sur Dieu.

Pour intégrer le concept de transformation selon l'un ou l'autre des volets mentionnés, nous aurons recours à un dernier élément particulier de la théologie qui aidera à situer ce concept. En fait, il s'agit d'éviter de «politiser» le discours ou de faire en sorte que les fruits de la réflexion théologique répondent «totalement» aux questions historiques qui interpellent le discours lui-même. C'est pourquoi le concept d'utopie nous permettra de mieux situer celui de transformation.

Tout ce parcours de démarche herméneutique ne peut assurer sa légitimité que s'il se situe en fonction d'une «théorie de l'histoire» qui «comprendrait l'histoire présente comme le résultat et la révélation de l'histoire passée en même temps que comme la position projective de l'être générique de l'homme qui serait l'être à faire» 16. Une telle perception rend inapte une démonstration scientifique d'une philosophie de l'histoire. On revient à une distinction, importante chez Marx, entre le réel et la pensée du réel. Deux pièges sont à éviter: un idéalisme spéculatif qui confond la pensée et le réel en réduisant ce dernier à la pensée (cf. Hegel); un idéalisme empiriste qui confond les deux, réduisant la pensée du réel au réel lui-même 17.

C'est ici qu'intervient l'utopie¹⁸. Elle apparaîtra comme ce lieu intégrateur voire fondateur de la démarche herméneutique qui tient compte de la praxis. Pour bien comprendre ce fait, il faut le situer dans l'ensemble des courants d'idées du XIX^e et XX^e siècles. Elle se révèle comme le «lieu du "sens" [...] comme le seul espace possible, autorisant et fondant une démarche herméneutique.»¹⁹

^{16.} M. Schoonbrood, op. cit., p. 96.

Louis Althusser dans Lire «Le Capital», t. II, 1970, pp. 106-107 développe cet aspect.

^{18.} Nous ne voulons pas ici reprendre tous les courants de pensée des XIX^e et XX^e siècles à ce sujet. Retenons que plusieurs théologiens ont été influencés par ces courants.

^{19.} M. Schoonbrood, op. cit., p. 104.

Essayons de voir plus en détail sa portée:

Si l'utopie semble constituer le seul point d'ancrage possible pour la foi chrétienne et le seul lieu où il soit encore possible de l'exercer et d'en parler, c'est à la condition sine qua non que l'utopie corresponde à quelque chose de réel, qu'elle remplisse une fonction positive dans l'histoire, fonction qui n'est pas réductible à l'idéologie (même si l'idéologie est partout) et qui n'est pas davantage totalement hétérogène à la science (même si l'utopie n'est pas science).

Ainsi donc, l'utopie, en étant «déraison dans la raison», n'est pas à l'opposé de la démarche scientifique, mais peut être caractérisée au contraire comme le domaine de l'irrationnel plus rationnel que la raison établie, la rationalité progressant grâce à l'irrationalité.

En étant ainsi déraison dans la raison, l'utopie n'est pas non plus totalement réductible à l'idéologie²⁰.

L'utopie, perçue ainsi, s'inscrit dans le processus intégral du projet historique de société. Elle peut «être considérée comme le mouvement par lequel la science vient contredire l'idéologie tout en affinant le sens que cette idéologie véhicule. [...] L'utopie est ce permanent mouvement de renaissance de la question du "sens"»²¹.

On le voit, que ce soit à partir de la nature ou de la visée du discours herméneutique, le concept d'utopie oblige à reprendre autrement une certaine façon de faire de la théologie. Il appelle celui de transformation. C'est ainsi que l'ensemble du processus herméneutique et plus spécifiquement, la réflexion théologique elle-même, sont soumis à une question d'efficacité et d'efficience du discours qui resitue tous les concepts traditionnels de l'histoire chrétienne. Les théologies fondamentale et systématique sont directement concernées par l'introduction de la visée transformative... Désormais il faudra donc tenir compte du lien entre la dimension herméneutique et sa portée pratique.

• La portée pratique

Le second volet touche la portée pratique. Parler de transformation (donc d'un changement de forme), c'est se référer à un processus d'action qui laisse voir le changement, le passage d'un point A à un point B. La portée pratique est importante en ce sens qu'elle apporte la consistance à ce qui est «praxis». Si le discours a comme fonction aussi de faire en sorte que le retour à la pratique soit sanctionné par une rigueur de pensée, il remet en cause d'autres discours qui se refusent, sous prétexte d'être trop vulgarisés ou trop historiques, à

^{20.} Ibid., pp. 104-105.

^{21.} Ibid., p. 106.

une confrontation de ses sens en fonction de pratiques où émergent ces sens.

Le mot «pratique» porte ses ambiguïtés qui nous obligent parfois à mieux définir ce que nous voulons entendre. Dans un article antérieur, nous avions tenté de cerner certains enjeux qui doivent être pris en compte lorsque l'on parle de dimension pratique. En voici quelques uns:

La dimension pratique pose donc tout le problème du sujet qui crée (poien), non pas à partir d'une masse informe et venant de nulle part mais bien à partir d'une subjectivité qui essaie d'atteindre d'autres subjectivités d'une façon la plus objective possible²². La dimension pratique n'évacue pas la rigueur, la scientificité, l'analyse, bref la réflexion intelligente! Au contraire, la dimension pratique pose au discours la question de sa pertinence et de sa vérification. En effet aucun discours «sur le réel» ne veut s'écrire que pour un dilettante... Autre point au sujet de la dimension pratique. Pour l'organisation et la formulation du discours, on se doit de ne retenir qu'un des aspects qualitatifs de la dimension pratique, tel l'aspect social, politique, religieux, culturel... Même si la pratique englobe à la fois tous ces champs, l'accent du discours portera sur l'un ou l'autre des points mentionnés. On devra cependant avoir en tête que le champ retenu pour le besoin du discours est implicitement relié à tous les autres²³.

La préoccupation que nous portons autour du concept de transformation rejoint celle que nous avions pour définir la dimension pratique. En effet parler de transformation c'est parler du sujet actif qui la fait et la vit; c'est s'ouvrir à la possibilité que ce même sujet devient un expert, non à cause de son savoir «cognitif» mais de son expertise pratique. C'est un savoir pratique. Nous avions déjà présenté cette problématique dans un article où nous soulignions que la «pratique devient donc «mi-lieu» entre l'expérience brute et son interprétation seconde. Elle se présente comme un premier entendement qui, par le fait qu'il se dit, qu'il se formule, est déjà distance par rapport au vécu brut.»²⁴ Dans ce même article, nous avions souligné

^{22.} L'objectivité dont il est question ici n'a aucun rapport avec celle dite des sciences exactes. Il s'agit plutôt de l'effort de raison qui cherche à sortir le sujet de sa pratique pour le mettre en rapport dialectique entre ce qu'il pense, ce qu'il fait, ce que d'autres pensent, ce que d'autres font en vue d'établir un discours qui se veut le plus près possible d'une description critique de la réalité qui a occasionné un tel discours. L'objectivité sort le discours du sujet pour permettre à ce dernier d'être soumis aux mêmes critères que tous les discours idéologiques auxquels il devra à son tour s'associer.

^{23.} A. Beauregard, op. cit.

André Beauregard, «Pour une compréhension des pratiques en praxéologie pastorale», in Études pastorales: pratiques et communautés, Montréal, Bellarmin, 1986, p. 25.

la difficulté de présenter une définition «de nature» de la pratique, retrouvant davantage des définitions fonctionnelles, par exemple le rapport entre théorie et pratique.

Parler de portée pratique, c'est donc donner une place privilégiée à l'acteur historique. C'est accepter qu'elle soit l'espace propre à la création de liberté dans la transformation de la pratique existante (structures, mentalités, organisations...). Plus particulièrement, c'est la dimension politique (selon son sens large) qui aura un effet sur la démarche herméneutique. Cette dernière sera appelée à être criticopratique.

Vue ainsi, la dimension pratique porte un pari anthropologique, c'est-à-dire qui rejoint le sujet historique en action. En effet ce dernier est directement concerné par sa responsabilité de créateur et de critique de la praxis historique. Il exerce son entière liberté en fonction d'un faire ou d'un agir qui porte les germes de la transformation. Sa liberté s'exerce en offrant des possibilités multiples à des situations qui semblent se limiter à des réalisations «finies». La visée transformatrice rejoint, en ce sens, l'exercice ontologique de liberté de l'acteur-qui-interprète. C'est ce qui nous faisait dire que le concept de transformation ne se comprend pas qu'en fonction d'un but à atteindre mais aussi en étroite relation avec l'acte même de comprendre...

Ces quelques réflexions laissent percevoir des questions qui touchent à la fois le discours théologique lui-même ainsi que sa portée. Le concept de transformation, s'il est pris au sérieux, dérange les façons de se comprendre théologiquement en histoire. Afin de clarifier ce point, nous avons voulu présenter une liste d'hypothèses qui sont toutes porteuses d'un questionnement par rapport à la façon traditionnelle de faire de la théologie et de se situer par rapport à l'histoire.

Quelques hypothèses de travail au sujet du champ théologique

Notre réflexion conduit à situer autrement des aspects qui touchent l'herméneutique théologique. Nous n'avons pas la prétention de répondre à toutes les objections soulevées par ce propos. De toute façon, la littérature est abondante au sujet du dialogue entre divers théologiens à ce sujet. Pensons, par exemple, au dialogue entre le péruvien Gustavo Gutiérrez et l'américain John Cobb au sujet des complicités entre les discours des théologies de la libération et ceux de la «Process Theology». L'intérêt de tels échanges est de montrer l'actualité et la pertinence de mieux approfondir le rôle et la fonction

des diverses dimensions de la démarche herméneutique. En théologie, particulièrement, ces échanges obligent à repenser le rôle fondamental du rapport entre la foi et la société. En ce sens, ils ne peuvent qu'être bénéfiques.

Ce que nous voulons suggérer, c'est d'avantage une liste d'arguments qui permettraient un travail ultérieur du théologien préoccupé d'être un «agent-de-transformation» par rapport aux particularités de son expérience historique. Il ne s'agit nullement d'imposer de nouvelles normes qui encadreraient tout théologien dans un modèle précis d'intervention critique. Il s'agit plutôt d'apporter un type de questionnement qui pourrait éventuellement faire l'objet d'échanges amicaux.

1. Le discours théologique²⁵ reste «in-signifiant» s'il ne peut se prononcer sur la praxis historique en tant que discours théologique.

Il nous semble que la praxis historique a forcé plusieurs théologiens à s'initier aux sciences humaines pour produire le discours théologique. Trop souvent, un tel recours a suscité des observations et des analyses exhaustives de la praxis historique de la part des théologiens qui ne se retrouvent nullement lors du regard critique posé par le pari de foi chrétienne. Le rapport entre les deux se situe encore au niveau d'une fréquentation prudente.

2. Le recours au pari de foi chrétienne suppose un contenu et une méthode que l'on doit confronter à ceux des sciences humaines.

Au nom d'une certaine tradition et surtout d'une certaine façon de faire de la théologie, le recours à cette dernière est davantage déterminé par une tradition existante, millénaire, que par une prise en compte sérieuse des contenus et des méthodes des sciences humaines. En ce sens, elle est encore implicitement comprise comme la science des sciences ce qui la rend étrangère à l'apport que ces dernières pourraient apporter. Ainsi se pose la question de la nature même du discours. Le recours à «l'objet Dieu» a été un argument facile, voire d'autorité, pour exempter le discours théologique d'une confrontation avec ceux des autres sciences.

3. Le discours théologique, dont la visée se tourne davantage vers une fonction normative plutôt que critique et prospective, risque de devenir inefficace et décroché de l'histoire.

Ici encore il y a ambiguïté. Il est difficile de généraliser le discours théologique. Cependant à l'exception de quelques théolo-

^{25.} Nous employons l'expression dans son sens large qui englobe la réflexion fondamentale, systématique et pratique.

giens, il est évident que le type de discours traditionnel est peu diffusé et surtout n'atteint qu'un public restreint. Nous pensons qu'il n'est pas faux de prétendre que pour plusieurs, sa visée propre est d'abord de «dire quoi faire». En ce sens, le discours théologique rejoint la problématique de tout discours actuel qui tente d'être critique et prospectif, tenant compte du passé, du présent et de l'avenir de l'histoire. Il y a méfiance générale. Au discours théologique s'ajoute la méfiance même des questions qui touchent Dieu et l'Église. La crise intra-ecclésiale, une certaine centralisation romaine, un retour à un conservatisme généralisé n'aident pas la cause d'un discours qui se veut critique et prospectif.

4. L'ecclésialité de la pratique herméneutique est une source légitime de validation et de crédibilité du discours théologique.

Parler de validité et de crédibilité, c'est rejoindre l'objet même de tout discours qui se veut à la fois efficient et efficace. En théologie, les pratiques ecclésiales sont les lieux privilégiés qui «valident et rendent crédibles» les affirmations de foi. Or, il nous semble que l'ecclésialité du geste interprétatif est très peu présent. Il peut se manifester par l'engagement du théologien lui-même dans une communauté particulière ou par l'insertion du retour critique des communautés par rapport à un discours comme élément constitutif du discours final. Dire cela, c'est affirmer que la foi est essentiellement communautaire et que son discours a besoin de cette médiation pour s'exprimer ainsi.

5. Le concept de transformation nous oblige à prendre le pari de la modernité.

Il semble que le temps est révolu où l'on ne fixait à la théologie qu'une visée intra-ecclésiale. Malgré l'ouverture du concile Vatican II, il demeure que la tentation du repli sur soi est encore très présente. Le concept de transformation peut avoir la prétention de nous ouvrir «d'une certaine façon» à l'histoire et ainsi de poser au discours théologique lui-même la question de sa pertinence propre. Le recours aux sciences humaines nous obligent aussi à réviser notre propre discours. Leurs remises en question nous rejoignent directement. En fait, ils forcent à admettre que les transformations du monde obligent les discours à se repenser si ces derniers acceptent d'être interprétants «d'une certaine façon» du monde. Un nouveau rapport entre foi et culture (incluant le politique) s'instaure.

6. La modernité nous oblige à redéfinir le contenu de certains concepts théologiques en vue de clarifier la pertinence et l'efficience du discours théologique.

Il faut reconnaître que même entre théologiens, il y a rejet d'un certain type de réflexion théologique. Plusieurs champs théologiques ont été repensés et resitués autrement. Prenons comme exemple celui de la morale. Cependant c'est la fonction même de la théologie qui est concernée par ce propos. N'est-elle que répétition de la tradition? Peut-elle reprendre cette dernière en usant de discernement critique qui amène à réviser voire à reformuler son propre discours? Peut-elle introduire de nouveaux concepts qui en rendent d'autres caducs?

Conclusion

Notre réflexion voulait établir des rapports entre théologie, pratique et transformation. Nous avons proposé un parcours qui définit la théologie, la théologie pratique et les concepts praxis/pratique. Ensuite nous avons tenté de situer le concept de transformation en fonction de deux éléments particuliers: la dimension herméneutique et la dimension pratique. Enfin nous avons proposé quelques hypothèses qui pourraient permettre de poursuivre la réflexion amorcée dans cette présentation.

Le concept de transformation nous a conduit à redéfinir la nature et l'intentionnalité du discours théologique. En même temps, nous avons montré qu'une telle entreprise n'était possible que si elle s'exerçait en fonction d'éléments extérieurs au discours théologique lui-même. Une telle réflexion s'impose à notre pensée au nom même de la pertinence socio-politique de la théologie. Notre option est une option parmi d'autres. Cependant elle porte un pari qui, selon nous, rejoint la nature même de la foi en un Dieu de l'histoire.

Herméneutique du sujet et théologie pratique Quelques apports de Paul Ricœur

Jean-Guy Nadeau

Introduction

Au colloque international du Groupe de recherche en études pastorales tenu à Québec en mai 1991, J.A. van der Ven, de Nimègue, demandait si l'herméneutique de Paul Ricœur ne pouvait pas constituer une base commune, un référent commun aux différentes approches de théologie pratique. Outre que son œuvre soit accessible partout¹, on sait combien Ricœur a exploré de voies pertinentes pour la théologie pratique, et ce dans des perspectives interdisciplinaires stimulantes et avec une revendication constante pour la rationalité et l'argumentation. Ainsi ses intérêts pour l'interprétation du texte et de l'action, la souffrance et le mal, le langage, le récit, l'éthique, l'idéologie et l'utopie, l'attestation et le témoignage, par exemple, rejoignent largement ceux des études pastorales et de la théologie pratique. Signalons particulièrement son intégration d'une théorie du texte, d'une théorie de l'action et d'une théorie du récit, largement reprises aujourd'hui dans une herméneutique du sujet².

Nous nous intéresserons ici à quelques apports de cette herméneutique du sujet, en signalant quelques uns de leurs enjeux pour la théologie pratique. On peut s'interroger sur un tel choix alors que les défis sociaux que rencontre la théologie pratique sont si massifs. Pourquoi se préoccuper du sujet, emprunter les détours d'une herméneutique du sujet, alors que nos problèmes s'avèrent collectifs, économiques et politiques? Et puis, ne reprochons-nous pas à notre

Cf. Frans D. Vansina, Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984), Louvain, Peeters, 1985, 292 p.

^{2.} Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

culture son penchant pour le narcissisme, voire l'égoïsme? Alors pourquoi s'arrêter encore au soi?

Les pages suivantes devraient justifier notre choix. Mais signalons déjà que la faim, le travail et le chômage, les droits politiques, l'éducation, le territoire, etc. sont des problèmes de sujets qui s'y posent aussi la question de leur identité: «Qui suis-je? Qui sommesnous donc?» De sujets qui sont confrontés à la question de leur pouvoir et de leur compétence, aussi en cause dans une herméneutique du sujet. De sujets enfin, de citoyens et de citoyennes qui résistent à une existence sans qualité, sans identité (au sens où Robert Musil parle de L'Homme sans qualités³). Fondamentalement, c'est leur quête d'identité et de dignité qui est en cause dans notre parcours, cette quête qui marque ou devrait marquer toute pratique pastorale, et que nous déterminerons partiellement, avec Ricœur, en fonction de «la visée d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes».

Seconde remarque: chez Ricœur, le sujet ne se tient jamais dans l'assurance d'une monade mais, conscient de la menace de l'éclatement (nietzschéen), il est toujours confronté au soupçon des aléas d'une conscience qui ne peut se saisir qu'à travers différentes médiations: aux autres, à leur milieu commun, à leur histoire, à leurs institutions, etc. Réfléchissant au rapport entre pratique et théologie, un théologien lecteur de Ricœur y situait ainsi la question du sujet:

Qu'en est-il du sujet? Aucune pratique qui se voudra responsable et réellement fructueuse ne peut échapper à la question. Qu'en est-il du sujet, des conditions réelles de son émergence, de ses appartenances et de ses enracinements, comme de ses pouvoirs réels de création et de nouveautés. Qu'en est-il de son rapport à la tradition et de ce qu'il lui est permis d'espérer (...)?

Les deux axes évoqués ici — émergence du sujet et fait institutionnel — sont d'ailleurs profondément solidaires l'un de l'autre: pas de sujet concret sans un jeu institutionnel qui tout à la fois le limite, le provoque et le permet, et, réciproquement, le fait institutionnel peut apparaître à bon droit comme la forme spécifique que présente le monde (...) en ce temps marqué par l'histoire et la pratique humaines. 4

Cf. Paul Ricœur, «Praxéologie pastorale, herméneutique et identité», dans J.-G. Nadeau, dir., L'interprétation, un défi de l'action pastorale (Cahiers d'études pastorales 6), Montréal, Fides, 1989, p. 274.

^{4.} Pierre Gisel, «Pratique et théologie: introduction», dans S. Amsler et all., Pratique et théologie, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 25. Sur Gisel comme lecteur de Ricœur, cf Pierre Gisel, «Le conflit des interprétations» (Esprit, nov. 1970: 776-784), «Paul Ricœur» (Études théologiques et religieuses, 1974: 31-50), «Paul Ricœur ou le discours entre la parole et le langage» (Revue de théologie et de philosophie, 1976: 98-110).

Suivant le schéma de Soi-même comme un autre, dont le titre indique déjà un décentrement radical du sujet, notre communication se déploiera sur quatre plans: le langage, l'action, le récit, l'éthique. Sur chacun de ces plans qui constituent autant de médiations fondamentales dans sa quête, le sujet atteste, ou cherche à attester, des capacités-compétences qui s'avèrent déterminantes pour le projet de théologie pratique. Nous nous intéresserons donc à l'humain parlant, agissant et souffrant, racontant et raconté, éthique et moral.

1. Le sujet parlant, le langage

Les pratiques, pastorales ou autres, constituent un objet privilégié de la théologie pratique, particulièrement de la praxéologie pastorale. Or, non seulement sont-elles lieu et procès de communication, mais elles sont elles-mêmes coulées dans le langage avec ses représentations et structurations. Lieu d'énoncés, elles sont aussi, et surtout, lieu d'énonciation. Or si des recherches de théologie pratique portent sur le langage religieux, on en trouve bien peu sur le langage dans l'action ou sur le langage de l'action, bien que les processus à l'œuvre dans la description d'une action par ses acteurs paraissent être les mêmes que ceux de l'action elle-même⁵. Il y a donc là un champ auquel la théologie pratique doit être sensible.

Si nous ne le sommes pas davantage malgré le «linguistic turn» et la conscience que toute pratique est parole et communication, c'est que le plan linguistique semble à prime abord loin de l'étude de la pratique ou de l'action. De plus, bien qu'une observation empirique des pratiques nous invite à rendre compte de leur langage⁶, il ne va pas de soi d'introduire une étude fondamentale de l'action par une réflexion sur le langage. Pourtant, nous avertit Ladrière, «le langage peut être le chemin de la mise à jour des actes»⁷. L'énoncé suivant exprime bien la double fonction du langage dans la saisie de l'action et du sujet:

La possession du langage de l'action nous rend capable: (1) de donner une information factuelle objective sur la chose que nous avons faite; (2) de nous manifester nous-mêmes à travers l'expression de l'inten-

Cf. C. Bachman, J., Lindenfeld, J. Simonin, Langage et communications sociales, Paris, Hatier-Crédif, 1981, p. 140.

Cf. Jacques Grand'Maison, «Science, art et Évangile du regard», dans Jean-Guy Nadeau, dir., La praxéologie pastorale tome 1 (Cahiers d'études pastorales 4), Montréal, Fides, 1987, pp. 71-90.

Jean Ladrière, L'Articulation du sens 1 (Cogitatio Fidei 124), Paris, Seuil, 1984, p. 155.

tion que nous avions. Nos énoncés d'action remplissent ces deux fonctions conjointement quand ils sont à la première personne.⁸

Soi-même comme un autre aborde le langage sous trois aspects: un individu est dit, un locuteur dit que, un sujet se dit. Le premier aspect — un individu est dit — relève du plan sémantique qui est celui des énoncés. Y est en jeu le mouvement référentiel du langage, sa fonction de désignation. Le langage révèle ici la personne comme un particulier de base (Strawson). En assignant un statut logique élémentaire à la troisième personne grammaticale (lui, elle, eux, ils, elles), cet usage du langage désigne des individus quelconques comme choses parmi les choses, permettant de les distinguer logiquement les uns des autres. On trouve là le premier moment de la désignation de soi. Rappelons-le, cette fonction langagière est largement utilisée dans la phase descriptive, voire évaluative, des études de théologie pratique où l'usage de la troisième personne est largement majoritaire.

Le second aspect — un locuteur dit que — relève du plan pragmatique. On y étudie le langage dans les situations de discours où la signification d'une proposition dépend du contexte d'interlocution, de la relation entre des interlocuteurs. Nous passons ici de l'individu-chose de n'importe quelle espèce, à l'individu de l'espèce humaine capable de dire je en s'appropriant le je-shifter vis-à-vis d'autres individus. Alors qu'au niveau sémantique, la personne est simplement une des choses dont nous parlons, elle devient ici celle qui s'engage dans sa parole. Ricœur décèle dans cette capacité fondatrice de dire Je un premier fondement à l'estime de soi. «Je serais tenté de dire que c'est d'abord comme locuteur capable de se désigner soi-même que l'estime de soi est anticipée dans sa signification pré-morale.»

De plus, la relation à l'autre est d'emblée en jeu dans les contextes dont la pragmatique rend compte: quelqu'un parle à quelqu'un. Voilà «la différence entre le discours effectif et une simple proposition logique»¹⁰, ce qui détermine le langage comme acte de communication. Dans la réversibilité de cette dynamique où non seulement je m'adresse à un autre mais où un autre s'adresse à moi, se joue la reconnaissance. Ainsi, je me reconnais comme personne non seulement dans la mesure où je peux dire je, mais «dans la me-

^{8.} Jean-Luc Petit, L'Action dans la philosophie analytique, Paris, PUF 1991, p. 126.

^{9.} Paul Ricœur, «Approches de la personne», p. 122.

^{10.} Ibid., p. 122.

sure où je suis (...) interpellé ou mieux interloqué»¹¹. On sait comment G.H. Mead et E. Goffman, avec l'interactionnisme symbolique, et la dite École de Palo Alto, avec la métacommunication, ont travaillé ces thèses quant à l'identité personnelle, nous menant au cœur du troisième aspect du langage: un sujet se dit.

Mais le langage apparaît aussi comme institution: ni le je ni le tu ne l'invente. Si quelqu'un prend la parole, c'est qu'il y a une parole disponible, déjà là. En ce sens, «naître, c'est apparaître dans un milieu où il a déjà été parlé avant nous.»¹² Dire que toute pratique est coulée, formée dans le langage, c'est dire aussi qu'elle l'est dans des représentations culturelles, idéologiques qu'elle pourra reproduire ou transformer. Ainsi, faire de la théologie pratique, c'est parler dans un milieu où il a déjà été parlé avant nous, tant par les acteurs des pratiques ou des milieux sur, pour ou avec lesquels nous travaillons, que par la tradition. D'où la nécessité d'être attentifs non seulement au langage des pratiques, mais aussi à notre langage comme à ceux dont nous venons.

2. Le sujet agissant et souffrant, l'action

«Dire que l'homme est énigme pratique, c'est dire qu'il est appelé à découvrir progressivement son propre visage à travers ses actes.»¹³

L'action constitue le point majeur de notre exposé. Ricœur l'aborde encore selon les niveaux sémantique et pragmatique. Le premier est celui du système de l'action où le sujet, ici l'agent, apparaît comme un élément parmi d'autres. Le second est celui de l'interaction, l'initiative ou l'intervention tenant dans l'action la place que l'énonciation occupe dans le langage. Alors que les études pastorales, surtout dans leur dimension empirique, se centrent sur le niveau sémantique (celui de la description), la formation pastorale comme telle, largement centrée sur l'agent, réfère davantage au niveau pragmatique. Or les réflexions de Ricœur nous invitent à conjoindre les approches sémantique, pragmatique, phénoménologique et éthique de l'action.

Ricœur a déjà largement contribué à une herméneutique de l'action, par exemple dans La sémantique de l'action¹⁴, «Le modèle

^{11.} Ibid., p. 122-123.

^{12.} Ibid., p. 123.

^{13.} Jean Ladrière, L'Articulation du sens 1, p. 158.

En fait «Le discours de l'action», dans P. Ricœur, et al., D. Tiffeneau, dir., La sémantique de l'action, Paris, Éditions du CNRS, 1977, pp. 3-137.

du texte, l'action sensée considérée comme un texte»¹⁵, «L'initiative»¹⁶, Temps et récit¹⁷. Après avoir établi les rapports de son approche avec une sémantique (l'action est une sorte d'événement arrivant dans le monde) et une pragmatique de l'action (nous nous désignons nous-mêmes comme les agents de nos propres actions), Ricœur s'intéresse ici à «l'énigme du rapport entre l'action et son agent (...). Qu'est-ce que l'action (...) enseigne sur son agent?»¹⁸.

L'action d'un agent

Il s'arrête alors à la notion d'intention qu'il saisit comme intention de tel effet, dont rend compte la sémantique de l'action, et intention de tel agent, dont rend compte la pragmatique de l'action. Sa question, qu'il situe au confluent de ces territoires et de celui de la phénoménologie, s'énonce ainsi: qui est celui qui fait cela pour?

Si l'étude de l'action dans son rapport à l'agent ne saurait se restreindre à une analytique ou à une sémantique, l'apport de celle-ci reste majeur: c'est en fonction du réseau entier de la sémantique de l'action que nous comprenons l'expression «agent». Ainsi, «comprendre le mot «agent», c'est apprendre à le placer correctement dans le réseau» de l'action¹⁹, dont tous les éléments «sont dans une relation d'intersignification²⁰.

Rappelons donc l'objet de cette nécessaire sémantique de l'action: elle

distingue structurellement le domaine de l'action de celui du mouvement physique. (...) Les actions impliquent des buts (...) renvoient à des motifs (...) ont encore des agents qui font ou peuvent faire des choses qui sont tenues pour leur œuvre (...) en conséquence, ces agents peuvent être tenus pour responsables de certaines conséquences de leurs actions (...) Nous comprenons aussi que ces agents agissent et souffrent dans des circonstances qu'ils n'ont pas produites et qui néanmoins appartiennent au champ pratique (...) En outre, agir, c'est toujours agir avec d'autres: l'interaction peut prendre la forme

 [«]The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», Social Research, 38/3 (1971) 529-562; traduit dans Paul Ricœur, Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986, pp. 183-212.

^{16. «}L'initiative», dans Du texte à l'action, pp. 261-277.

^{17.} Temps et récit, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985.

^{18.} Soi-même comme un autre, p. 73.

^{19.} Soi-même comme un autre, p. 117.

^{20.} Temps et récit 1, Paris, Seuil, 1983, p. 89.

de la coopération, de la compétition ou de la lutte. Les contingences de l'interaction rejoignent alors celles des circonstances, par leur caractère d'aide ou d'adversité. Enfin, l'issue de l'action peut être un changement de fortune vers le bonheur ou l'infortune.

Bref, ces termes ou d'autres apparentés surviennent dans des réponses à des questions qui peuvent être classées en questions sur le «quoi», le «pourquoi», le «qui», le «comment», le «avec» ou le «contre qui» de l'action.²¹

L'action d'un sujet

La sémantique et la théorie analytique de l'action s'intéressent à une typologie de l'action vérifiable au plan empirique. Toutefois, leur souci exclusif pour la vérité de la description, saisie comme objectivité, tend à effacer l'intérêt pour l'assignation de l'action à son agent. Or cette assignation pose un problème de véracité, et non plus de vérité, au sens descriptif du terme. La notion d'ascription permet de rouvrir la question. Alors que la sémantique de l'action détache l'intention de son auteur pour l'examiner, l'ascription la lui restitue comme sienne et permet la réappropriation de sa délibération par l'agent. Opération nécessaire puisque se décider, pour un agent, c'est trancher en faisant sienne une des options délibérées. Ainsi, «l'appartenance à l'agent fait autant partie de la signification du motif que son lien logique à l'action»²². Mais la question n'est pas réglée pour autant. «Dire qu'une action dépend de son agent, c'est [...] dire qu'elle est en son pouvoir»²³. Or ce pouvoir, quoiqu'il en semble à première vue, ne va pas de soi. Ricœur étudie en deux phases ce problème de l'ascription... et de l'imputation.

La première phase s'intéresse à l'antagonisme entre la causalité primitive de l'agent et les autres modes de causalité. Nous y sommes confrontés à l'antithèse kantienne entre la causalité selon les lois de la nature (qui relève du domaine de la description) et la causalité libre (qui relève du domaine de l'ascription et de l'imputation); ainsi qu'à l'antithèse dans la théorie de l'action entre les événements qui arrivent (domaine des causes) et les événements qu'ont fait arriver (domaine des motifs).

L'embarras de délimiter la responsabilité de l'agent, donc de l'imputation, est encore accru, en amont (au plan de la causalité)

^{21.} Ibid., pp. 88-89.

^{22.} Soi-même comme un autre, p. 117.

^{23.} Ibid., p. 124.

comme en aval (au plan des conséquences), par un double enchevêtrement dans l'action, enchevêtrement inévitable dans la mesure où agir c'est produire un changement dans le monde et dans l'histoire. Cet enchevêtrement est, d'une part, celui de l'intentionnel et du systémique dans le cours physique des choses — dans la mesure où les lois de la nature prennent en charge la suite de nos initiatives, comment peut-on séparer ce qui revient à l'intentionnel et au systémique? — et, d'autre part, celui de l'action de chacun avec l'action de chaque autre dans le cours social de l'activité humaine — comment alors distinguer dans une action de groupe ce qui revient à chacun des acteurs sociaux, d'autant que cette attribution de sphères d'action et d'influence est affaire de jugement plutôt que de constatation? De belles questions pour l'étude des pratiques et la praxéologie pastorale.

L'initiative

La seconde phase s'intéresse à la nécessité de coordonner cette causalité de l'agent avec les autres modes de causalité. Ricœur insère ici la notion d'initiative. Nouvelle métaphore du fait primitif kantien (la libre causalité intentionnelle), l'initiative est «une intervention de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde»²⁴. L'intervention opère donc une conjonction entre plusieurs sortes de causalité relevant de la structure d'intersignification du réseau conceptuel de l'action: qui, quoi, pourquoi, où, quand, comment.

Pour résoudre le problème, Ricœur recourt à la théorie des systèmes dynamiques d'action de Von Wright qui permet d'articuler les segments téléologiques et les segments systémiques de l'action, avec, comme point de suture, la capacité d'un agent de faire coïncider une des choses qu'il sait faire (ou qu'il sait pouvoir faire) avec l'état initial et «les relations internes de conditionnalité d'un système»²⁵. Cette capacité détermine l'initiative et l'intervention où se rejoignent action intentionnelle d'un agent et causalité naturelle aussi bien que sociale.

Dans une perspective phénoménologique, Ricœur identifie comme «je peux» l'agent de liaison de cet enchevêtrement. Cette «capacité d'agir selon des intentions et celle de produire par notre initiative des changements efficaces dans le cours des choses»²⁶,

^{24.} Ibid., p. 133.

^{25.} P. Ricœur, «L'initiative», p. 270.

^{26. «}Approches de la personne», p. 125.

s'affirme comme un second déterminant de l'estime de soi: «Il n'y a d'éthique que pour un être capable non seulement de s'autodésigner en tant que locuteur, mais encore de s'autodésigner en tant qu'agent de son action.»²⁷

Une interaction dissymétrique

Par ailleurs, «l'action humaine (la praxis) ne se conçoit que comme interaction»²⁸, lieu d'influence multiple et mutuelle qu'étudie la pragmatique et que l'interactionisme symbolique saisit au plan de la représentation efficace: «les êtres humains agissent les uns avec les autres sur la base des intentions et des significations qu'ils attribuent à leurs gestes respectifs»²⁹. Mais Ricœur s'intéresse ici à une autre dynamique, celle où l'interaction s'avère fondamentalement une relation agent-patient. «Agir pour un agent c'est exercer un pouvoir-sur un autre agent (...) l'action est faite par quelqu'un et subie par quelqu'un d'autre»³⁰. Cette dissymétrie fondamentale de l'action, qui marque les pratiques pastorales aussi bien que les autres, donne lieu à toutes les perversions de l'action. D'où la nécessité, sur laquelle nous reviendrons, de compléter l'analyse de l'agir par celle du pâtir, ainsi que le recours à l'instance éthique et morale pour établir un certain équilibre dans l'interaction.

Avant de poursuivre, cependant, tentons quelques réponses à la question de ce que l'action enseigne sur son agent³¹.

- L'action humaine est porteuse de prédicats physiques et psychiques qui forment comme des répertoires où l'attribution est suspendue; ainsi, le rapport de l'action à l'agent (ascription/attribution) ne va pas de soi, mais est affaire de jugement aussi bien que de description.
- Elle s'inscrit dans un système dynamique, marqué par la conjonction des «transcendantaux» qui, où, quand, pourquoi, quoi, comment, système dont le début et la fin ne sont pas seulement à constater, mais à décider relativement aux inter-

^{27.} Ibid., p. 126.

^{28.} Ibid., p. 125.

^{29.} Langage et communications sociales, p. 117.

^{30. «}Approches de la personne», p. 126.

^{31.} Certains des éléments suivants permettront peut-être aux éducateurs que nous sommes aussi de mieux saisir l'angoisse de certains étudiants qui affrontent pour la première fois l'analyse d'une pratique. Tant de choses, jusqu'alors, semblaient aller de soi ou, tout au moins, être bien plus simples!

ventions d'un agent. Marquée du double enchevêtrement de l'initiative de l'agent avec les lois de la nature et le cours social de l'activité humaine, elle trouve son principe dans le soi de l'agent et implique la conscience d'une capacité d'initiative rapportée au corps propre, nœud de cet enchevêtrement.

- Elle est foncièrement dissymétrique, ce en quoi elle appelle éthique et moralité.
- Enfin, l'action complexe, la pratique, appelle aussi une épistémologie de l'attestation et une ontologie du soi en tant que sujet agissant et souffrant.

3. Le sujet racontant et raconté, le récit

Après ce qui précède, on serait porté à inscrire ici la réflexion sur la dimension éthique du sujet. Or Ricœur la reporte après celle sur le récit. Pourquoi? Parce que, si l'éthique interpelle le sujet, elle s'adresse à un sujet situé non seulement dans l'interaction du langage et de l'action, mais aussi dans le temps: elle vise non seulement la pratique mais la vie elle-même. Or le récit, mimesis praxeos, a justement pour fonction de situer l'action et le sujet dans le temps, dans l'histoire — collective ou personnelle. D'où la médiation narrative, entre la description et la prescription.

Le sujet parlant et agissant n'existe que dans le temps, que dans le temps d'une vie. Or, ni la sémantique ni la pragmatique ne tiennent compte du temps avec les transformations du sujet. Ainsi le je se saisit dans une histoire. «Or qu'est-ce qu'avoir une histoire? C'est, dans le vocabulaire de la sémiotique de Greimas, pouvoir passer par une série de transformations actantielles»³², c'est-à-dire de transformations qui touchent directement au caractère d'agent (et de patient) du sujet. Une autre capacité de base du sujet, un autre «je peux», si l'on veut, émerge alors au discours et vient déterminer l'estime de soi: au-delà ou en deçà de sa capacité de transformer le monde ou d'y intervenir, s'affirme ici la capacité du sujet à être transformé par le monde ou par sa pratique.

Cette capacité de transformation provoque un problème d'identité que la promesse, largement présente en pastorale, met bien en scène: quand j'ai promis telle chose, jadis, j'étais un tel; suis-je aujourd'hui toujours le même... et encore lié par cette promesse? «Le problème de la promesse c'est précisément celui du maintien de soi en dépit de ce que Proust appelait les vicissitudes du cœur.»³³

Paul Ricœur, «Individu et identité personnelle», dans Coll. Sur l'individu, Paris, Seuil, 1987, p. 68.

^{33. «}Approches de la personne», p. 127.

Mais comment rendre compte de cette dialectique de mouvance et de permanence, de discordance et de concordance dans une vie? C'est ici qu'opère la fonction identitaire du récit dont la mise en intrigue médiatise la multiplicité et la dispersion des péripéties de l'histoire avec l'identité du sujet de cette histoire. Ricœur exprime comme identité narrative cette «cohésion d'une personne dans l'enchaînement d'une vie humaine»³⁴. Le récit nous fait ainsi passer de l'enchaînement de l'action à l'enchaînement d'une vie. De plus de même que l'action est enchevêtrement d'agents, de même l'histoire d'une vie est enchevêtrement de multiples histoires de vie.

Quelques affirmations marquantes émergent ici quant à la fonction du récit en rapport avec l'identité du sujet et avec l'action.

- La mise en intrigue et l'unité narrative du récit rapportent l'action à son agent et en recomposent le système: agents, intentions, causes, contexte, etc. y sont d'emblée liés à l'action... et resitués dans le cadre d'une vie.
- Éminemment pratique, mimésis praxeos, le récit dit l'être humain dans l'action... où il est en quelque sorte préfiguré, et il le dit aussi dans le temps. Articulant le sujet dans le temps et dans l'action, l'unité narrative du récit détermine l'identité du sujet comme identitié narrative.
- En tant qu'il est articulation de l'histoire d'une vie, le récit allie action, langage, éthique. Il est en effet exploration de jugements, mais surtout de possibilités d'être plus ou moins valorisées; en ce sens, il opère une jonction entre l'estimation des actions et l'évaluation des personnages (agents et patients).
- Le récit est affaire d'interprétation et non seulement de description: la mimesos praxeos n'est pas duplication, mais recomposition. S'il peut conforter des représentations, le récit peut aussi les briser en faisant voir la réalité autrement³⁵.

Enfin, les institutions elles-mêmes n'ont d'identité que narrative, avance Ricœur. Non seulement parce qu'elle sont souvent fondées sur quelque grand mythe, national par exemple, mais parce qu'elles sont soumises, elles aussi, à la dialectique de changement et de maintien de soi dans le temps. Elles sont alors tenues pour capables «de se maintenir par le moyen d'une fidélité créatrice par rap-

^{34.} Ibid., p. 129.

^{35.} Cf. Michel de Certeau, dans P. Ricœur, J. Greisch, M. de Certeau et P.-J. Labarrière, Débat autour du livre de Paul Ricœur, «Temps et récit», Faculté de Philosophie du Centre Sèvres, décembre 1983, publié dans le bulletin Confrontations.

port aux événements fondateurs qui les instaurent dans le temps»³⁶ On reconnaît là un des défis des pratiques (et des études) pastorales, comme de la théologie.

Si la théologie pratique américaine fait une large place au récit, il en va autrement du côté de la francophonie. Malgré les appels de J. B. Metz, par exemple, les études pastorales et la théologie pratique francophones tendent à négliger la dimension narrative des pratiques. Or une pratique est toujours racontée, et d'abord sur son terrain même. Et c'est souvent par la médiation narrative que la pratique, comme le sujet, est portée non seulement au langage mais aussi à la conscience et à l'étude critique.

4. Le sujet éthique et moral — de l'estime au respect de soi et de l'autre

L'éthique dans l'action est d'abord appelée par une structure téléologique inhérente à l'action à travers l'articulation moyens-fins et la référence à des étalons d'excellence internes. Mais éthique et même morale sont aussi appelées par le caractère interactif des pratiques. «Il y a moralité parce qu'il y a violence»³⁷, affirme Ricœur, une violence engendrée non seulement par la faillibilité humaine, mais par l'action elle-même dont la structure dissymétrique identifie les sujets tantôt comme agent tantôt comme patient l'un vis-à-vis de l'autre. Or, du patient à la victime, il n'y a qu'un pas et chacun, comme chaque autre, peut se retrouver dans l'action «comme victime, comme bourreau, comme témoin ou comme juge»³⁸.

L'éthique est un domaine familier à la théologie pratique. Critique, celle-ci est habile à dénoncer la victimisation de larges pans de l'humanité et les rapports dissymétriques non seulement entre les bien nantis et les marginalisés mais aussi entre les agents de pastorale et leurs commettants. Il me semble toutefois que, au-delà de la dénonciation et de la formation pastorale, nous réfléchissons encore trop peu sur le fait que cette dissymétrie constitue une donnée de base (avant d'en être une perversion) de l'interaction praxique et

^{36. «}Approches de la personne», p. 130.

^{37.} Paul Ricœur, «Les structures téléologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant»; dans J.-G. Nadeau, dir., L'interprétation, un défi de l'action pastorale, p. 22. Cf. aussi Paul Ricœur, «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», dans J. Greisch et R. Kearney, Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1^{et} — 11 août 1988, Paris, Cerf, 1991, pp. 394-395.

^{38.} Paul Ricœur, «Les structures téléologique et déontologique de l'action...», p. 22.

donc de l'intervention pastorale. Visant l'équilibre de l'interaction humaine, l'éthique et la moralité concernent donc directement l'agir et les études pastorales.

Soi-même comme un autre enracine la dimension éthique dans les dimensions précédentes du langage, de l'action et du récit qui déterminent autant de capacités pré-morales du soi. D'une part, l'éthique les finalise, les oriente vers une visée de fond; d'autre part, elle critique le rapport qu'y entretient le sujet. Ricœur traite cette dimension sous deux aspects. D'abord celui de la visée éthique déterminée comme «visée d'une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes». Ensuite, celui de l'obligation morale qui lui sert de vis-à-vis critique.

La visée d'une vie honne...

«Approches de la personne» parle du «souhait d'une vie accomplie, inscrivant ainsi l'éthique dans la profondeur du désir et son caractère optatif comme antérieur à tout impératif. Avec Soi-même comme un autre, l'élément éthique fondamental de ce souhait, identifié ici comme «visée d'une vie bonne», apparaît comme l'estime de soi, nécessaire à la conscience d'un sujet responsable. Comment, en effet, se tenir pour responsable sans conscience de sa capacité d'agir intentionnellement et d'inscrire ses intentions dans le cours des choses par des initiatives?

Dans Soi-même comme un autre, la considération de la vie bonne émerge d'une réflexion sur la pratique elle-même. Les pratiques, dit Ricœur, sont enchâssées dans des plans de vie, eux-mêmes enchâssés dans l'unité d'une vie qui se déroule de la naissance à la mort et dans l'horizon de la vie bonne «telle que la projettent individus et communautés»³⁹. Cet enchâssement détermine la réflexion suivante fondée sur la structure téléologique de l'action.

Chez Aristote, la visée d'une vie bonne renvoie à la fin ultime de l'action. Bien qu'il affirme que la praxis trouve en elle-même sa propre fin, il réfère aussi l'action à la vie bonne⁴⁰. En effet, la délibération du sage prend en compte cette visée d'une vie bonne. Si sa délibération porte sur les moyens de répondre aux critères d'excellence internes à la pratique, elle les dépasse en ce que les pratiques sont intégrées dans l'unité plus vaste du plan d'une vie, du plan d'une vie bonne. La référence aux étalons d'excellence internes ne suffit

^{39.} Paul Ricœur, «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», p. 393.

^{40.} Aristote, Étique à Nicomaque VI, 5, 1140 b6.

plus. Au-delà de l'excellence des pratiques, c'est la vie bonne qui constitue la tâche de l'humain, et sa poursuite amène le sujet à jeter sur lui-même le regard de l'appréciation. Le paragraphe suivant nous paraît particulièrement important pour une herméneutique du sujet.

C'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques. (...) Entre notre visée de la vie bonne et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique [... semblable] à celui d'un texte dans lequel le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre. (...) Interpréter le texte de l'action, c'est pour l'agent s'interpréter lui-même. (...)

Au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En retour, l'estime de soi suit le destin de l'interprétation. (...) Cela signifie que la recherche d'adéquation entre nos idéaux de vie et nos décisions, elles-mêmes vitales, n'est pas susceptible de la sorte de vérification que l'on peut attendre des sciences fondées sur l'observation.⁴¹

Ce qui nous renvoie au domaine de la plausibilité déjà évoqué au paragraphe sur l'ascription et l'imputation. Or la plausibilité de l'estime de soi se fonde d'abord sur une évidence expérientielle: «la certitude d'être l'auteur de son propre discours et de ses propres actes se fait conviction de bien juger et de bien agir, dans une approximation momentanée et provisoire du bien-vivre.» Le caractère momentané et provisoire de cette certitude est important; il indique que son travail interprétatif et judicatif devra être poursuivi, ce que permet la confrontation avec l'obligation morale.

... avec et pour autrui ...

Mais il faut d'abord dire quelques mots du second axe. Parler d'une vie «avec et pour autrui», c'est d'abord référer à la situation dialogique de l'agir et à sa requête de réciprocité. Trois dynamiques sont en jeu dans la tentative éthique d'équilibrer cette situation: l'amitié (la philautia aristotélicienne), la sollicitude (référée à l'approche lévinassienne de l'Autre), la recherche d'égalité (évidemment nécessaire dans les situations où la sollicitude affronte une inégalité initiale, c'est-à-dire pratiquement en toutes situations d'action puisque celleci est fondamentalement dissymétrique).

^{41.} Soi-même comme un autre, pp. 210-211.

^{42.} Ibid., p. 211.

... dans des institutions justes

Mais la relation à l'autre ne saurait se réduire à ce modèle dialogique. Les autres dépassent largement ceux ou celles qui sont vis-à-vis de moi, ceux ou celles avec qui j'entretiens des relations interpersonnelles. D'où la nécessité du troisième axe: «dans des institutions justes». Seuls les canaux de l'institution, en effet, me permettent de rejoindre cet autre que je ne vois pas, cet autre «sans visage». Nous sommes ici dans le domaine du chacun et la justice, «première vertu des institutions sociales»⁴³, y prend la relève de la sollicitude.

La justice distributive et ses relais institutionnels s'avèrent alors nécessaires pour régler le partage des biens, «la répartition des rôles, des tâches, des avantages, et des désavantages entre les membres de la société»⁴⁴. Ce qui est ici en jeu c'est l'égalité, l'injuste étant synonyme d'inégal: «en effet, là où il y a partage, il peut y avoir du trop et du pas assez. L'injuste est celui qui prend trop en termes d'avantages ou pas assez en termes de charges»⁴⁵.

L'égalité est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage (...) L'égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun. En quoi le caractère distributif du «chacun» passe du plan grammatical [ou linguistique...] au plan éthique.⁴⁶

D'où la complexité de la justice distributive et la nécessité d'une institution qui puisse assurer, dans la recherche de l'équitable, la médiation entre les membres et les biens d'une société. Cette nécessaire médiation des structures de distribution distingue ce niveau éthique sociétal du niveau éthique interpersonnel, et invite à ne pas masquer la spécificité des rapports institutionnels sous le rêve ou l'utopie d'une communauté naïvement saisie comme extension de l'amitié. Nous connaissons bien aussi la portée de cette interpellation!

L'obligation morale

Prenant la relève, l'obligation morale vient soumettre à l'épreuve de la norme tant la visée de la vie bonne que la sollicitude et le sens de la justice. Si la première composante éthique était en continuité avec la structure téléologique des actions complexes, la seconde est appelée par la structure fondamentalement dissymétrique de l'action en

^{43.} Ibid., p. 231.

^{44.} Ibid., p. 233.

^{45.} Ibid., p. 235.

^{46.} Ibid., p. 236.

tant qu'interaction: «en agissant, quelqu'un exerce un pouvoir sur quelqu'un d'autre»⁴⁷.

À la base, cependant, c'est à cause de l'autonomie de la raison et de ses apories quant à l'autre, à l'affectivité et au mal (commis et subi), que la visée d'une vie bonne doit se soumettre à l'épreuve de l'obligation morale. Ricœur en propose la formulation suivante: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne soit pas ce qui ne devrait pas être, à savoir le mal.» 48 Mais la morale réplique encore plus directement à la dissymétrie de l'action et à sa menace de violence dans l'impératif bien exprimé par la Règle d'Or: «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait», ou encore: «Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux.» 49.

Si le moment éthique se présentait sous le signe de l'estime de soi, le moment moral se présente sous celui du respect de soi que Ricœur présente comme «l'estime de soi sous le régime de la loi morale»⁵⁰. L'extrait suivant illustre la nécessité de cette critique de l'estime de soi par l'obligation:

tandis que l'estime de soi pourrait n'impliquer que moi, moi seul, le respect présente d'emblée une structure dialogique, parallèlement à la structure conflictuelle de l'interaction. Il faudrait aller jusqu'à dire que, quand c'est moi-même que j'estime, je m'estime en tant qu'un autre, en tant qu'autrui. C'est l'autre en moi seul que je respecte. La conscience morale est le témoin de cette intériorisation de l'altérité dans le respect de soi.⁵¹

Ainsi dépasse-t-on la première, mais nécessaire, approximation de l'estime de soi dont nous parlions plus haut. Par ailleurs, le respect de soi «n'atteindra sa pleine signification [que...] lorsque le respect de la norme se sera épanoui en respect d'autrui et de «Soimême comme un autre», et que celui-ci se sera étendu à quiconque est en droit d'attendre sa juste part dans un partage équitable»⁵². Voilà le point de chute de cette herméneutique du sujet dont il faut signaler, trop brièvement, la dimension d'emblée sociale.

Toujours le sujet y est saisi dans son rapport à l'ensemble des pôles de la praxis: qui (soi et les autres), quoi, comment, pourquoi,

^{47. «}L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», p. 394.

^{48.} Soi-même comme un autre, p. 254.

^{49.} Ibid., p. 255.

^{50.} Ibid., p. 238.

^{51. «}L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», p. 395.

^{52.} Soi-même comme un autre, p. 238.

où (le milieu), quand (l'histoire). Soi-même comme un autre insiste sur le rapport à l'autre parlé et parlant, agissant (de façon plus ou moins libre et responsable) et agi, racontant et raconté, victime potentielle de l'interaction ou de l'institution, témoin et juge. Et si Ricœur n'ouvre pas son parcours sur l'interpellation éthique et morale mais y mène plutôt, c'est que cette interpellation ne saurait être reçue que par un sujet (qui se sent) doté de quelque compétence de base, langagière, praxique et narrative que l'on pourrait qualifier de pré-éthique. Mais l'éthique elle-même n'est pas le dernier mot de ce parcours qui ose reprendre la voie d'une réflexion ontologique qui, passant par l'attestation, nous ouvre, entre autres à la saisie de la praxis comme le mode d'être du Dasein⁵³.

Conclusion

Le sujet souffrant

Avant de conclure, toutefois, il importe de signaler l'importance que Ricœur accorde au sujet souffrant dont le visage apparaît de façon récurrente à travers Soi-même comme un autre comme à travers l'ensemble de son œuvre. Il s'agit pratiquement ici d'une autre dimension constitutive du sujet, une dimension qui s'enracine dans l'ancrage du corps propre déjà annoncé au niveau linguistique mais davantage exploré dans l'étude sur l'ontologie. Sans reprendre celleci qui dépasse le cadre de notre communication, signalons seulement que, à revers des capacités de base de dire et de se dire, d'agir, de raconter, etc., le souffrir apparaît comme incapacité de dire et de se dire; incapacité ou diminution de la puissance d'agir (d'évaluer ou de décider); victimisation du patient par la violence d'une interaction; incapacité de saisir l'unité de sa vie (d'établir son identité narrative); mésestime de soi et d'autrui, etc.

Invitations à la théologie pratique et à la praxéologie pastorale

La pastorale, comme la théologie pratique, est particulièrement sensible à cette dimension de la souffrance, à laquelle elle apporte souvent soin, mais qu'elle occasionne aussi parfois. Le récit qui recompose les capacités et les incapacités du sujet, en même temps

^{53.} Cf. Franco Volpi, «Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», dans F. Volpi et al., Heidegger et l'idée de la phénoménologie (Phænomenologica 108), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1988, pp. 1-41; Ricœur y réfère dans l'Étude 10 de Soi-même comme un autre.

que les interactions entre agents et patients dans l'enchevêtrement de l'action et celui de l'histoire, offre peut-être à la théologie pratique et à la pratique pastorale une voie privilégiée d'accès à cette réalité souffrante aussi bien qu'au sujet.

La praxéologie pastorale se fait plus attentive aux multiples récits qu'elle rencontre et qu'elle ressaisit relativement aux grands récits chrétiens de l'histoire et au récit judéo-chrétien fondateur. Mais ne tend-elle pas à les oublier dans ce que nous appelons l'interprétation théologique et pastorale? Ainsi, on peut se demander si elle tient alors bien compte des différents sujets de ces histoires, ou si, encore trop proche de la théologie systématique, elle ne tend pas à ne garder comme signifiantes que les figures thématiques, voire conceptuelles, de ces récits. Il me semble que nous manquons encore d'instruments, ou mieux, de chemins pour interpréter théologiquement les façons concrètes qu'ont nos contemporains de se dire, de risquer leur visage et leur vie, de venir à l'existence par rapport aux autres. Ce qui nous invite à passer d'un rapport moral et dogmatique qui réduit la tradition à une source de savoir, à un rapport éthique qui en redécouvre les ressources de savoir-faire et de savoir-être, en même temps qu'il les découvre dans l'existence de nos contemporains.

En deçà des jugements portés dans plusieurs rapports de recherche ou mémoires, notre science de l'action pastorale fait-elle suffisamment place à la constitution éthique du sujet, particulièrement avec sa dialectique d'estime et de respect? D'autre part, quelle attention accordons-nous aux compétences de base pré-éthiques, tant dans nos recherches que dans nos pratiques? Enfin, l'éthique impliquant l'étude des conditions de justice des pratiques et des institutions, on peut se réjouir de notre capacité à nous interroger sur la qualité évangélique de la répartition des pouvoirs et des tâches, des biens et des services dans nos pratiques et institutions pastorales aussi bien que sociales.

Par ailleurs, la saisie de la dissymétrie fondamentale de l'interaction nous invite à lire les pratiques pastorales sans d'emblée en juger les intervenants, bien que cela relève aussi de notre tâche. Certes notre «offre» s'avère souvent blessante pour nos commettants. Mais n'est-il pas vrai que, dans le dialogue, leurs questions nous blessent aussi, que leurs réactions nous proposent parfois des chemins que nous n'avions pas vus? Ne faudrait-il pas travailler cette dynamique en acceptant d'accorder autant d'importance au processus et à la santé de l'action pastorale qu'à l'atteinte de ses objectifs? On doit ainsi se demander comment une herméneutique du sujet

comme agent et énonciateur, bourreau et victime, témoin et juge, pourrait marquer l'interprétation de nos pratiques et les ouvrir à un souci éthique plus marqué. Il s'agit donc d'articuler dans l'évaluation pastorale l'évaluation institutionnelle de nos pratiques avec leur évaluation éthique et morale.

Nos recherches, et cela vaut sans doute aussi pour une large part de la théologie (en témoignent ses recours souvent anarchiques à l'écriture), semblent peu sensibles à la distinction des niveaux et des types de langage. Nous avons peu développé d'instruments d'analyse des énoncés et des énonciations, des genres de discours d'ordres narratif, conceptuel, affectif, liturgique, organisationnel, etc., qui marquent l'action pastorale et tendent à y être confondus. Et si l'analyse critique relève de notre tâche, n'oublions pas que différents types de langage en relèvent aussi.

On peut aussi se demander si nous menons nos recherches, voire notre enseignement, comme si le rapport entre action et agent allait de soi. En praxéologie pastorale, nous travaillons sérieusement sur les transcendantaux de la pratique (qui, quoi, comment, pourquoi, où, quand, comment) et l'observation fait une large part au qui. Mais ne l'esquivons-nous pas ensuite, notre réflexion évacuant parfois le rapport explicite aux sujets qui vivent, agissent, souffrent, luttent ou se résignent dans nos pratiques et dans le monde? Comment alors prétendre à une interprétation théologique réelle?

Savons-nous expliciter le double enchevêtrement de l'initiative du sujet avec les lois systémiques et le cours social de l'activité humaine? N'est-ce pas justement ce double enchevêtrement qui fait problème aux intervenants comme aux étudiants? Comment pourrions-nous le bien traiter? Devrions-nous accorder plus d'attention aux systèmes d'action dans lesquels nous intervenons, voire les modéliser comme le fait la sémantique de l'action?

Enfin, on peut se demander à quelles conditions est possible une approche de théologie pratique marquée des éléments d'une herméneutique du sujet, et donc du langage et de l'action ainsi que de leur milieu. Quel en serait l'impact sur le développement de notre champ (inter)disciplinaire, sur le choix de nos modes d'appréhension et d'analyse, voire sur un organon de la théologie pratique?

L'évaluation des pratiques sociales dans les paroisses du Québec Rapport de recherche

Jean-Marie Levasseur et André Turmel

Parmi les pratiques pastorales, les pratiques «sociales» sont moins identifiables que les pratiques «cultuelles». Et le monde actuel, dans un contexte de sécularisation, accentue encore ce fait¹. On peut dès lors se poser trois questions: 1° quelles sont les pratiques sociales des chrétiens et des chrétiennes du Québec? 2° quels sont les facteurs qui ont une influence sur ces pratiques? et 3° que penser de ces pratiques?

Pour répondre à la première question sur les pratiques sociales des chrétiens du Québec, nous avons choisi d'identifier les «pratiques sociales dans les paroisses catholiques du Québec», parce que, pour l'Église institutionnelle, la paroisse reste encore le lieu privilégié de l'action pastorale.

Pour répondre à la deuxième question sur les facteurs qui ont une influence sur ces pratiques, nous avons décidé d'analyser «l'évaluation» qu'on fait de ces pratiques dans les paroisses. Une telle approche risque de laisser échapper un certain nombre de pratiques sociales où on ne fait pas d'évaluation, mais elle a l'avantage d'identifier des pratiques sociales qu'on juge importantes.

Pour répondre à la troisième question sur la pertinence de ces pratiques, nous allons procéder, dans les limites de nos données, à une «analyse organisationnelle» de ces pratiques. Les limites de cette

La tendance, dans ce contexte, est de répondre aux besoins sociaux pour euxmêmes, sans se soucier de la foi de ceux et celles qui sont dans le besoin ou de ceux et celles qui sont prêts à répondre à ces besoins.

communication ne nous permettent pas, cependant, de compléter notre étude par une «analyse théologique et pastorale».

Une enquête que nous avons menée auprès des curés du Québec du 21 novembre 1989 au 1^{er} mars 1990 portait sur l'évaluation pastorale en milieu paroissial². Elle nous a permis de recueillir 473 réponses sur un échantillon de 650 paroisses parmi les 1916 paroisses catholiques du Québec. Les résultats nous assurent une marge d'erreur maximale de ± 3,9 %, 19 fois sur 20, pour les pourcentages présentés dans notre étude.

Quel espace précis fait-on aux organismes paroissiaux s'occupant de pratiques sociales? Il faut répondre qu'aucun de ces organismes n'a de présence importante à la grandeur du Québec, mais qu'ils existent, prennent des formes très diversifiées et peuvent être regroupés autour de trois problèmes principaux: la pauvreté, la maladie et la solitude. Mais comme les organismes qui s'occupent du problème de la solitude (accueil-amitié, réseau d'amis, etc.) sont très peu nombreux (13 paroisses seulement y réfèrent dans notre enquête, soit 2,7 %), nous allons concentrer notre étude sur les organismes qui s'occupent des problèmes de la pauvreté et de la maladie.

Les pratiques sociales

Il n'est pas facile de trouver une définition pleinement satisfaisante de l'expression «pratique sociale». En sciences sociales, l'expression n'est qu'une qualification de toute pratique individuelle dans la mesure où «chaque individu n'a à sa disposition qu'un choix de possibilités limité par sa condition sociale»³. Dans les documents officiels de l'Église de Rome, du Canada ou du Québec portant sur les questions sociales, il ne semble pas qu'on utilise l'expression «pratiques sociales». Si nous demandons à des chrétiens ce qu'ils entendent par cette expression, certains disent qu'il s'agit de pratiques destinées à changer les structures sociales, alors que d'autres

^{2.} Cette recherche sur l'évaluation pastorale au Québec est réalisée grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSHC 89-92: subvention stratégique sur l'organisation au Canada). Les membres actuels de l'équipe sont les professeurs Jean-Marie Levasseur et André Turmel du Département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, l'étudiante Louise Cloutier et les étudiants Luc Dussault et Jean-Yves Hamelin. Les consultants sont Raymond Leblanc, professeur au Département de mathématiques de l'UQTR et Mgr Martin Veillette, sociologue et évêque-auxiliaire à Trois-Rivières.

^{3.} Voir Madeleine Grawitz, référant à P. Bourdieu, dans le Lexique des sciences sociales, Paris, Dalloz, 1991, 5^e édit., p. 310.

affirment qu'il s'agit de toutes les pratiques qui concernent la société par opposition, par exemple, aux pratiques cultuelles individuelles. Patrick Jacquemont, professeur au Centre de formation théologique «Le Saulchoir», parle de «deux conceptions de la pratique sociale de l'Église» en France⁴, en distinguant les orientations du «Secours catholique» et celles du «Comité contre la faim et pour le développement»; il s'agit de «deux services sociaux aux structures d'animation en fait différentes», mais «des "institutions de charité", des "œuvres de suppléance", on est passé à des "services" au visage nouveau.»

Pour notre part, plutôt que de définir les pratiques sociales à partir d'un cadre théorique, nous avons donné à ce concept une définition opérationnelle. Pour ce faire, nous avons retenu les réponses des curés de notre enquête: nous avons décidé de prendre les «pratiques sociales» tout simplement comme elles nous apparaissaient dans les réponses des curés de notre enquête, à qui nous ne posions aucune question explicite sur ce sujet.

Notre questionnaire d'enquête demandait aux curés d'«identifier les associations, les conseils ou les mouvements» dans lesquels il se fait de l'évaluation. Cette question «ouverte» leur permettait d'identifier l'ensemble des pratiques d'évaluation de leur paroisse. À l'intérieur de ces pratiques d'évaluation, nous avons analysé ici celles qui nous apparaissaient comme des services sociaux.

L'évaluation des pratiques sociales: analyse factuelle

Nous avons regroupé sous trois titres les organismes paroissiaux où on fait l'évaluation des pratiques sociales au Québec⁵: 1° la Société de Saint-Vincent de Paul, 2° la pastorale des pauvres et 3° la pastorale des malades. Il est important de rappeler que nos données ne comprennent pas tous les organismes qui s'occupent de pratiques sociales en paroisse, mais seulement ceux où les curés disent qu'il se fait de l'évaluation des projets pastoraux.

Pour bien montrer la place qu'on donne à ces organismes dans l'ensemble de la pastorale paroissiale, nous les avons situés par rapport aux principaux organismes [ou regroupements d'organismes]

^{4.} Voir Patrick Jacquemont, «L'animation dans la vie ecclésiale», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 5, Paris, Cerf, 1983, p. 230, note 5.

^{5.} Nous avons exclu ici des organismes comme les Chevaliers de Colomb, les Filles d'Isabelle, l'AFÉAS, les Cercles des fermières, les Femmes chrétiennes, les Scouts, etc., soit parce qu'ils ne sont pas toujours des organismes paroissiaux, soit parce que les pratiques sociales ne correspondent qu'à une partie de leurs activités, soit encore parce qu'ils sont nommés peu souvent.

où il se fait le plus souvent de l'évaluation en paroisse. Parmi les nombreux organismes [plus de 160] où il se fait de l'évaluation en milieu paroissial, six (6) seulement revenaient chez plus de 10 % des répondants. Il s'agit d'abord de trois conseils: le Conseil paroissial de pastorale (70,4 % des répondants), le Conseil de fabrique (48 %) et le Conseil de pastorale scolaire au primaire (14,2 %); il s'agit ensuite de trois organismes s'occupant de pastorale liturgique et/ou sacramentaire: le Comité de liturgie (64,1 %); le Service d'initiation sacramentelle (58,8 %) et le Service de préparation ou baptême (28,1 %). On constate qu'aucun de ces organismes ne s'occupe directement de pratiques sociales, bien qu'on puisse penser que le Conseil de pastorale aborde de telles questions à l'occasion.

Le tableau 1 montre: 1° le nom des organismes ou regroupements d'organismes où il se fait de l'évaluation, 2° le nombre de paroisses où il se fait de l'évaluation d'après notre échantillon, 3° le pourcentage correspondant et 4° le type d'organisme.

Tableau 1
Les organismes paroissiaux où il se fait le plus souvent de l'évaluation

Nom des organismes ou regroupements d'organismes	Nombre de paroisses de notre échantillon	%	Type d'organisme
Conseil de pastorale (CPP)	333	70,4 %	Conseil
Comité de liturgie (CL)	303	64,1 %	Service lit. et sacram.
Service d'init. sacr. (SIS)	278	58,8 %	Service lit. et sacram.
Conseil de fabrique (CF)	227	48,0 %	Conseil
Serv. de pr. au bapt. (SPB)	133	28,1 %	Service lit. et sacram.
Pastorale scolaire (CPS)	67	14,2	Conseil
Pastorale des pauvres (Regroup.)	52	11,0 %	Service social
Serv. pr. au mariage (SPM)	50	10,6 %	Service sacrament.
Pastorale des malades	46	9,7 %	Service social
Équipe pastorale	43	9,1 %	Exécutif
Soc. de Saint-Vincent-de-Paul	39	8,2 %	Service social

Nous constatons que les organismes ou regroupements d'organismes qui s'occupent de «pratiques sociales» se situent en pourcentage après 3 organismes de type «conseil» et 3 organismes de type «service liturgique et sacramentaire». Nous remarquons aussi qu'ils se retrouvent dans environ 10 % des paroisses. Mais si nous décidions de regrouper la pastorale des pauvres et la Société de Saint-Vincent-de-Paul, nous verrions qu'il s'agit dans la plupart des cas de paroisses différentes et que ces organismes qui s'occupent des pauvres sont présents dans 17,5 % des paroisses: il s'agit toujours seule-

ment des organismes où il se fait de l'évaluation. Néanmoins nous allons traiter séparément de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, parce qu'elle est de beaucoup le plus important parmi les organismes qui s'occupent des pauvres dans les paroisses du Québec.

Nous allons donc parler d'abord 1° de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, l'organisme principal qui s'occupe des pauvres, puis 2°, sous le titre de la pastorale des pauvres, de tous les autres organismes variés qui s'occupent des pauvres et, enfin 3° de la pastorale des malades.

1. La Société de Saint-Vincent-de-Paul

«La figure de Vincent de Paul (1581-1660) est devenue un des emblèmes de la charité organisée; mais celle-ci ne commence pas avec lui, même s'il lui donne un nouveau souffle»⁶. Et il ne fut pas à l'origine de la société qui porte son nom. C'est Frédéric Ozanam (1813-1853) qui fut le principal des sept fondateurs de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. L'événement eut lieu à Paris, le 23 avril 1833. Aujourd'hui, la Société est présente dans 108 pays du monde. Au Canada, la première Conférence de la Société de Saint-Vincent-de-Paul a été fondé à Québec, le 12 novembre 1846; à Montréal, la première Conférence fut fondée en 1848⁷.

Le but de la Société est le service des pauvres et plus précisément la «visite des pauvres à domicile». Cette pratique existe toujours, mais avec le temps et selon les lieux, les pratiques sociales de la Société ont pris bien des formes nouvelles⁸.

Comme la Conférence a généralement pour cadre une paroisse⁹, il n'est pas surprenant de retrouver la Saint-Vincent-de-Paul dans plusieurs paroisses du Québec. Notre enquête montre qu'on y

Voir Vincent Cosmao, «Services de la société», dans Initiation à la pratique de la théologie, t. 5, Paris, Cerf, 1983, p. 244.

^{7.} Voir Charles-Joseph Magnan, dans La Société de Saint-Vincent-de-Paul. Son but, son esprit et ses avantages spirituels, s. l., 1942, p. 21.

^{8.} Voir Bernard Barbiche, «Frédéric Ozanam», dans Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, t. 9, Paris, Hachette, 1987, p. 267: «La mission première assignée aux membres des conférences par les fondateurs est la visite des pauvres à domicile, qui est toujours pratiquée de nos jours. Mais depuis cent cinquante ans, les formes d'action charitable de la Société se sont diversifiées: visite des détenus dans les prisons, des malades dans les hôpitaux, aide aux immigrants, aux réfugiés, aux sans-logis, aux handicapés, aide aux pays en développement, aide internationale d'urgence.»

^{9.} Voir «Règlement», art. 4, 1^{er}, dans le Manuel de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, 21^e édit., Paris, Secrétariat de la Société, 1937, p. 48.

fait l'évaluation des projets dans 39 des paroisses de notre échantillon, soit 8,2 % des paroisses.

Une première remarque porte sur la répartition de ces paroisses dans les différents diocèses du Québec. Elles se retrouvent toutes concentrées dans 11 des 20 diocèses du Québec: 13 paroisses dans le diocèse de Montréal, 11 dans le diocèse de Québec et 15 dans les autres diocèses. Il s'agit alors de 5 paroisses dans le diocèse de Chicoutimi, de 2 paroisses dans les diocèses de Joliette et de Saint-Anne-de-la-Pocatière et de 1 paroisse dans les diocèses de Gatineau-Hull, Saint-Jean-Longueuil, Saint-Jérôme, Sherbrooke, Trois-Rivières et Valleyfield. Nous avions pensé faire une étude comparative entre la situation à Montréal, Québec et ailleurs en province; mais les données étant trop peu nombreuses, les résultats ne seraient pas significatifs. Nous avons donc décidé de considérer toutes les paroisses ensemble.

Même alors, lorsque nous avons voulu étudier l'influence du type de curé et du type de paroisse sur l'évaluation en considérant l'âge des curés, leur formation théologique, le caractère récent de cette formation, leur formation pastorale permanente, la taille des paroisses, le niveau de scolarité des paroissiens et la durée du ministère des curés dans leur paroisse actuelle, les données étaient encore trop peu nombreuses pour donner des conclusions certaines pour l'ensemble du Québec. Mais les résultats étaient tellement étonnants qu'il nous a semblé intéressant d'en donner brièvement l'essentiel. Le tableau 2 présente la répartition des curés en différentes classes ou catégories selon les facteurs de l'âge, de la formation théologique, de la dernière année de cette formation et du nombre d'activités de formation pastorale permanente au cours des cinq dernières années.

Tableau 2 La répartition des curés

Classes d'âge des curés:	25-49 ans	50-59 ans	60-79 ans	
	15 (38,5 %)	14 (35,9 %)	10 (25,6 %)	
Catégories de formation théologique:	Grand Séminaire	Baccalauréat	Maîtrise/Doctora	
	7 (18 %)	8 (20,5 %)	24 (61,5 %)	
Classes d'années de fin de form. théol.:	1938-55	1956-65	1966-89	
Classes d'activités de form. pastorale:	[moins de 5 fois] 13 (33,3 %)	[6 à 10 fois] 9 23,1 %)	[11 fois et plus] 17 (43,6 %)	

Le tableau 3 présente la répartition des paroisses en différentes classes ou catégories selon les facteurs de la taille des paroisses, du niveau de scolarité des paroissiens et de la durée du ministère du curé dans la paroisse actuelle.

Tableau 3 La répartition des paroisses

Classes de population des paroisses:	[60-2999] [3000-8999]		[9000-35000]	
	7 (18 %)	19 (48,7 %)	13 (33,3 %)	
Catégories de scolarité des paroissiens	s: primaire/	secondaire co	llégial/universitaire	
	71,	,3 %	28,7 %	
Classes d'années de ministère:	[1-6 ans] 27 (69,2 %)	[7-12 ans] 7 (18 %)	[13 ans et plus] 5 (12,8 %)	

L'étonnement apparaît en voyant le type de curé et le type de paroisse où il se fait de l'évaluation des projets pastoraux de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. Il y a une cinquantaine d'années, on voyait surtout les curés relativement âgés présents aux activités des conférences de la Société, alors que les jeunes vicaires étaient plutôt associés aux mouvements dits d'Action catholique spécialisée. On serait porté aussi à penser que la Saint-Vincent-de-Paul est plus active dans les paroisses pauvres, qui risquent aussi d'être les moins instruites. Or, en réalité, les curés des paroisses où il se fait de l'évaluation des projets pastoraux de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, sont plus jeunes et mieux formés que la moyenne, tandis que les paroisses sont plus populeuses et les paroissiens plus scolarisés que la moyenne.

Pour donner un aperçu de ces tendances qui ressortent de nos données, nous avons établi, dans le tableau 4, une comparaison avec l'ensemble des paroisses de notre échantillon et avec celles qui font de l'évaluation, en attirant l'attention sur quelques tendances importantes dans notre enquête. La première colonne indique les pratiques d'évaluation. Les colonnes suivantes fournissent successivement l'âge moyen des curés, le pourcentage de leurs diplômes supérieurs en théologie, le pourcentage de ceux qui ont terminé leurs études théologiques après Vatican II, le pourcentage de ceux qui ont participé à 11 activités et plus de formation pastorale permanente au cours des cinq dernières années, la population moyenne des paroisses, le pourcentage de paroissiens ayant une scolarité de niveau collégial ou universitaire et le pourcentage de curés qui en sont à leur premier mandat de six ans dans leur paroisse actuelle.

Tableau 4
Le type de curé et le type de paroisse où il se fait de
l'évaluation des projets pastoraux de la Société de
Saint-Vincent-de-Paul

Pratiques d'évaluation t	Âge des cur és	Maîtrise Doctorat %	Dern. an. 1966-89 %	11 activ. et plus %	Moyenne de la population	Collégial/ universit. %	Premier mandat %
L'ensemble des paroisses 100 %	56	36,8 %	36,5 %	33,4 %	4102	21,2 %	62 %
Paroisses qui font de l'évaluation (91,5 %)	55,8	38,3 %	35,1 %	34,2 %	4260	21,5 %	61,3 %
Paroisses qui font de l'éval. à la Soc. de Saint- Vincent-de-Paul (8,2 %)	53,5	61,5 %	46,2 %	43,6 %	7277	28,7 %	69,2 %

Nous constatons que, dans les paroisses où il se fait de l'évaluation des projets pastoraux de la Société de Saint-Vincent-de-Paul:

- les curés sont de 2,5 ans plus jeunes que la moyenne des curés [53,5 ans au lieu de 56 ans],
- qu'ils sont également plus jeunes que ceux provenant de paroisses où on fait l'évaluation [53,5 ans contre 55,8 ans],
- qu'ils sont beaucoup plus nombreux à avoir obtenu des diplômes de maîtrise ou de doctorat en théologie [61,5 %],
- qu'ils sont plus nombreux à avoir terminé leurs études théologiques entre 1966 et 1989, donc après Vatican II [46,2 %],
- qu'ils ont participé plus souvent à 11 activités et plus de formation pastorale permanente au cours des cinq dernières années [43,6 %],
- que les paroisses sont beaucoup plus populeuses que la moyenne [7277 personnes au lieu de 4102],
- que le niveau de scolarité des paroissiens est plus élevé [28,7 % de niveau collégial ou universitaire] et
- qu'un plus grand nombre de curés sont dans leur paroisse actuelle depuis moins de 6 ans [69,2 %].

Ces tendances sont impressionnantes, même si, à cause du petit nombre de données, on ne peut pas les considérer absolument certaines pour l'ensemble du Québec.

Un examen plus approfondi de notre échantillon a permis de découvrir qu'en plus de se concentrer dans 11 diocèses, ces paroisses où les curés disent qu'il se fait de l'évaluation des projets pastoraux de la Société de Saint-Vincent-de-Paul sont aussi pour la plupart des paroisses urbaines: 35 sur 39 sont des paroisses de villes [14 du Montréal métropolitain, 8 du Québec métropolitain et 13 d'autres

villes en province]. Il s'agit donc d'un problème presque exclusivement urbain. La pauvreté est sans doute plus répandue ou plus pénible en ville: appellerait-elle un service des pauvres mieux organisé?

Nos données sur la taille des paroisses nous permettent d'apporter d'autres précisions à la description de ce phénomène. Seulement 17,9 % des paroisses qui font l'évaluation des projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul ont une population de 1 à 2 999 personnes, alors que 54,3 % des paroisses de notre échantillon entrent dans cette classe des «petites» paroisses. À l'inverse, 48,7 % des paroisses qui évaluent les projets de la Saint-Vincent-de-Paul ont une population de 3 000 à 8 999 personnes, alors que seulement 33,8 % des paroisses de notre échantillon font partie de cette classe des paroisses «moyennes». La différence est encore plus importante pour les «grandes», paroisses: 33,3 % des paroisses qui évaluent les projets de la Saint-Vincent-de-Paul ont une population de 9 000 personnes et plus, tandis que 11,8 % seulement des paroisses de notre échantillon se retrouvent dans cette classe. Nous observons donc une tendance selon laquelle le nombre de paroisses qui évaluent les projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul croît avec la taille des paroisses. En fait, 82 % des paroisses qui évaluent ces projets ont une population de 3 000 personnes et plus, alors que seulement 36,7 % des paroisses de notre échantillon ont une telle population.

Une autre observation étonnante ici, c'est l'importance qu'on donne à la régularité de l'évaluation. Dans l'ensemble du Québec, 44,2 % des paroisses ont des pratiques évaluatives régulières; alors qu'ici le pourcentage des pratiques évaluatives régulières s'élève à 64,1 %, soit près de 20 % de plus que pour l'ensemble des paroisses du Québec.

La Société de Saint-Vincent-de-Paul étant un mouvement de laïcs, il peut être intéressant de vérifier qui fait l'évaluation dans ces paroisses. À cette question, 51,3 % des curés répondent que ce sont les responsables du projet, 41 % répondent que ce sont les responsables et les participants, c'est-à-dire les responsables avec le groupe de personnes rejointes par le projet et 7,7 % disent que ce sont les participants. L'évaluation repose donc exclusivement sur les responsables et les participants, mais en premier sur les responsables.

Et finalement, quel est l'objet de l'évaluation dans les paroisses où on évalue les projets pastoraux de la Société de Saint-Vincent-de-Paul? Les résultats de notre enquête ne permettent pas de répondre directement à cette interrogation, car, sur ce point, notre questionnaire ne portait pas explicitement sur l'objet de l'évaluation en relation avec tel ou tel organisme. Il demandait, cependant, de façon globale, pour chaque paroisse, si, dans l'évaluation des projets pastoraux, on cherchait à vérifier «l'atteinte des objectifs» et à cerner «le cheminement chrétien parcouru par les personnes».

Or, pour l'ensemble du Québec, 65,2 % des paroisses où il se fait de l'évaluation, vérifient «beaucoup» l'atteinte des objectifs et 44,3 % évaluent «beaucoup» le cheminement chrétien des personnes; tandis que ces pourcentages montent respectivement à 71,8 % et à 53,8 % dans les paroisses où on fait l'évaluation des projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul.

2. La pastorale des pauvres

La Société de Saint-Vincent-de-Paul n'est pas le seul organisme paroissial qui s'occupe des pauvres. Nous allons donc traiter ici des autres organismes variés que nous avons regroupés sous le titre générique de «pastorale des pauvres». Il s'agit d'organismes qui apparaissent sous le nom de: Comité d'action communautaire, Atelier de couture, Centre de bénévolat, Comité missionnaire, Comptoir d'aubaines, Comité d'entraide, Service d'entraide, Entraide/tiersmonde, Équipe missionnaire paroissiale, Espoir nouveau/tiersmonde, Guignolée, Justice sociale, Panier de Noël, Noël des nôtres, Ouvroir, Dépannage, La piaule¹⁰, Service de protection du consommateur¹¹, Comité de solidarité, etc.

Notre enquête montre qu'on fait l'évaluation des projets pastoraux à l'intérieur de différents organismes voués à la pastorale des pauvres dans 52 paroisses de notre échantillon, soit 11 % des paroisses. Ces organismes varient d'une paroisse à l'autre et répondent à différents besoins. Parmi les 52 paroisses, 45 ne mentionnent qu'un seul organisme de ce genre, 6 paroisses en indiquent deux et 1 seule paroisse en nomme trois.

La répartition des paroisses n'est pas concentrée dans un certain nombre de diocèses, comme pour la Société de Saint-Vincentde-Paul. Les paroisses sont plutôt réparties de façon relativement proportionnée à la grosseur des diocèses dans 15 des 20 diocèses du Québec.

^{10.} Après vérification, il s'agit d'un service pour les démunis.

^{11.} Ce nom n'est mentionné qu'une fois dans notre enquête. À la suite d'une vérification, nous avons appris que cet organisme «paroissial» vise principalement à aider les personnes âgées, surtout les plus pauvres, à mieux gérer leur budget et à être prudentes vis-à-vis les vendeurs itinérants.

Ici aussi, à cause du petit nombre de données [provenant de 52 paroisses], nous avons décidé de considérer toutes les paroisses ensemble et de nous arrêter seulement à l'essentiel des résultats.

Il nous a paru plus éclairant de reprendre le tableau précédent et de le comparer avec le type de curé et le type de paroisse où il se fait de l'évaluation des projets pastoraux dans les organismes voués à la pastorale des pauvres. Le tableau 5, qui suit, nous donne un aperçu des tendances plus importantes qui ressortent de nos donnés.

Tableau 5 Le type de curé et le type de paroisse où il se fait de l'évaluation des projets de la pastorale des pauvres

Pratiques d'évaluation t	Âge des curés	Maîtrise Doctorat %	Dern. an. 1966-89 %	11 activ. et plus %	Moyenne de la population	Collégial/ universit. %	Premier mandat %
L'ensemble des paroisses 100 %	56	36,8 %	36,5 %	33,4 %	4102	21,2 %	62 %
Paroisses qui font de l'évaluation (91,5 %)	55,8	38,3 %	35,1 %	34,2 %	4260	21,5 %	61,3 %
Paroisses qui font de l'éval. à la Soc. de Saint- Vincent-de-Paul (8,2 %)	53,5	61,5 %	46,2 %	43,6 %	7277	28,7 %	69,2 %
Paroisses qui font de l'éval. de la pastorale des pauvres (11 %)	54,9	46,2 %	34,6 %	34,6 %	5558	26,8 %	55,8 %

Nous constatons que, dans les paroisses où il se fait de l'évaluation dans un ou plusieurs organismes voués à la pastorale des pauvres, le type de curé et le type de paroisse sont très différents dans l'ensemble de ceux des curés et des paroisses où l'on procède à l'évaluation des projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul.

Pour ce qui est des curés, ils sont en moyenne 1,4 an plus vieux, ils sont beaucoup moins nombreux à avoir des diplômes de maîtrise ou de doctorat en théologie [46,2 % contre 61,5 %], ils sont moins nombreux également à avoir terminé leurs études après Vatican II [34,6 % contre 46,2 %] et à avoir participé à 11 activités de formation pastorale et plus au cours des cinq dernières années [34,6 % contre 43,6 %]; relativement à ces deux derniers facteurs, ils ressemblent beaucoup à l'ensemble des curés des paroisses où il se fait de l'évaluation.

Quant aux paroisses, elles sont beaucoup moins populeuses [5 558 contre 7 277 personnes], les paroissiens ont un niveau de scolarité un peu moins élevé [26,8 % de niveau collégial ou universitaire contre 28,7 %] et beaucoup moins de curés sont dans leur paroisse

actuelle depuis 6 ans ou moins [55,8 % contre 69,2 %]. Alors que les curés des paroisses où l'on évalue les projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul sont en majorité dans la classe de 25 à 49 ans [38,5 %], ceux des paroisses où l'on évalue les autres projets de la pastorale des pauvres sont en majorité dans la classe de 50 à 59 ans [48,1 %]. Les premières comptent proportionnellement plus de grandes paroisses de 9 000 personnes et plus que les autres [33,3 % contre 15,4 %]; à l'inverse, les paroisses où l'on évalue la pastorale des pauvres comptent proportionnellement plus de paroisses moyennes de 3 000 à 8 999 personnes que celles où l'on évalue les activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul [65,4 % contre 48,7 %].

Il n'est pas surprenant alors de constater que la plupart des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres sont aussi des paroisses de ville [35 sur 52], mais le phénomène est moins marqué que pour la Société de Saint-Vincent-de-Paul [35 sur 39] et elles sont plus répandues dans l'ensemble de la province: 11 dans le Montréal métropolitain, 2 dans le Québec métropolitain et 22 dans d'autres villes de la province. Il s'agit peut-être d'un genre de service dont la région de Québec a moins besoin.

Pour ce qui est de la région de l'évaluation, les paroisses où l'on procède à l'évaluation des projets de la pastorale des pauvres ressemblent beaucoup à celles où l'on fait l'évaluation des projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. Les premières, en effet, ont des pratiques évaluatives régulières dans 63 % des paroisses et les secondes, dans 65,4 % des paroisses; ce qui est très différent de l'ensemble des paroisses du Québec où ce pourcentage ne s'élève qu'à 44,2 %. Les paroisses où l'on évalue les projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul et les autres projets reliés à la pastorale des pauvres sont donc des paroisses où les pratiques régulières d'évaluation sont beaucoup plus répandues que la moyenne. Elles y sont même supérieures à ce que nous avons rencontré pour tous les autres organismes importants, y compris le Conseil paroissial de pastorale.

Mais qui fait l'évaluation dans les différents organismes des paroisses où l'on procède à l'évaluation de la pastorale des pauvres? Les réponses ne sont pas très différentes de celles des paroisses où l'on évalue les activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. À cette question, en effet, 60,8 % des curés répondent que ce sont les responsables du projet, 35,3 % répondent que ce sont les responsables et les participants et 3,9 % disent que cette tâche revient spécialement aux responsables, mais aussi aux responsables avec les participants. Nous constatons, comme pour la Société de Saint-

Vincent-de-Paul, que l'évaluation repose exclusivement sur les responsables et les participants, sauf qu'ici l'évaluation par les responsables est encore plus répandue [9,5 % de plus].

Quel est l'objet de l'évaluation dans les paroisses où on évalue les projets de la pastorale des pauvres? Pour ce qui est de l'évaluation de l'atteinte des objectifs, les tendances sont assez semblables à celles de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. En effet, alors que, pour l'ensemble du Québec, 65,2 % des paroisses où il se fait de l'évaluation, vérifient «beaucoup» l'atteinte des objectifs, ce pourcentage monte à 75 % pour la pastorale des pauvres. Mais les tendances sont différentes, lorsqu'il s'agit de l'évaluation du cheminement chrétien des personnes. Ici, 38,5 % seulement des paroisses où l'on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres évaluent «beaucoup» le cheminement chrétien des personnes; si l'on se rappelle que ce pourcentage est de 44,3 % pour l'ensemble des paroisses du Québec et de 53,8 % pour les paroisses où l'on évalue les activités de la Saint-Vincent-de-Paul, nous devons reconnaître que cet aspect de la dimension chrétienne est ici moins important.

3. La pastorale des malades

La visite des malades est une vieille tradition chrétienne, mais ce ne sont pas toutes les paroisses qui ont un organisme chargé d'organiser et d'évaluer la pastorale des malades. Notre enquête montre que l'on fait l'évaluation des projets de la pastorale des malades dans 46 paroisses de notre échantillon, soit 9,7 % des paroisses.

La répartition des paroisses n'est pas concentrée dans un certain nombre de diocèses, comme pour la Société de Saint-Vincentde-Paul. Les paroisses sont plutôt réparties de façon relativement proportionnée à la grosseur des diocèses dans 18 des 20 diocèses du Québec.

Ici aussi, à cause du petit nombre de données [provenant de 46 paroisses], nous avons décidé de considérer toutes les paroisses ensemble et de nous arrêter seulement à l'essentiel des résultats.

Nous avons repris le tableau 5 et nous avons poursuivi ici la comparaison avec le type de curé et le type de paroisse où il se fait de l'évaluation des projets pastoraux de la pastorale des malades. Le tableau 6, qui suit, nous donne un aperçu des tendances plus importantes qui ressortent de nos données.

Tableau 6
Le type de curé et le type de paroisse où il se fait de
l'évaluation des projets de la pastorale des pauvres

Pratiques d'évaluation t	Âge des cur és	Maitrise Doctorat &	Dern. an. 1966-89	11 activ. et plus %	Moyenne de la population	Collégial/ universit. %	Premier mandat %
L'ensemble des paroisses 100 %	56	36,8 %	36,5 %	33,4 %	4102	21,2 %	62 %
Paroisses qui font de l'évaluation (91,5 %)	55,8	38,3 %	35,1 %	34,2 %	4260	21,5 %	61,3 %
Paroisses qui font de l'éval. à la Soc. de Saint- Vincent-de-Paul (8,2 %)	53,5	61,5 %	46,2 %	43,6 %	7277	28,7 %	69,2 %
Paroisses qui font de l'éval. de la pastorale des pauvres (11 %)	54,9	46,2 %	34,6 %	34,6 %	5558	26,8 %	55,8 %
Paroisses qui font de l'éval. de la pastorale des malades (9,7 %)	53,8	50 %	39,1 %	34,8 %	6397	25,7 %	60,9 %

Il apparaît d'abord que, dans les paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des malades, le type de curé et le type de paroisse sont très différents de ceux des paroisses où on fait l'évaluation des projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, la seule exception étant l'âge des curés.

Par ailleurs, si nous continuons la comparaison avec les autres organismes au service des pauvres, nous constatons que, dans les paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des malades, le type de curé et le type de paroisse ne sont pas très différents de ceux des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres,

Les curés y sont en moyenne plus jeunes de 1,1 an et ils sont plus nombreux à avoir des diplômes de maîtrise ou de doctorat en théologie [50 % contre 46,2 %] et à avoir terminé leurs études théologiques entre 1966 et 1989 [39,1 % contre 34,6 %], tandis que les paroisses y sont en moyenne plus populeuses [6 397 personnes contre 5 558] avec des curés qui en sont souvent à leur premier mandat de 6 ans [60,9 % contre 55,8 %]. Pour ce qui est de la formation pastorale permanente des curés et du niveau de scolarité des paroissiens, les différences ne sont pas importantes; mais nous devons retenir que, dans les deux cas, le niveau de scolarité des paroissiens est supérieur à la moyenne de l'ensemble des paroisses du Québec [25,7 % et 26,8 % contre 21,2 %].

La plupart des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des malades sont aussi des paroisses de ville [33 sur 46], mais le phénomène est moins marqué que pour la Société de Saint-Vincentde-Paul [35 sur 39] et elles sont plus répandues dans l'ensemble de la province: 7 dans le Montréal métropolitain, 7 dans le Québec métropolitain et 24 dans les autres villes de la province.

Il reste que ce qui frappe le plus, c'est la population élevée des paroisses. Dans tous les cas, il s'agit le plus souvent des paroisses moyennes de 3 000 à 8 999 personnes [Société de Saint-Vincent-de-Paul: 48,7 %, pastorale des pauvres: 65,4 % et pastorale des malades: 63 % des cas]; mais, pour la Société de Saint-Vincent-de-Paul, il s'agit relativement plus souvent de grandes paroisses de 9 000 à 35 000 personnes [Société de Saint-Vincent-de-Paul: 33,3 % par rapport à la pastorale des pauvres: 15,4 % et à la pastorale des malades: 21,7 % des cas]. Le tableau 7 permet de visualiser ces caractéristiques selon les différents organismes évaluant leurs pratiques sociales, tout en les comparant à l'ensemble des paroisses de notre échantillon. Les chiffres entre crochets à côté des pourcentages indiquent le nombre de paroisses de notre échantillon; le nombre de paroisses ayant des «pratiques sociales» est inférieur au total des paroisses indiquées pour la Saint-Vincent-de-Paul, la pastorale des pauvres et la pastorale des malades, parce que nous n'avons retenu alors que les paroisses «différentes», ne comptabilisant qu'une fois, par exemple, la paroisse qui avait en même temps un service des pauvres et un service des malades¹².

Tableau 7

Le type de paroisse selon les différents organismes ou regroupements d'organismes

	Organismes ▼	Population [Moyenne]	Petites paroisses 60-2999 personnes	Moyennes 3000-8999	Grandes 9000-35000
1	Ensemble des paroisses	4102	[257] 54,3 %	[160] 33,8 %	[56] 11,8 %
2	Saint-Vincent-de-Paul	7277	[7] 18,0 %	[19] 48,7 %	[13] 33,3 %
3	Pastorale des pauvres	5558	[10] 19,2 %	[34] 65,4 %	[8] 15,4 %
4	Pastorale des malades	6397	[7] 15,2 %	[29] 63,0 %	[10] 21,7 %
	atiques sociales 3 et 4 ensemble]	6498	[20] 18,0 %	[65] 58,6 %	[26] 23,4 %

^{12.} Selon les règles de la statistique, cependant, cette répartition des trois catégories d'organismes de pratiques sociales en trois classes de paroisses [petites, moyennes et grandes] n'est pas significative [p = 0,33]. Mais ce sont surtout les tendances de l'ensemble qui nous intéressent, lorsque les trois catégories spécifiques sont regroupées dans la catégorie «Pratique sociales».

En observant les pourcentages des rangées 2, 3, 4 et 5, nous constatons que les organismes qui font de l'évaluation des pratiques sociales se concentrent d'abord dans les paroisses de taille moyenne et ensuite dans celles de grande taille. Ainsi, si nous considérons globalement toutes les paroisses qui évaluent leurs pratiques sociales [rangée 5, où sont regroupées ensemble les paroisses «différentes» qui évaluent la Saint-Vincent-de-Paul, la pastorale des pauvres et la pastorale des malades], nous obtenons, par ordre d'importance, la répartition suivante:

- paroisses moyennes: 65 organismes sur 111 [20 + 65 + 26], soit 58,6 %
- grandes paroisses: 26 organismes sur 111, soit 23,4 %
- petites paroisses: 20 organismes sur 111, soit 18,0 %.

Mais la concentration de ces organismes dans les paroisses de taille moyenne et grande est encore plus importante qu'il n'y paraît à première vue, si nous remarquons que 54,3 % des paroisses de notre échantillon sont de petites paroisses. Aussi, pour mieux saisir encore l'ampleur de cette concentration, il est plus utile de poursuivre la comparaison en confrontant le nombre de paroisses qui évaluent les pratiques sociales [rangée 5] au nombre de l'ensemble des paroisses de notre échantillon dans chaque classe [rangée 1]. Nous obtenons alors, par ordre d'importance, la répartition suivante:

- 26 des 56 grandes paroisses, soit 46,4 % de ces paroisses;
- 65 des 160 paroisses moyennes, soit 40,6 % de ces paroisses;
- 20 des 257 petites paroisses, soit 7,8 % de ces paroisses.

Nous voyons alors que proportionnellement ce sont les grandes paroisses qui évaluent le plus les pratiques sociales [46,4 %]. À l'autre extrême, les petites paroisses sont presque absentes de ce domaine d'évaluation [7,8 %].

Qu'en est-il de la régularité de l'évaluation? Sur ce point, nous notons que les paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des malades ont des pratiques régulières d'évaluation dans 58,7 % des cas, ce qui est très supérieur au pourcentage de l'ensemble des paroisses de notre échantillon [44,2 %], mais ce qui reste encore inférieur aux pourcentages des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres [65,4 %] et de celles où l'on fait l'évaluation des projets de la Société de Saint-Vincent-de-Paul [64,1 %].

Si nous demandons qui sont les personnes qui font l'évaluation de la pastorale des malades dans ces paroisses, nous obtenons des résultats un peu différents des précédents. En effet, 82,4 % des curés répondent que ce sont les responsables du projet, 8,8 % disent que

c'est le pasteur, tandis que 5,9 % parlent des participants et 2,9 %, disent que ce sont les responsables et les participants. Nous constatons qu'ici les participants n'ont à peu près jamais de rôle dans l'évaluation. Celle-ci est presque entièrement concentrée chez les responsables et, dans 8,8 % des cas, c'est le pasteur seul qui fait l'évaluation.

Quel est l'objet de l'évaluation dans les paroisses où on évalue les projets de la pastorale des malades? Nous pouvons dire d'abord que 78,3 % des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des malades vérifient «beaucoup» l'atteinte des objectifs, ce qui est supérieur aux paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres [75 %], à celles où on fait l'évaluation des activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul [71,8 %] et à l'ensemble des paroisses de notre échantillon où on fait de l'évaluation [65,2 %]. Mais les tendances sont très différentes, lorsqu'il s'agit de l'évaluation du cheminement chrétien des personnes. Sur ce point, 39,1 % des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des malades évaluent «beaucoup» le cheminement chrétien des personnes. Ce pourcentage est voisin de celui sur l'évaluation de la pastorale des pauvres [38,5 %], mais inférieur à celui sur l'évaluation des activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul [53,8 %] et même à celui sur l'évaluation dans l'ensemble des paroisses de notre échantillon [44,3 %]. Faut-il s'en étonner? Rappelons au moins que les données sur lesquelles s'appuient ces statistiques ne sont pas très élevées.

Conclusions sur l'évaluation des pratiques sociales

Dans cette analyse factuelle portant sur l'évaluation des pratiques sociales dans les paroisses catholiques du Québec, si nous considérons chacun des organismes séparément, nous devons procéder avec prudence avant de tirer des conclusions qui valent pour l'ensemble du Québec. Mais si nous prenons l'ensemble des organismes ou regroupements d'organismes où il se fait de l'évaluation des pratiques sociales [provenant de près du quart de notre échantillon] et que nous observons que, dans l'ensemble, les tendances vont dans le même sens, nous pouvons sûrement tirer les conclusions suivantes:

- 1. Parmi tous les organismes paroissiaux où il se fait de l'évaluation des projets pastoraux, nous ne retrouvons aucun organisme portant sur les pratiques sociales qui revienne dans plus de 10 % des paroisses. Parmi les organismes où l'on évalue les pratiques sociales, nous avons dans l'ordre:
- La pastorale des malades...... 9,7 % des paroisses;

- La pastorale des pauvres...... 11 % des paroisses.
- 2. Si nous regroupons, cependant, tous les organismes qui s'occupent des pauvres, à savoir la «Société de Saint-Vincent-de-Paul» et les autres organismes rassemblés sous le nom de la «pastorale des pauvres», nous constatons qu'il s'agit le plus souvent de paroisses différentes et nous obtenons:
- 3. Si nous regroupons tous les organismes qui évaluent leurs pratiques sociales en paroisse [Société de Saint-Vincent-de-Paul, Pastorale des pauvres, Pastorale des malades], en ne comptant que les paroisses différentes, nous obtenons:
- 4. Les pratiques régulières d'évaluation sont répandues dans 64,1 % des paroisses où l'on fait l'évaluation des activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, dans 65,4 % des paroisses où l'on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres et dans 58,7 % des paroisses où l'on fait l'évaluation de la pastorale des malades. Si l'on considère que les pratiques régulières d'évaluation sont répandues dans 44,2 % des paroisses de l'ensemble du Québec, on voit que les pratiques régulières d'évaluation sont beaucoup répandues dans les paroisses où l'on évalue les pratiques sociales. Et les taux de 64,1 % pour la Société de Saint-Vincent-de-Paul et de 65,4 % pour la pastorale des pauvres sont même supérieurs à tout ce que nous trouvons pour les différents autres organismes. C'est le Service de préparation au baptême qui vient en troisième place avec un taux de 60,2 %.
- 5. Les évaluateurs, pour la Société de Saint-Vincent-de-Paul, sont surtout les responsables [51,3 %] et les responsables-participants [41 %]; pour la pastorale des pauvres, ce sont les responsables [60,8 %] et les responsables-participants [35,3 %]; pour la pastorale des malades, les responsables [82,4 %] et les responsables-participants [2,9 %]. Les paroisses où l'on fait l'évaluation de la pastorale des malades atteignent un sommet dans la place faite aux responsables [82,4 %], ce à quoi on peut ajouter les pasteurs seuls [8,8 %] pour un total de 91,2 %; seules les paroisses où l'on fait l'évaluation des projets de la pastorale scolaire au primaire s'en rapprochent un

- peu avec 66,6 %. À l'inverse, les paroisses où l'on fait l'évaluation des activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul atteignent un sommet pour la place faite aux participants [41 % pour les responsables-participants]: l'organisme qui s'en rapproche le plus est le Service d'initiation sacramentelle avec 35 %.
- 6. Les paroisses qui évaluent leurs pratiques sociales vérifient «beaucoup» l'atteinte des objectifs. Le pourcentage est de 78,3 % pour la pastorale des malades, de 75 % pour la pastorale des pauvres, de 71,8 % pour la Société de Saint-Vincent-de-Paul, comparativement à 65,2 % pour l'ensemble des paroisses de notre échantillon qui font de l'évaluation. Mais les tendances sont différentes, lorsqu'il s'agit de l'évaluation du cheminement chrétien des personnes. Cet aspect est «beaucoup» évalué par les paroisses où on fait l'évaluation des activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul [53,8 % des cas]. Ce pourcentage diminue à 44,3 % pour l'ensemble des paroisses de notre échantillon où on fait de l'évaluation, à 38, 5 % pour la pastorale des pauvres et à 39,1 % pour la pastorale des malades. La Société de Saint-Vincent-de-Paul est donc encore un cas à part sur ce point.
- 7. Si nous voulons décrire LE TYPE DE CURÉ de ces paroisses où l'on fait l'évaluation des pratiques sociales, il faut reconnaître qu'il s'agit de curés plus jeunes que la moyenne [de 53,8 à 54,9 ans au lieu de 56 ans] et possédant plus souvent une maîtrise ou un doctorat en théologie [dans 46,2 % à 61,5 % plutôt que dans 36,8 % des cas].
- 8. Si nous examinons LE TYPE DE PAROISSE où l'on fait l'évaluation des pratiques sociales, il apparaît que les pratiques sociales organisées se retrouvent le plus souvent dans des paroisses de taille moyenne [3 000-8 999] ou grande [9 000 et plus] dont le niveau de scolarité de la population est plus élevé que la moyenne [collégial/universitaire: de 25,7 % à 28,7 % au lieu de 21,2 %].
- 9. Notre étude révèle donc que les paroisses où l'on fait l'évaluation des pratiques sociales correspondent à un type très spécial de curé de paroisse. Ces observations sont encore plus vraies et plus étonnantes, lorsqu'il s'agit des paroisses où l'on fait l'évaluation des activités de la Société de Saint-Vincent-de-Paul.

Que penser de ces pratiques sociales des paroisses du Québec? Nous allons répondre à cette question en procédant à une analyse organisationnelle de ces pratiques.

Les pratiques sociales des paroisses: une analyse organisationnelle

André Turmel et Jean-Marie Levasseur

Que penser des pratiques sociales évaluées dans les paroisses du Québec¹? L'objectif de la présente étude est de mener une analyse organisationnelle sur les données regroupées dans l'analyse factuelle. Que nous révèlent ces données sur les Églises paroissiales du Québec?

Le cadre de cette étude ne nous permet pas d'expliciter à fond les préalables à notre analyse. Nous adoptons donc deux postulats: l'Église est une organisation qui partage des caractéristiques communes avec les autres organisations en même temps qu'elle possède des caractéristiques distinctives et la théorie de Katz et Kahn², qui s'inscrit dans le courant systémique, est pertinente pour comprendre l'organisation ecclésiale.

Notre enquête portait sur l'évaluation des projets pastoraux paroissiaux. Notre analyse se fonde donc uniquement sur les pratiques sociales évaluées dans les paroisses. Rappelons, toutefois, que 91,6 % des répondants à notre enquête disent évaluer «quelquefois» ou «régulièrement» leurs projets pastoraux. Ce fait, lié à notre marge d'erreur de 3,9 %, nous assure que les données recueillies sur les pratiques sociales des paroisses du Québec méritent une analyse approfondie. D'autre part, les répondants à notre enquête sont des curés de paroisse. En conséquence, nous abordons les pratiques sociales des Églises paroissiales du Québec à partir des perceptions

Jean-Marie Levasseur, André Turmel, «L'évaluation des pratiques sociales dans les paroisses du Québec», ci-haut pp. 381-399.

Daniel Katz, Robert L. Kahn, The Social Psychology of Organization, New York, John Wily & Sons, 2nd edition, 1978.

des curés. Des recherches ultérieurs pourraient enrichir notre réflexion en la nuançant ou en la modifiant à l'aide d'autres perceptions.

Pour l'analyse organisationnelle de ces données, nous procéderons en trois étapes³: 1) Qui sont ces organismes qui évaluent leurs pratiques sociales et quel est leur lien avec l'Église paroissiale? 2) Quels sont les buts des pratiques sociales et que nous révèlent-ils sur l'Église paroissiale? 3) Quelles significations se dégagent de ces pratiques sociales pour les Églises paroissiales du Québec?

1. Les organismes et l'Église paroissiale

Qui sont ces organismes qui évaluent leurs pratiques sociales et quel est leur lien avec l'Église paroissiale? L'objectif de cette première section est de situer, à l'aide d'une typologie des groupes, les organismes paroissiaux qui évaluent leurs pratiques sociales. Notre enquête porte sur l'évaluation des projets pastoraux en paroisse. Mais alors, pourquoi nous intéresser au type de groupe que représentent ces organismes dans le système paroissial plutôt que d'analyser leurs pratiques évaluatives? Notre enquête, à notre avis, met d'abord en lumière, avant les pratiques évaluatives, la variété des organismes paroissiaux qui évaluent leurs pratiques sociales. En effet, en plus de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, nous retrouvons 52 organismes paroissiaux différents qui évaluent le service pastoral des pauvres et, 46 organismes paroissiaux qui évaluent la pastorale des malades. De quel type d'organismes s'agit-il? Des groupes fonctionnels ou des groupes d'intérêt? S'il s'agit de groupes fonctionnels, comment se rattachent-ils à un système organisationnel plus vaste?

Il est important d'identifier à quel type de groupes 4 nous avons affaire. Dolan et Lamoureux distinguent, entre autres, des groupes fonctionnels et des groupes d'intérêt. Ces derniers sont formés en raison de l'intérêt de quelques personnes et ils reposent sur cet intérêt. Il est souhaitable que les objectifs poursuivis par ces groupes d'intérêts convergent vers les buts et les objectifs de l'organisation au sein duquel ils se retrouvent, mais ce n'est pas nécessairement le

Cette démarche s'inspire de: De Wæle Martin, «Réflexions sur les fondements de la psychologie organisationnelle», dans G. Tarrab (éd.), La psychologie organisationnelle au Québec, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, pp. 97-112.

Pour une typologie des groupes, voir: Simon L. Dolan, Gérard Lamoureux, Initiation à la psychologie du travail, Montréal, Gaëtan Morin, 1990, pp. 113-116.

cas. Les groupes fonctionnels, par ailleurs, sont voulus et promus par l'organisation à laquelle ils se rattachent. Ils contribuent directement à l'atteinte du but ou de la mission de l'organisation. Les responsables de celle-ci les structurent par l'organisation des tâches et des responsabilités. En conséquence, le groupe fonctionnel est une meilleure référence pour comprendre les fonctions d'une organisation que le groupe d'intérêt.

Quels sont les caractéristiques d'un groupe fonctionnel en milieu paroissial? Un groupe fonctionnel dans une paroisse est un groupe mis sur pied pour exercer une fonction pastorale. Sa mise sur pied est donc commandée par le but ou la mission de l'organisation paroissiale et non seulement en raison de l'intérêt des membres de ce groupe. La direction de la paroisse le structure par l'émission des fonctions et des rôles. Ceci suppose que les membres se perçoivent à leur tour en relation avec l'organisation paroissiale afin d'accepter de se laisser influencer.

1.1 Des groupes fonctionnels ou des groupes d'intérêt?

Les divers organismes sur qui reposent les pratiques sociales dans les paroisses du Québec répondent-ils aux caractéristiques d'un groupe fonctionnel?

Parmi les organismes qui évaluent leurs pratiques sociales, la Société de Saint-Vincent-de-Paul est un organisme structuré. Ses buts et ses règlements sont inscrits dans le Manuel de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. Elle est liée à une paroisse puisque ses règlements lui assignent généralement comme cadre une paroisse et, en même temps, elle a une structure supra-paroissiale à laquelle est lié l'organisme paroissial. La Société de Saint-Vincent-de-Paul vise donc à remplir une fonction dans l'organisation de la pastorale paroissiale. De fait, 39 curés de notre enquête mentionnent la Saint-Vincent-de-Paul comme un organisme paroissial.

Si des curés perçoivent la Saint-Vincent-de-Paul comme un organisme paroissial, les membres se perçoivent-ils eux aussi comme appartenant à un organisme paroissial? D'abord, leurs statuts leur rappellent qu'ils sont dans un système paroissial. De plus, les groupes de la Saint-Vincent-de-Paul se retrouvent dans un environnement facilitant le sentiment d'appartenance. En effet, plusieurs paroisses où œuvre cet organisme évaluent non seulement les projets pastoraux, mais aussi le cheminement chrétien parcouru par les personnes. Rappelons que 53,8 % des paroisses où on évalue les pratiques de la Société de Saint-Vincent-de-Paul vérifient beaucoup le

cheminement chrétien par rapport à 44,3 % pour l'ensemble des paroisses du Québec. L'évaluation du cheminement chrétien facilite aux membres le rappel de leur appartenance à l'Église dont l'un des premiers sous-systèmes est la paroisse.

En raison des caractéristiques de la Société de Saint-Vincentde-Paul, nous pouvons conclure que cet organisme joue, au moins, un rôle fonctionnel à l'intérieur de l'organisation paroissiale de la pastorale, même si cet organisme de laïcs n'est pas directement sous l'autorité du curé.

Le service pastoral des pauvres dans les paroisses du Québec reposent sur la Société de Saint-Vincent-de-Paul et aussi, sur une grande variété d'organismes. En effet, 52 organismes, avec chacun un nom différent, sont regroupés dans notre enquête sous l'appellation: pastorale des pauvres. Aucun de ces organismes, à lui seul, n'y occupe une place significative. Cependant, le regroupement de chacun de ces organismes locaux, avec 11,0 % des répondants qui mentionnent l'un ou l'autre de ces organismes, devient plus représentatif du service pastoral des pauvres au Québec que l'est la Société de Saint-Vincent-de-Paul mentionnée par 8,2 % des répondants. Ce regroupement mérite donc que nous lui portions attention. À l'exception de certains groupes dont les buts visent le tiers-monde, ces divers groupes, au contraire de la Saint-Vincent-de-Paul, n'ont aucune structure supra-paroissiale comme le serait, par exemple, un comité régional ou diocésain. En conséquence, il ne semble pas y avoir de concertation et de coordination au niveau des projets de ces organismes. Par ailleurs, des curés, responsables de l'organisation pastorale paroissiale, mentionnent ces organismes comme des organismes pastoraux. Chacun de ces curés perçoit donc chacun de ces groupes comme un organisme pastoral. De plus, le fait que ces groupes soient dans des paroisses où les projets pastoraux sont évalués plus régulièrement que dans la moyenne des paroisses du Québec laisse croire que leurs projets pastoraux sont plus structurés que la moyenne. Leurs objectifs sont peut-être plus ou moins clairs, tout comme le mandat d'ailleurs qu'ils auraient pu recevoir de la paroisse, mais ces éléments laissent voir une volonté de réaliser un projet planifié visant à modifier une situation. Enfin, la structure de ces groupes est suffisamment précise pour pouvoir distinguer les responsables des participants de ces groupes.

Mais les membres de ces groupes se perçoivent-ils, eux, comme membres d'un organisme paroissial? Nous avons retenu comme un indicateur possible du sentiment d'appartenance le fait que les organismes œuvrent dans des paroisses où l'on évalue le cheminement chrétien des membres. En effet, cette évaluation situe le membre de l'organisme à l'égard de la mission de la paroisse. Or, 38,5 % seulement des paroisses où on fait l'évaluation de la pastorale des pauvres évaluent beaucoup le cheminement chrétien des membres par rapport à 44,3 % pour l'ensemble des paroisses du Québec. Les membres de ces organismes n'ont donc pas autant que ceux de la Saint-Vincent-de-Paul des conditions qui facilitent un sentiment d'appartenance à l'organisation paroissiale et encore moins, à l'organisation diocésaine.

Que conclure au sujet des organismes locaux évaluant leurs projets de pastorale des pauvres? Nos données ne nous fournissent que peu d'indices pour affirmer que ces organismes sont des groupes fonctionnels. Cette constatation peut découler des limites de notre enquête qui visait l'évaluation et non pas le caractère fonctionnel des organismes pastoraux en paroisse. Le caractère très local de ces divers organismes ressort cependant clairement. Ces organismes ontils un lien avec un organisme qui assurerait leur concertation et leur coordination au niveau régional ou diocésain?

Il semble que nous soyons dans une situation semblable pour les 46 groupes de la pastorale des malades. En effet, les curés n'ont nommé aucun organisme spécifique pour la pastorale des malades; ils identifaient ces organismes simplement par leur clientèle-cible: les malades. Notre enquête met en lumière le petit nombre d'organismes qui évaluent la pastorale des malades. En effet, ils sont mentionnés par 46 répondants de notre enquête, soit 9,7 % des curés qui ont répondu à l'enquête. Or, la clientèle-cible de ces organismes, les personnes malades, est présente dans toutes les paroisses du Québec. On devrait donc s'attendre à retrouver un tel organisme dans l'ensemble des paroisses du Québec. Cette faible représentation permet de conclure que les organismes qui évaluent la pastorale des malades ne sont pas perçus comme des groupes fonctionnels, du moins dans plusieurs paroisses du Québec. En raison d'un manque d'informations sur ce que font ces organismes, nous ne pouvons pousser plus loin l'analyse de ces groupes. C'est pourquoi, à partir de maintenant, nous nous attacherons uniquement au service pastoral des pauvres.

À la suite de cette analyse, une question se pose: pourquoi, dans une paroisse, la pastorale d'ensemble des pauvres n'est-elle pas structurée autour d'un groupe paroissial fonctionnel comme, par exemple, la Société de Saint-Vincent-de-Paul? Pourquoi, en effet, si ses buts sont toujours pertinents et souples, cette Société ne se retrouve-t-elle pas dans plus de paroisses au Québec? Cette question est d'autant plus intéressante que la Saint-Vincent-de-Paul est absente dans 44 des 52 paroisses où l'on évalue la pastorale des pauvres. À l'inverse, là où la Saint-Vincent-de-Paul évalue ses pratiques, les curés ne mentionnent un autre organisme de la pastorale des pauvres que dans 8 paroisses sur 39. Les données de notre enquête ne permettent pas de répondre à cette question mais il y aurait là un phénomène intéressant à étudier pour l'Église du Québec.

Une deuxième question se pose: qui assure la formation des personnes engagées dans la pastorale paroissiale des pratiques sociales? Si nous considérons la pastorale des pauvres et la pastorale des malades, les pratiques sociales des paroisses reposent d'une façon importante sur une variété de petits groupes locaux. L'avantage d'une organisation aussi décentralisée est sa grande souplesse. Les personnes jouissent d'une grande autonomie et l'organisme peut plus aisément s'adapter à des situations de changement. Par contre, le désavantage d'une telle organisation est le risque d'un manque d'expertise offerte par une structure supérieure. Il faut donc accroître la formation des personnes pour assurer la qualité des décisions et des interventions.

Bref, les pratiques sociales de l'Église du Québec reposent surtout sur une variété de petits organismes identifiés à chacune des paroisses et, aussi, sur un groupe fonctionnel: la Société de Saint-Vincent-de-Paul qui est un organisme plus structuré. Les curés de ces paroisses perçoivent ces organismes comme des organismes paroissiaux. Ces petits groupes sont donc, pour les curés du moins, des sous-systèmes du système paroissial. Il est donc important de considérer le type de paroisse où se retrouvent les organismes de pratiques sociales. Quelles sont les paroisses qui se dotent d'organismes dont les objectifs sont les pratiques sociales?

1.2 Des groupes paroissiaux

Il ressort clairement de notre enquête que les pratiques sociales évaluées se retrouvent dans des paroisses dont la taille dépasse la moyenne des paroisses du Québec⁵. Ceci est vrai tant pour la pastorale des malades que pour la pastorale des pauvres, incluant la Société de Saint-Vincent-de-Paul.

^{5.} Jean-Marie Levasseur, André Turmel, «L'évaluation des pratiques sociales dans les paroisses du Québec», tableau 6, ci-haut p. 394.

Un autre facteur intéressant est la scolarité des paroissiens perçue par le curé. Les organismes de pratiques sociales se retrouvent dans des paroisses dans lesquelles le curé perçoit ses paroissiens comme ayant une scolarité plus élevée que la moyenne des paroisses du Québec. Rappelons cependant que plus la taille de la paroisse est élevée, plus les curés perçoivent leurs paroissiens comme ayant une scolarité élevée. Il faut de plus noter que la scolarité du curé⁶ de ces paroisses dépasse nettement la scolarité de l'ensemble des curés du Québec.

Notre enquête révèle donc un fait intéressant pour l'Église du Québec: les organismes évaluant leurs pratiques sociales sont très peu présents dans les petites paroisses (60-2 999 personnes); pourtant, ces mêmes paroisses représentent 54,3 % des paroisses de notre échantillon. Rappelons que, selon la perception des curés de ces paroisses, 92,2 % des petites paroisses de notre échantillon n'ont pas d'organismes qui évaluent leurs pratiques sociales⁷. Si ces pratiques sont une des fonctions de l'Église paroissiale, plusieurs Églises sont amputées de cette fonction. Certes, il est possible que des organismes existent mais que des curés ne les perçoivent pas comme des organismes pastoraux et, en conséquence, ne les aient pas mentionnés dans l'enquête. La conséquence est la même que s'ils n'existaient pas: l'organisation paroissiale n'est pas questionnée par ces pratiques et elle ne les questionne pas non plus. Nous reviendrons sur cette constatation. Il serait intéressant de pouvoir aller plus loin et de trouver la ou les causes de cet état de fait. Les petites paroisses n'ont peut-être pas de pauvres; la pauvreté serait-elle un phénomène de grandes paroisses? Ou, un niveau de scolarité plus élevé rendrait-il plus sensible à la pauvreté? Nous remarquons un niveau de scolarité plus élevé tant chez le curé que dans la population d'une paroisse où les pratiques sociales sont évaluées. Par ailleurs, il est possible que la pauvreté n'ait pas le même visage, qu'elle ne soit pas du même type dans une grande paroisse que dans une petite paroisse; et alors que les paroisses de petite taille ne se soient pas donné des instruments adéquats pour mener une analyse des besoins sociaux, d'où l'absence de pratiques sociales structurées. Les données de notre enquête ne nous permettent pas de vérifier ces hypothèses; cependant, que cet état de fait soit mis à jour est déjà pour l'organisation ecclésiale du Québec un objet important de recherche. Cet état de fait

^{6.} Ibid.

^{7.} Ibid.

questionne l'Église; il questionne aussi l'État. Le Québec s'est-il donné les moyens de lire la pauvreté dans les petites municipalités?

En conclusion de cette première section, les pratiques sociales de l'Église paroissiale du Québec visent deux clientèles-cibles: les personnes souffrant de pauvreté matérielle et les personnes malades. Ces pratiques sociales reposent surtout sur de petits organismes locaux dont le nom varie d'une paroisse à l'autre et qui n'ont aucune structure supra-paroissiale. Elles reposent aussi sur la Société de Saint-Vincent-de-Paul qui est un organisme plus structuré. La taille de la paroisse et le niveau de scolarité plus élevé que la moyenne tant chez le curé que chez les paroissiens facilitent la mise sur pied de ces groupes. Par contre, ces organismes sont peu présents dans les paroisses dont la population se situe entre 60 et 2 999 personnes. À ce premier niveau d'analyse, des questions se posent: pourquoi la pastorale des pauvres repose-elle sur de petits organismes locaux dont les projets ne sont pas concertés et coordonnés? Qui assure la formation des personnes engagées dans la pastorale des pratiques sociales?

Le caractère local des pratiques sociales et leur faible représentation dans notre enquête posent aussi la question: les Églises paroissiales du Québec sont-elles engagées dans un projet social articulé? Une étude des buts des divers organismes pastoraux aidera à répondre à cette question.

2. Les buts des pratiques sociales

Quels sont les buts des pratiques sociales et que nous révèlent-ils sur l'Église paroissiale? Katz et Kahn distinguent plusieurs sous-systèmes dans une organisation dont, entre autres, le sous-système directorial ou de gestion et le sous-système de production⁸. L'analyse des buts questionne le sous-système de production; c'est pourquoi, dans cette section, nous laissons de côté les trois Conseils: le Conseil paroissial de pastorale, le Conseil de fabrique et le Conseil de pastorale scolaire. Ces trois Conseils font partie du sous-système de gestion. Quelle est la «production pastorale» des Églises paroissiales? Ainsi posée, la question laisse de côté les buts visés ou les intentions, de même que les buts perçus. Notre question s'arrête aux buts réalisés.

2.1 La pastorale paroissiale est axée sur la sacramentalisation

Notre enquête portait sur l'évaluation, qui est une forme de feedback. Or le feed-back est un facteur important pour l'entretien et le

^{8.} Daniel Katz, Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organization*, New York, John Wily & Sons, 2nd edition, 1978, pp. 51-59.

développement d'une organisation. L'entretien est entendu, ici, comme l'information qui parvient au système au sujet des obstacles qu'il rencontre et des moyens possibles pour éliminer ces obstacles. Le développement est entendu comme une tendance qui reflète les efforts organisationnels dans l'assurance de la survie et dans le contrôle environnemental. Le feed-back assure donc une bonne vitalité à l'organisation⁹. Nous pouvons déduire que les organismes où l'on se préoccupe de l'évaluation bénéficient d'une plus grande vitalité parce que plus capables d'enlever les obstacles à leur développement et mieux adaptés à l'environnement.

Dans ce contexte, notre enquête fait ressortir l'importance que la sacramentalisation prend dans la pastorale paroissiale par rapport aux pratiques sociales. Rappelons que 64,1 % des curés interrogés mentionnent que les projets du Comité de liturgie sont évalués dans leur paroisse¹⁰; par contre, 11 % des répondants disent que les organismes rassemblés sous le vocable «pastorale des pauvres» évaluent leurs projets pastoraux. Si nous regroupons les organismes de la pastorale des pauvres et la Société de Saint-Vincent-de-Paul qui évaluent leurs projets, ces organismes deviennent présents dans 17,5 % des paroisses. L'écart demeure considérable par rapport au Comité de liturgie et même par rapport au Service de préparation au baptême qui est l'organisme sacramentaire le moins souvent mentionné avec 28,1 % des répondants. Les trois organismes de type «service liturgique et sacramentaire» ont une importance dans la perception des curés non seulement parce qu'ils sont le plus souvent mentionnés mais, parce qu'à travers le Québec, ce sont les organismes les mieux identifiés et les mieux structurés. Certes, le fait qu'il se fasse de l'évaluation dans un organisme ne nous dit pas la qualité de cette opération et en conséquence, nous ne pouvons présumer des résultats. Cependant, le fait d'évaluer les projets de ces organismes témoigne du souci d'assurer la qualité des projets et la vitalité de l'organisme.

Cet effort important centré sur les organismes de type «service liturgique et sacramentaire» révèle ce que valorise l'Église paroissiale au Québec, une communauté célébrante, et en conséquence, elle révèle qui s'identifie à cette organisation, qui éprouve un sentiment d'appartenance à cette organisation. Celui qui participe au service liturgique et sacramentaire est celui qui se perçoit comme membre

^{9.} *Ibid.*, pp. 185-221.

Jean-Marie Levasseur, André Turmel, «L'évaluation des pratiques sociales dans les paroisses du Québec», loc. cit., p. 384.

engagé dans l'Église paroissiale. Dans ce contexte, la foi chrétienne étant une attitude, une réalité intérieure, l'indicateur de cette réalité devient la pratique sacramentelle.

La production pastorale des Églises paroissiales du Québec questionne fortement le lien des pratiques sociales à la mission de l'Église. Les pratiques sociales sont-elles une fonction pastorale en lien avec la mission de l'Église? La réponse à cette question semble une évidence que plusieurs fonderaient probablement sur la constitution pastorale L'Église dans le monde. Certes, la théologie influence les orientations pastorales. Cependant, d'autres facteurs orientent aussi les comportements dans une organisation dont, entre autres, les normes. Celles-ci définissent les fonctions et les rôles dans l'organisation en formulant des prescriptions et des prospections. Ces normes, pour l'organisation ecclésiale, se retrouvent dans le Code de Droit canonique. Or, la table des matières du Code n'indique que deux fonctions: la fonction d'enseignement et la fonction de sanctification. Cette dernière regroupe la pastorale sacramentelle, les autres actes du culte divin et les lieux et les temps sacrés. Les pratiques sociales n'apparaissent donc pas comme une fonction spécifique de l'Église alors que 370 canons, soit 21,1 % régissent la fonction de sanctification ou de sacramentalisation. Les canons 528 et 529 définissent les rôles du curé de paroisse. Le canon 528, S1, mentionne le domaine de la justice sociale et le canon 529, S1, exhorte le curé à «entourer d'une attention spéciale les pauvres, les affligés, les isolés, ainsi que ceux qui sont aux prises avec des difficultés particulières». Par contre, le canon 530 reprenant les fonctions spécialement confiées au curé ne mentionne que des comportements en lien avec la pastorale sacramentaire. Le Guide canonique et pastoral au service des paroisses ne réfère pas, selon l'index¹¹, aux canons 528, 529 et 530. De plus, l'index thématique du même guide ne mentionne pas les mots: pauvre, affligé, isolé. La place des pratiques sociales s'amenuise de Vatican II au Code de Droit canonique et au Guide canonique et pastoral au service des paroisses.

Bref, l'Église paroissiale, centrant ses efforts sur les projets de type liturgique et sacramentaire, se présente comme une organisation dont la fonction principale et valorisée en est une de service liturgique et sacramentaire. En raison de cette priorité, les membres de

^{11.} Assemblée des évêques du Québec, Le guide canonique et pastoral au service des paroisses, Montréal, Fides, 1991, p. 239.

cette organisation développent un sentiment d'appartenance à l'Église grâce à leur participation aux projets liturgiques et sacramentaires. Ainsi, le premier et principal indicateur de l'appartenance à l'Église paroissiale est la pratique sacramentelle.

2.2 Les buts organisationnels des pratiques sociales

Parmi les organismes évaluant le service pastoral des pauvres, il faut distinguer les organismes dont la clientèle-cible est au Québec et les organismes dont la clientèle-cible est dans une région du Tiers-Monde. Ces derniers étant peu nombreux, nous ne pouvons, en raison du manque d'informations, en faire une analyse suffisamment sérieuse. C'est pourquoi nous restreignons notre analyse aux organismes dont la clientèle-cible vit au Québec.

Les organismes pastoraux engagés dans la pastorale des pauvres, comme le révèle notre enquête, visent à combattre d'abord la pauvreté financière. En effet, la Saint-Vincent-de-Paul et les autres organismes pastoraux engagés dans la pastorale des pauvres aident les personnes à résoudre des besoins physiologiques: nourriture, vêtements, logis, chauffage. Il est aussi important de noter qu'il s'agit ici, de besoins individuels. Ce sont des individus qui se présentent et qui sont aidés même si, parmi ces individus, certains ont des personnes à charge ou une famille. L'approche est une approche individuelle, par opposition à une approche systémique. L'approche individuelle n'exclut pas qu'un individu avec des personnes à charge puisse avoir des besoins plus grands ou plus pressants qu'un individu seul; cependant, ce n'est pas un système comme la famille qui est pris en charge mais, dans certaines situations, une somme d'individus. Enfin, l'aide fournie est spécifique, elle répond à un besoin urgent et circonscrit dans le temps. Cette aide apparaît à des grands moments de l'année, comme Noël ou à la fin du mois alors que la subvention gouvernementale est épuisée. Elle est aussi circonscrite à un type de paroisse. En effet, les organismes évaluant le service pastoral des pauvres non seulement se retrouvent dans les paroisses ayant une moyenne de population élevée par rapport à la moyenne de l'ensemble des paroisses du Québec, mais, de plus, nous ne retrouvons que très peu d'organismes de ce type dans les paroisses comptant entre 60 et 2 999 personnes.

Le but des organismes évaluant le service pastoral des pauvres est une forme de dépannage financier et ce but est important. En effet, aucun organisme lourd et bureaucratique comme un organisme gouvernemental ne peut rapidement répondre à un besoin immédiat. Or, effectivement, de tels besoins urgents et immédiats se présentent dans notre société. Pour répondre à ces besoins, il faut un organisme où les lieux de prise de décision sont proches et où les responsables puissent agir rapidement. Les organismes du service pastoral des pauvres remplissent donc une fonction sociale importante.

En considérant les buts de ces organismes pastoraux, il se dégage, par contre, une notion très limitée de la pauvreté. En effet, cette notion se limite à la pauvreté financière d'individus. La pastorale paroissiale, au Québec, semble laisser de côté d'autres phénomènes de pauvreté comme, par exemple, les différents types de violence faite aux femmes et aux enfants, ce qui est une pauvreté de sécurité, l'analphabétisation qui est une pauvreté du savoir, les personnes handicapées soit intellectuellement, soit physiquement, et la liste pourrait s'allonger. Voilà une première ouverture de la notion de pauvreté, une ouverture au niveau des clientèles-cibles. Mais demeurons-en à la pauvreté financière.

La pauvreté financière entraîne généralement une pauvreté au plan personnel: un manque de confiance en soi, un manque d'estime de soi et en conséquence, un manque d'initiative, d'énergie et de sentiment d'appartenance. Ce manque d'initiative est renforcé par une situation qui ne facilite pas la mise en place d'objectifs à moyen et à long terme. L'incapacité de négocier avec son environnement remet de plus en plus en question la confiance en soi et l'estime de soi. Ainsi, la personne financièrement pauvre est engagée dans un cercle vicieux duquel une aide financière sporadique ne pourra la sortir. D'où, un élargissement des objectifs de la pastorale des pauvres enrichirait les pratiques sociales.

Mais la pauvreté est rarement la pauvreté d'un individu ou d'une somme d'individus. Elle est la pauvreté d'un premier réseau social: la famille. Les liens inter-personnels risquent aussi d'être très pauvres dans une famille financièrement pauvre. Il s'agit, ici, des liens affectifs mais aussi d'autres liens psychologiques présents dans la famille. Par exemple, dans une famille pauvre, les apprentissages risquent fort d'être tournés vers la pauvreté parce que les enfants apprennent et prolongent les attitudes et les comportements adoptés dans leur famille. Ils reproduiront en conséquence un modèle qu'ils auront appris. Cette pauvreté sociale s'étend à des réseaux plus vastes. La pauvreté financière entraîne la pauvreté économique et particulièrement, du crédit et de l'épargne. Elle exclut aussi du réseau socio-politique, d'où l'incapacité d'exprimer ses besoins, de défendre ses droits et l'impuissance à changer des structures qui

favorisent cette pauvreté. Voilà qui pourrait élargir l'éventail des objectifs de la pastorale des pauvres.

Il est étonnant de constater que, dans sa pastorale missionnaire, l'Église semble avoir développé une vision large et approfondie de la pauvreté alors que dans notre milieu, elle en est demeurée à une pastorale «pauvre» des pauvres. Il serait de plus intéressant pour notre milieu québécois de confronter les discours des évêques sur les problèmes ou les réalités sociales du Québec aux pratiques sociales que nous retrouvons dans les paroisses. En effet, la vision des discours sociaux des assemblées des évêques (C.E.C.C. ou A.E.Q.) est beaucoup plus large; ceci indique une rupture entre les discours des évêques et les pratiques paroissiales. L'information ne se rend pas à la base et le discours n'arrive pas à être traduit en pratiques¹².

Donc, les organismes paroissiaux qui évaluent le service pastoral des pauvres remplissent une fonction sociale importante en répondant rapidement à des besoins immédiats et urgents. Par contre, en demeurer à cet aspect révèle une vision appauvrie de la pauvreté. Une vision plus riche appellerait non pas la mise de côté des organismes existants, mais la mise sur pied d'organismes différents répondant à des besoins spécifiques et travaillant en coordination entre eux. Ce processus de différenciation et de spécialisation est un indice de croissance dans toute organisation¹³. Certes, il existe au plan régional ou diocésain des organismes qui ont des objectifs plus vastes comme, par exemple, Développement et Paix. Cependant, il reviendrait à la paroisse d'agir en coordination avec ces organismes ce qui, en retour, assurerait à ces derniers une plus grande vitalité.

2.3 Les pratiques sociales en paroisse et le développement

Nous venons d'analyser le service pastoral des pauvres dans les paroisses et constatons son rapport avec la pauvreté financière d'individus. D'autres pauvretés seraient à considérer, nous en avons indiquées plus haut. Cependant, les pratiques sociales de la pastorale paroissiale ne doivent pas s'inscrire uniquement à partir des manques à combler¹⁴. Elles doivent aussi s'inscrire dans une perspective de

^{12.} Voir à ce sujet, Jean-Marc Dufort, Sylvie Poirier, Sylvie Turmel, La doctrine sociale des évêques du Canada (1975-1983), Université du Québec à Trois-Rivières, 1985, p. 241.

^{13.} Daniel Katz, Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organization*, New York, John Wily & Sons, 2nd edition, 1978, p. 79.

^{14.} Cette constatation inviterait, dans une perspective plus psychanalytique, à analyser la relation de l'homme au religieux pour découvrir sur quel rapport se fonde la pastorale des Églises paroissiales.

développement et de promotion. Ici, les pratiques sociales viseraient le dépassement de situations déjà existantes. Pensons à la prise en charge d'un milieu par les gens du milieu: loisirs, formation au travail ou autre, éducation, relations sociales, environnement, qualité de vie. Autant de thèmes qui pourraient faire l'objet d'une analyse de besoins, d'un diagnostic et d'une intervention pastorale.

Nous retrouvons ici une difficulté qui aurait pu être mentionnée lors de notre analyse d'une vision plus large de la pauvreté. Cette difficulté est la relation des Églises paroissiales avec d'autres organisations sociales et politiques. Les Églises paroissiales n'ont pas à mettre sur pied des groupes qui doubleraient des organisations déjà existantes. Cependant, elles peuvent établir des liens de communication avec ces organismes pour les confronter à des sensibilités autres, pour porter à leur connaissance des faits ou des situations laissés dans l'ombre, pour entreprendre avec ces organismes des actions conjointes et coordonnées. Ceci suppose que l'Église paroissiale devienne sensible à des réalités autres, qu'elle se donne des lieux de réflexion sur ces réalités et qu'elle invente de nouveaux modes d'intervention qui ne seraient plus des interventions directes, ponctuelles et de première ligne. Si l'Église paroissiale accepte d'entrer en relation avec d'autres organisations situées dans son environnement, ceci suppose aussi qu'elle accepte d'échanger et donc, de changer. En effet, comme dans toute dynamique de rencontre. l'Église va aussi se faire confronter, questionner et remettre en question. S'engager dans des pratiques sociales de développement et de promotion forcerait les Églises paroissiales à entrer elles-mêmes dans un processus de développement et de promotion.

Cette section visait à répondre à la question: quelle est la production pastorale des Églises paroissiales du Québec? Et plus spécifiquement, quelle est la production des organismes évaluant leurs pratiques sociales? Notre enquête révèle que la pastorale paroissiale valorise la sacramentalisation. Les organismes pastoraux les plus souvent mentionnés dans notre enquête centrent leur production sur le service liturgique et sacramentaire. Par ailleurs, les organismes paroissiaux évaluant le service pastoral des pauvres ont pour but un dépannage financier ou matériel rapide. Ce but est important et la souplesse des organismes paroissiaux leur permet d'atteindre ce but. Par contre, ces organismes sont peu représentés dans notre enquête si nous les comparons aux organismes liturgiques et sacramentaires. De plus, si nous considérons les buts des organismes évaluant le service pastoral des pauvres, il se dégage une vision limitée de la pauvreté. Enfin, les pratiques sociales des paroisses

s'inscrivent comme des palliatifs; elles ne sont pas tournées vers le développement et la promotion. En conséquence, il faut conclure que la plupart des Églises paroissiales du Québec n'ont pas un projet social articulé.

3. Les significations des pratiques sociales

Après l'étude des buts des pratiques sociales dans l'Église, nous pouvons nous demander: quelles significations se dégagent de ces pratiques sociales pour les Églises paroissiales du Québec? Pour répondre à cette question, nous définirons, dans un premier temps, le concept de culture organisationnelle et nous identifierons les pôles d'analyse. Certains pôles seront appliqués aux conclusions de nos niveaux antérieurs d'analyse. Cette analyse se limite donc aux pratiques sociales; malgré cette limite nous croyons pouvoir dégager des éléments intéressants parce que les pratiques sociales sont une fonction traditionnelle de l'Église et de la pastorale.

Côté et al. (1986) définissent la culture organisationnelle comme

une configuration plus ou moins homogène ou cohérente de représentations et de significations ou de postulats [...] qui ont cours à un moment donné dans une organisation de travail, qui sont partagées par les diverses catégories professionnelles et qui orientent et donnent un sens à leur action dans un contexte socioculturel donné¹⁵.

Pour investiguer ces représentations, nous retenons deux pôles d'analyse: les valeurs et les relations d'échange entre l'organisation et son environnement. Une valeur est entendue, ici, comme une conviction profonde et relativement stable quant à la supériorité d'un mode de conduite ou d'un objectif de vie¹⁶. Dans le cadre de cette étude, nous poserons deux questions: quelles valeurs sous-tendent les pratiques sociales de l'Église paroissiale au Québec? Quel type de relations l'Église paroissiale établit-elle avec son environnement interne et externe?

3.1 L'Église paroissiale et l'individualisme

L'Église se présente comme une communauté, un peuple. Pourtant, au niveau des pratiques sociales, l'Église paroissiale ne voit la per-

Nicole Côté, Harry Abravanel, Jocelyn Jacques, Laurent Bélanger, Individu, groupe et organisation, Montréal, Gaētan Morin, éd., 1986, p. 377.

Jean-Louis Bergeron, Nicole Côté-Léger, Jocelyn Jacques, Laurent Bélanger, Les aspects humains de l'organisation, Montréal, Gaëtan Morin éd., 1979, pp. 79-83.

sonne humaine que dans son individualité. Ce sont des individus qui sont aidés dans leur pauvreté ou leur maladie. Rappelons, pour appuyer cette affirmation, l'objectif de la Société de Saint-Vincent-de-Paul qui est la visite des pauvres à domicile¹⁷ et non pas, la lutte contre la pauvreté. Rappelons aussi que les organismes qui évaluent le service pastoral des pauvres dans les paroisses sont des organismes très locaux, très individualisés d'une paroisse à l'autre.

L'enquête ne nous permet pas de voir que les pratiques sociales des Églises paroissiales du Québec visent, au-delà des personnes, à modifier des systèmes. Il est pourtant possible d'aider des individus sans toucher aux systèmes dans lesquels s'inscrivent ces personnes. Suite aux recherches organisationnelles menées par différentes sciences, la personne apparaît comme une micro-entité dans une macro-entité. L'individu est inséré dans un système et le système n'est pas simplement la somme des individus qui le composent. Le facteur déterminant du comportement des individus est le système dans lequel ce comportement s'inscrit. Certes, une aide financière ponctuelle est parfois nécessaire et les paroisses de plus grande taille se sont donné les moyens pour répondre à cette situation. Cependant, aborder le problème de la pauvreté uniquement sous cet angle, c'est passer à côté de l'essentiel. Celui-ci consiste à modifier des sous-systèmes et des systèmes qui tendent à maintenir ces problèmes sociaux.

3.2 L'Église paroissiale et son environnement

Il est intéressant de noter, au plan de l'analyse organisationnelle des pratiques sociales, la difficulté de relation de l'Église paroissiale avec les autres organismes. L'Église paroissiale conserve sa fonction spécialisée de véhicule de la symbolique religieuse dans un milieu et dans une culture donnée. Il serait important de voir dans quelle mesure cette symbolique est en référence à ce milieu et à cette culture. Cependant, cette question déborde les objectifs et les données de notre enquête.

Notre enquête fait ressortir, par ailleurs, la difficulté de l'Église paroissiale à inscrire ses pratiques sociales par rapport à son environnement tant interne qu'externe. Les organisations, et l'Église paroissiale n'y échappe pas, subissent de multiples influences tant de l'intérieur que de l'extérieur. L'ouverture plus ou moins grande du système aux influences, entre autres, de son environnement déter-

^{17.} B. Barbiche, «Frédéric Ozanam», dans Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, t. 9, Paris, Hachette, 1987, p. 267.

mine la qualité de la production et l'adaptation du système à son environnement changeant. Quelle est l'ouverture à leurs environnements des organismes paroissiaux qui assurent le service pastoral des pauvres?

L'environnement interne

Le premier environnement de l'Église paroissiale est l'Église diocésaine. La paroisse est un sous-système de l'Église diocésaine. Or, seule la Société de Saint-Vincent-de-Paul entretient des liens avec un organisme supra-paroissial. L'existence d'un tel organisme n'assure pas nécessairement une plus grande vitalité. Il serait intéressant d'étudier le type d'influence, le mode et les canaux de communication, la qualité et la quantité des communications. Ces questions débordent le cadre de notre recherche. Les autres organismes, sauf peut-être ceux qui évaluent leurs projets de pastorale missionnaire, sont des groupes propres à chacune des paroisses, identifiés d'ailleurs par un nom différent les uns des autres. Rappelons que parmi les 52 paroisses qui évaluent les projets de la pastorale des pauvres, 45 ne mentionnent qu'un seul organisme de ce genre. Cela signifie, en conséquence, que ces organismes n'ont pas de lieux extérieurs pour questionner et confronter leurs pratiques sociales et les significations qu'ils donnent à ces pratiques. Ces organismes se trouvent ainsi privés d'une énergie qui pourrait leur assurer une plus grande vitalité. Par ailleurs, pourquoi des organismes diocésains de concertation et de coordination des pratiques sociales n'existent pas ou s'ils existent, pourquoi n'exercent-ils pas leur leadership au niveau paroissial? Cette question déborde notre enquête, mais elle mérite d'être posée.

L'environnement interne plus large de l'Église paroissiale est l'Église du Québec. Or, nous constatons une rupture entre le discours des évêques du Québec ou du Canada et les pratiques sociales dans les paroisses du Québec. Alors que l'Assemblée des évêques valorise les pratiques sociales, celles-ci ne sont pas valorisées dans un grand nombre des paroisses du Québec. Cette distance ne peut être l'indice d'une décentralisation. En effet, une décentralisation serait l'application concrète de la pensée des évêques dans un milieu donné en tenant compte des particularités de ce milieu. Il faut donc se demander pourquoi le discours des évêques ne se répercute pas au niveau des paroisses ou pourquoi les pratiques sociales des paroisses ne reflètent pas le discours des évêques? Cette question suggère une difficulté d'identification des Églises locales à l'Église plus univer-

selle au niveau des pratiques sociales. Cette difficulté pourrait-elle expliquer que l'Église locale ou paroissiale, afin de maintenir son sentiment d'appartenance, se replie sur la sacramentalisation qui est une fonction reconnue et valorisée par l'Église plus universelle? L'identification suppose un partage de sensibilités, de façons de penser et de politiques communes. L'articulation de cette identification s'opère par la circulation de l'information entre les différents paliers hiérarchiques de l'organisation. Une question théologique apparaît: quel est le rapport dialectique de l'universel et du particulier comme élément constitutif de l'Église? La théologie pose cette question lorsqu'elle discute du modèle d'Église à privilégier: le modèle hiérarchique ou le modèle communion. Cette question se pose aussi au niveau organisationnel: comment articuler les différents niveaux organisationnels de l'Église?

L'environnement externe

Nous avons fait ressortir la vision étroite de la pauvreté que révèlent les pratiques sociales des Églises paroissiales. La pauvreté comme situation s'inscrit dans un réseau économique, social, politique et culturel. Or, ces réseaux sont étrangers aux pratiques sociales de l'Église paroissiale. Un bon indice est l'incapacité pour l'Église paroissiale d'entrer en communication avec d'autres organisations de ces réseaux comme, par exemple, le réseau des affaires sociales. Certes, il existe dans certains endroits des organismes régionaux de pastorale qui inscrivent leurs pratiques sociales dans ces réseaux. Il faudrait voir comment ces organismes sont en lien avec l'Église paroissiale et aussi, avec l'Église diocésaine.

Un indice de cette difficulté pour l'Église paroissiale d'entrer en communication avec son environnement externe est la difficulté de définir précisément les pratiques sociales. Certains disent que les pratiques sociales sont destinées à changer les structures sociales. Dans une telle conception, il devient assez facile de distinguer les pratiques sociales des autres pratiques pastorales se rapportant à l'enseignement et à la sacramentalisation. Ces dernières visent le maintien ou l'équilibre dynamique de l'organisation paroissiale. Les pratiques sociales, au contraire, viseraient l'extérieur de l'organisation, le monde. Ainsi, les pratiques sociales de l'Église paroissiale prendraient naissance à l'intérieur même de l'organisation ecclésiale et seraient exportées à l'extérieur d'elle. Cette conception perçoit l'Église paroissiale comme une organisation fermée. L'Église paroissiale élabore, à partir d'elle-même, ce que devraient être les struc-

tures sociales et elle tend à exporter son modèle dans le monde, dans l'environnement. L'Église paroissiale puise son énergie en ellemême, traite sa propre information, et elle exporte un produit fini, son modèle social. Une Église paroissiale ainsi fermée risque de manquer de créativité ou sinon d'énergie et d'être réduite à adopter des pratiques sociales «pauvres». Elle risque aussi, faute d'être attentive au départ à son environnement, de devenir déphasée et de proposer des pratiques sociales qui n'auront plus de correspondance ou de compatibilité avec les besoins et les exigences de l'environnement. La difficulté profonde de cette conception est que l'environnement, le monde, est nié comme une source de vitalité ou comme un pôle dynamique où l'Église paroissiale peut puiser son énergie; au mieux, l'environnement est perçu comme un bénéficiaire. Dans ce contexte, l'Église refuse de reconnaître l'autre, le monde, dans son autonomie, de la reconnaître comme différent de soi. Il y a donc là la négation de l'identité de l'autre.

Pour d'autres, les pratiques sociales sont toutes les pratiques qui concernent la société par opposition aux pratiques cultuelles individuelles. Ici, toutes les pratiques de l'Église, comme organisation, deviendraient des pratiques sociales puisque celles-ci seraient à opposer «aux pratiques cultuelles individuelles». À la limite de cette conception, l'Église reconnaît comme pastorales des dynamiques qui sont à l'œuvre pour bâtir le réseau économique, social, politique et culturel d'un milieu donné. Le lien organisationnel de ces dynamiques avec l'Église devient peu important. Par exemple, la Société de Saint-Vincent-de-Paul est reconnue par le curé comme un service pastoral parce que des gens ayant une pratique cultuelle individuelle font partie de ce service. L'Église paroissiale n'aurait plus, comme organisation spécifique, à traiter d'une façon originale les informations qui lui parviennent de son environnement. Elle refuserait d'exercer son influence sur les dynamismes sociaux d'un milieu donné. Ainsi, l'Église paroissiale se nie dans son identité organisationnelle et en se niant, elle se voue à l'impuissance et à l'inaction.

Devant cette situation, il n'est pas étonnant que les documents officiels de l'Église de Rome, du Canada ou du Québec n'utilisent pas le terme «pratique sociale». En rencontrant son environnement, l'Église saisira mieux son identité comme celle de l'autre. Accepter de se mettre à l'écoute de l'autre afin de s'engager ensemble dans une recherche authentique et commune, voilà le défi des pratiques sociales pour l'Église paroissiale comme pour l'Église diocésaine et universelle. Le visage de l'autre permettra alors d'avoir des services

pastoraux au visage nouveau¹⁸. Concrètement, ceci signifie que des dynamismes sociaux encadrés dans des organismes plus ou moins structurés sont souvent présents dans le milieu. Ces organismes ont développé des sensibilités à certaines situations, des façons de penser celles-ci et des modes d'intervention. Voilà la matière première ou l'Église paroissiale et diocésaine devraient puiser et qu'elles devraient traiter pour élaborer des pratiques sociales qui s'inscrivent en collaboration avec ces dynamismes. La réalisation de cette rencontre pose à l'Église paroissiale des défis nouveaux et encore inexplorés. Mais ceci suppose avant tout que l'Église paroissiale ait clarifié la signification que prend le monde, son environnement, dans son rapport à elle. Pourquoi et en quoi le monde est-il important pour l'Église? Cette question, suggérée par Vatican II, modifie le sens du rapport: non pas ce que l'Église apporte au monde, mais ce que le monde, comme environnement et donc comme différent, apporte à l'Église. Cette question du rapport «Monde et Église», et non pas seulement «Église et Monde», mérite d'être approfondie avant de proposer des interventions pour aider l'Église à entrer en communication avec son environnement. D'ailleurs, ces relations des organisations avec leur environnement commencent à peine à être étudiées.

En résumé, les pratiques sociales de l'Église posent des questions de valeurs et de significations théologiques à l'Église ellemême. Quelle signification prend le systématique par opposition à l'individuel dans le projet de l'Église? Quelle signification prend l'Église hiérarchique par rapport à l'Église paroissiale? Quelle signification théologique prend le monde dans sa relation à l'Église? Il revient à la théologie de répondre à ces questions qui sont aussi liées à la psychologie organisationnelle.

Conclusions de l'analyse organisationnelle

Les pratiques sociales de l'Église paroissiale du Québec visent deux clientèles-cibles: les personnes pauvres et les personnes malades. Ces pratiques sociales reposent sur une variété d'organismes locaux et sur la Société de Saint-Vincent-de-Paul. La taille de la paroisse et la scolarité plus élevée tant du curé que des paroissiens facilitent la mise sur pied de ces organismes. Notre enquête révèle, de plus, que les pratiques sociales occupent une place plus restreinte que la sacramentalisation dans la pastorale paroissiale au Québec. Les Églises

^{18.} Patrick Jacquemont, «L'animation dans la vie ecclésiale», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 5, Paris, Cerf, 1983, p. 230, note 5.

paroissiales du Québec limitent leurs pratiques sociales à un service de dépannage financier ou matériel. Ces pratiques sociales reposent sur une vision individualiste de la personne humaine et témoignent d'un ajustement difficile de l'ouverture de l'Église paroissiale à son environnement.

Cette conclusion de l'analyse organisationnelle pose des questions d'ordre théologique dont les réponses sont préalables à un développement calibré des pratiques sociales dans les Églises paroissiales. C'est pourquoi, l'analyse organisationnelle ne peut, en conclusion, que poser des questions qui servent d'articulation à l'analyse théologique. Quelles sont les questions qui se dégagent de l'analyse organisationnelle?

1. Quelle signification théologique prend le monde comme environnement structuré dans sa relation au système ecclésial?

Cette question plus précisément tend à poser: quelle signification prennent les objectifs poursuivis (les besoins et les valeurs sous-jacents), l'énergie, l'information et les ressources présentes dans le monde? Cette question suppose que l'Église se mette en recherche avec le monde et, en conséquence, qu'elle accepte de se laisser questionner et parfois, changer par lui.

- 2. Les pratiques sociales sont-elles une fonction en lien avec la mission de l'Église? La réponse à cette question n'est pas triviale; en effet, des documents de l'Église insistent sur ces pratiques et d'autres les ignorent ou à peu près. Si nous présumons une réponse positive, comment alors enrichir les pratiques sociales par un élargissement de la clientèle-cible, des objectifs et des moyens de la pastorale des pratiques sociales?
- 3. Quelle signification prend le systémique par opposition à l'individuel dans le projet de l'Église?
- 4. Comment articuler le projet des pratiques sociales entre les différents niveaux organisationnels de l'Église nationale, diocésaine et paroissiale?
- 5. Pourquoi les pratiques sociales dans les paroisses ne sontelles pas structurées autour d'un organisme fonctionnel?
- 6. Qui assure la formation des personnes engagées dans la pastorale des pratiques sociales.
- 7. Pourquoi plus de 92 % des petites paroisses [60-2 999] n'ont-elles pas de groupes structurés pour s'occuper des pratiques sociales? Y a-t-il des pauvres dans ces paroisses? La pauvreté aurait-elle un autre visage? S'est-on donné dans ces paroisses des instruments adéquats pour y mener une analyse des besoins sociaux?

Les orientations sociales, culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides Rapport de recherche

Jacques Grand'Maison

Une société qui transmet mal le savoir, le savoir-faire, les codes et rites sociaux, le sens des fêtes et une spiritualité est en danger de mort.

> T. Anatrella Interminables adolescences Paris, Cerf, 1989

Présentation du projet

D'abord un bref rappel historique

Au cours des années '50 une équipe de chercheurs de l'Université Laval, sous la direction de Fernand Dumont et de Yves Martin, menait la première recherche régionale en Amérique du Nord. Le diocèse de Saint-Jérôme leur avait demandé cette enquête. Entre autres objectifs, il s'agissait de bien cerner les diverses régions du diocèse dans leurs propres caractéristiques historiques, sociales, économiques, culturelles et religieuses.

La diversité régionale du diocèse correspondait aux différents types régionaux de base au Québec. D'où un intérêt pour cette recherche qui débordait le monde religieux comme tel.

L'Église locale, soucieuse de servir son milieu humain d'implantation, n'a pas voulu se réserver ces précieuses informations... d'autant moins qu'il s'agissait d'une première recherche-action appelant les contributions des forces vives du milieu et des agents de transformation. Bien sûr, il y avait d'autres objectifs, par exemple: celui de mieux articuler la mission spirituelle de l'Église et sa mission sociale, et cela en respectant les autonomies légitimes de part et d'autre.

Ce souci socio-pastoral va rester aussi vivace au cours des décennies qui vont suivre. Les profonds changements de tous ordres qui se sont produits durant cette période d'effervescence nous ont amenés à un nouveau contexte historique, social, et religieux. Nous nous retrouvons dans une situation autrement plus complexe que celle de la première recherche des années '50. Individus, groupes, institutions et intervenants de tous ordres ne savent plus trop ce qui leur arrive.

En pastorale, il n'y a pas un seul secteur d'intervention qui ne connaisse des limites critiques. Qu'il s'agisse de la pastorale liturgique, catéchétique ou d'initiation chrétienne, qu'il s'agisse de la pastorale paroissiale, scolaire ou sociale. Sur le terrain séculier comme sur le terrain religieux, nous ne savons plus où en sont les gens et où nous en sommes nous-mêmes. Voilà le climat de conscience qui nous habitait au moment où au diocèse nous avons décidé d'entreprendre une recherche-action en collaboration avec la section des études pastorales de la faculté de théologie de l'Université de Montréal.

Nous avons fait le pari de nous interroger d'abord à partir des gens eux-mêmes, pour penser le renouvellement de nos pratiques pastorales. En cours de route, un déplacement s'est produit du côté des pratiques chrétiennes tout court, avec un nouveau pari, à savoir que les croyants eux-mêmes, personnellement et collectivement, seront de plus en plus le relais principal de la communication de la foi. Une Église qui retombe sur ses pieds ou mieux qui prend pied! Mais n'anticipons pas trop vite.

Au début, il s'agissait d'abord de mieux connaître les orientations culturelles, sociales, religieuses de la population du diocèse dans ses diverses régions, ses différents milieux sociaux, ses divers groupes d'âge. L'autre volet de la recherche portait sur le renouvellement des pratiques pastorales. Nous avons privilégié une méthode de recherche qualitative d'entrevues individuelles et de groupes échantillonnés.

Je tiens à préciser ici une des raisons principales de ce choix méthodologique: dans nos champs respectifs d'expérience pastorale, nous nous rendons compte d'un immense continent noir, celui du quant à soi des gens dans leurs rapports avec nous. Cette prise de conscience rejoignait celle de certaines recherches en sciences sociales. Un peu comme pour le trou noir cosmique chargé de forces cachées, nous soupçonnons de profondes gestations souterraines dans l'évolution des dernières décennies. Gestations que nous avions connues nous-mêmes sans trop savoir comment les inscrire dans nos pratiques.

Dans cette recherche qualitative nous nous sommes inspirés de la méthodologie de chercheurs du C.N.R.S.: J. Donegani, G. Lescanne, G. Michelat et M. Simon, E. Poulat.

Dans une enquête quantitative, comme dans un sondage d'opinion, on s'efforce de rassembler un échantillon représentatif. Il est en quelque sorte un modèle réduit de la population qu'on veut analyser et on y retrouve les différents groupes sociaux dans le même pourcentage que dans la population. En revanche, dans une enquête qualitative, comme la nôtre, seul un nombre restreint de personnes est interrogé. Cet échantillon n'est pas représentatif au sens statistique. Mais on fait l'hypothèse que chaque individu est porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient et qu'il en est, à sa manière, représentatif. L'important est donc de choisir les individus les plus divers possible.

Pour constituer cet échantillon on utilise les mêmes variables qu'on trouve dans les enquêtes quantitatives: âge, sexe, habitat, catégorie socio-professionnelle et région. Ce sont en effet des indicateurs qui ont fait leurs preuves, indicateurs d'appartenance à des groupes sociaux où les systèmes de représentation et les phénomènes d'apprentissage social sont différents.

Mais on détermine aussi un deuxième type de variables, dites variables stratégiques, en fonction de l'étude et des objectifs poursuivis. Ces dernières variables que je vais identifier un peu plus loin ne tiennent pas de la démarche classique où l'on établit d'abord un cadre théorique et des hypothèses de travail avec des indicateurs posés comme a priori. Ici, c'est dans le processus même de recherche que se dégagent les variables, les problématiques et les hypothèses de travail, à partir des indicateurs fournis par les interviewés euxmêmes dans la phase de pré-enquête.

Prenons le cas de la variable religieuse. E. Poulat nous rappelle qu'il n'y a pas une seule théorie générale de la religion qui n'ait été contestée et qu'il est impossible d'établir une liste d'indicateurs indiscutés hors du champ que s'attribuent les religions particulières et leurs porteurs, hors du champ que la société, la culture et les gens

eux-mêmes lui attribuent. On peut dire la même chose de la variable sécularisation-sécularité. Là aussi il n'y a pas une seule théorie générale de la sécularisation qui n'ait été contestée. On ne saurait non plus établir une liste d'indicateurs a priori.

À partir de notre pré-enquête, nous avons d'abord repéré trois champs de référence: la référence séculière, la référence religieuse ou crypto-religieuse (élargie aux croyances qui circulent) et la référence plus spécifique à la tradition chrétienne. On les trouve dans l'évolution de notre société de souche chrétienne, qui a connu une rupture marquée par la sécularisation et une certaine forme de laïcité, et plus récemment par une effervescence de croyances autres que les croyances chrétiennes. Nous nous sommes rendu compte que ces trois références avaient chacune des contenus différents et se modulaient entre elles diversement en chacun, chacune des interviewés. Et surtout, plus nous avons avancé, plus ces trois variables nous sont apparues incontournables pour saisir les orientations personnelles, sociales, culturelles et spirituelles déterminantes et leurs diverses «profilations» actuelles.¹

La double crise du croire et de l'altérité

J'insiste sur ces trois variables de base parce qu'elles sont importantes dans le développement de la ligne de recherche que j'ai retenue pour cet exposé. Une première remarque introduit bien celui-ci. Selon que vous tirez la corde séculière, ou la corde religieuse ou la corde plus spécifiquement chrétienne vous obtenez des choses bien différentes chez le même individu, par exemple, au chapitre du croire. Que de fois nous avons constaté dans plusieurs entrevues que le discours religieux occultait des couches souterraines soit d'incroyance, soit de non-croyance, soit de difficulté du croire que seule l'expérience séculière nous révélait. La difficulté de croire aux autres marquait déjà en quelque sorte l'inter-relation entre la crise du croire et la crise de l'altérité.

Cette double crise était tributaire d'une profonde déculturation qui a d'énormes conséquences au plan personnel comme au plan social. J'y reviendrai, mais notons pour le moment que la crise du croire semble d'abord séculière. C'est là où se loge une dramatique qu'une recherche limitée à la sphère religieuse risque de ne pas percevoir. Il ne s'agit pas de minimiser ici l'importance des croyances comme lieu révélateur des orientations culturelles ac-

^{1.} On trouvera à la fin de ce texte d'autres informations sur le projet en cours.

tuelles. Ce qu'il ne faut pas gommer, c'est le mouvement inverse. Par exemple, le choix de croyances se fait très souvent à partir de critères tirés du monde séculier et de la sécularisation, comme l'utilité, la rationalité, l'efficacité qu'on y trouve. Notre recherche recoupe ici celle du groupe de recherche sur les religions de l'Université Laval.

Dans notre propre ligne de recherche, nous avons mesuré davantage l'impact de la condition séculière actuelle et des formes que prend la sécularisation, et leurs retentissements sur l'expérience religieuse et sur le christianisme d'ici. Nous découvrons que les énormes problèmes séculiers avec la désespérance, l'impuissance et la déculturation qui en résultent se répercutent profondément dans la conscience religieuse.

En théologie comme en spiritualité on ne saurait penser la sécularité chrétienne en ignorant la profonde crise de la sécularité jusque dans sa traduction au plan de la difficulté de croire du dedans même des enjeux les plus humains d'un présent aussi éclaté et d'un avenir aussi problématique. N'est-ce pas le lieu principal de l'appel de libération, de salut? N'est-ce pas le premier terrain de la pratique évangélique qui met d'abord de l'avant les solidarités fondamentales de vie et d'humanité comme test de vérité du Royaume?

L'inscription sociale de la foi

J'ai pensé qu'il pourrait être intéressant de vous présenter quelques résultats de notre recherche en relation avec la thématique de ce congrès, à savoir l'inscription sociale de la foi.

Dans la foulée de nos données empirico-critiques, le moins que l'on puisse dire, c'est que cette inscription sociale de la foi comporte de graves hypothèques de départ chez la majorité de nos interviewés, sans compter de fortes tendances souterraines qui vont en sens contraire.

Voyons une première difficulté

Le social de la plupart des interviewés est un social court, interpersonnel dans des groupes d'affinités réduits, sous des modes qui correspondent assez bien à ce que Maffesoli décrit dans Le temps des tribus. Les engagements sociaux à portée sociétaire ou politique ou tout simplement communautaire sont minoritaires. Fait à noter, beaucoup de nos interviewés rejettent la politique dans les mêmes termes que leurs rejets ou leurs critiques de l'Église. Fait intéressant, chez les engagés sociaux tout se passe comme si le risque d'agir et le croire se fécondaient mutuellement, malgré le sentiment des limites de leur action et de l'ampleur écrasante des défis actuels. Mais en cours de route se posent des problèmes très bien identifiés par une militante chrétienne qui comme plusieurs chrétiens engagés sur le terrain séculier, se retrouve au milieu de gens étrangers aux références chrétiennes. Je tiens donc à en donner ici un exemple bouleversant qui nous questionnne à plusieurs titres. On se rappellera qu'il s'agit d'une fille de 20 ans.

«Moi, j'ai fait du journalisme étudiant, j'ai milité dans des luttes féministes radicales... j'y ai vécu des grosses émotions... On a fait avancer les choses... Parfois, je me suis sentie utilisée par des stratèges qui m'ont décue... mais je reste active, engagée... cependant plus réaliste, plus pratique... Je vis un tournant difficile. L'action était en train de me bouffer... Faut que je vous dise que j'étais chrétienne au départ... En bout de route... ou plutôt en chemin... je ne savais plus... c'est quoi être chrétienne. J'ai manqué de ressourcement... de communauté chrétienne ouverte à mes engagements... je me suis sentie de plus en plus seule dans ma foi... on ne m'a pas équipée pour être une chrétienne au milieu de gens qui ne le sont pas... Je termine mon cégep plus instruite... mais je n'ai pas de profonde formation chrétienne... de culture chrétienne... ça m'attriste... ceux qui m'ont lancée dans l'action, dans le militantisme, dans ce social au nom de la foi... ils ont agi comme si les luttes de justice ça donnaient automatiquement la foi... peut-être eux, ils l'avaient ce fond là... mais moi je ne l'avais pas... Je ne l'ai pas plus aujourd'hui... Je suis comme vidée intérieurement, je cherche à retrouver mon équilibre... c'est comme un grand manque au fond de moi... je cherche une foi plus pertinente à la fois intérieurement, personnellement... et dans l'engagement... J'envie la foi simple de mes parents... mais moi je suis ailleurs spirituellement... mais où? ...Diable, ça doit exister des vrais guides spirituels chrétiens pour des militants... Au début je pensais que l'Évangile pis le social ça allait automatiquement ensemble... tu t'accotes sur ça... puis un jour tu sais plus ce que c'est qu'être chrétien... ce que la foi apporte d'autre... N'y a-t-il de choix que celui d'être une sœur contemplative ou bien une chrétienne noyée dans le monde sans une vraie vie spirituelle... une militante chrétienne sans identité propre?»

La crise de l'altérité

Je veux signaler un deuxième aspect critique beaucoup plus grave et répandu. Dans les entrevues individuelles comme dans les entrevues de groupes, nous avons constaté un phénomène que les Américains ont identifié avant nous dans une expression très parlante: le coconing, l'encoconnement. Celui-ci marque une première manifestation de la crise de la socialité et plus profondément de l'altérité. On se protège de l'autre, des autres. N'est-ce pas ce qui se passe entre francophones, anglophones, autochtones et allophones, entre hommes et femmes et cela, jusque dans l'amour où l'on se méfie, où l'on a de la difficulté à croire à l'autre, à l'amour possible? Il y a là une tendance lourde qui déborde la culture «psy» ou l'orientation narcissique si souvent convoquée pour expliquer ce grave problème d'altérité. On oublie ici la dramatique sociale elle-même, une dramatique marquée par une profonde attitude d'impuissance et de désespérance face à l'incapacité de la société de résoudre un seul de ses problèmes importants.

Du coup, c'est rencontrer encore ici l'inter-relation entre la difficulté de l'altérité et de la socialité d'une part, et d'autre part, la difficulté de croire. Double hypothèque qui finit par inhiber non seulement le goût et la volonté d'agir sur la situation présente mais aussi de la penser.

Le cocooning protecteur sert alors à refouler le tragique, à se protéger d'un monde extérieur perçu comme menaçant et à s'installer dans un cocon intérieur ou familial ou religieux ou psycho-cosmique où tout est harmonie, ordre et paix, et cela à peu de frais et hors du pays réel. Soulignons ici que la drogue joue souvent un rôle de cocooning, de même l'astrologie qui vous permet de vous situer dans un système parfait de cohérence qui vous dit infailliblement ce qui vous est compatible et ce qui ne l'est pas pour vous. Une de nos interviewées, une institutrice, nous avouait que l'astrologie était son seul système de cohérence et d'identification pour elle-même et pour connaître ses étudiants.

J'ai évoqué tantôt le cocooning intérieur. Nos témoins accordent beaucoup d'importance à l'intériorité. Il y a là un phénomène très complexe qui ne tient pas seulement au cocooning. C'est pour plusieurs la seule démarche à leur portée pour se réapproprier leur vie, pour «se ramasser» comme on dit en langage populaire, pour recomposer les diverses dimensions de leur expérience, pour retrouver une certaine totalité, une certaine unité au milieu de tant de situations éclatées. Mais ressaisi dans une perspective d'altérité et de socialité, le phénomène de l'intériorité tel que vécu a beaucoup à voir avec le cocooning décrit plus haut. Dans la foulée du cocooning, on cherchera des relations, des expériences communautaires fusionnelles sans les distances nécessaires à une authentique altérité... Et

aussi à l'altérité évangélique. Plusieurs nous ont dit leur malaise face à l'Évangile perçu dans leur cas comme une menace. «L'Évangile m'écrase» disait un de nos témoins. Rupture et sortie de soi qu'appelle la conversion évangélique vont à contre-courant de ce mouvement fusionnel. L'absence de référence à Jésus-Christ chez la majorité de nos interviewés de souche chrétienne trouve là une de ses sources.

En termes anthropologiques, on peut faire l'hypothèse qu'il y a là un blocage de la transcendance dans son mouvement originaire, à savoir la sortie de soi vers l'autre, nécessaire à la fois à l'altérité et au croire. D'où une sorte d'incroyance souterraine qu'occulte un discours de surface qui disserte sur les croyances en circulation et qu'on dit sélectionner librement. Mais le tragique du récit de vie de plusieurs nous révèle en creux une désespérance, une impuissance qui vient heurter le croire, et une déculturation où l'on a même plus les mots pour dire ce qui se passe au plus profond de soi et de sa vie. Ce nœud dramatique ne rend pas compte de tout mais il est trop fréquent pour ne pas l'examiner sérieusement.

Face à ça, dans une perspective de réflexion critique, nous nous demandons d'abord si après le procès de l'idéologie de la sécularisation qui occultait la permanence du religieux, on n'a pas façonné une idéologie qui occulte à son tour la sécularisation, l'incroyance, et surtout l'opacité au spirituel que nous avons constatée dans notre recherche, même chez des enfants de 10 ans. Cette idéologie croit trouver des croyances, de la croyance chez tous les Québécois comme lieu déterminant de leur orientation de base, au point d'écarter tout examen critique de la sécularisation chez eux, de leur difficulté de croire et des tendances souterraines à l'incroyance. Et que dire de ces adultes qui ont fait une option qu'ils traduisent en terme d'incroyance ou de non-croyance et qui se font dire par des spécialistes de la religion et des croyances qu'ils sont des croyants qui s'ignorent, comme hier certains théologiens leur disaient qu'ils sont des chrétiens qui s'ignorent. Rien ne les révulsent autant.

Mais ne perdons pas de vue le soupçon qu'en deçà des discours sur les croyances à la mode du jour, il y a un continent noir, souterrain à explorer. Nous avons trouvé assez d'indices dans nos entrevues en profondeur pour y deviner ces drames que je viens d'évoquer et que je vais maintenant identifier plus précisément dans un champ circonscrit, celui du rapport intergénérationnel.

Celui-ci est un révélateur privilégié à plusieurs titres: rapport social de base, ligne de transmission culturelle religieuse ou pas,

mise en jeu du couple identité-altérité, matrice première des systèmes de représentation. À cela s'ajoute l'expérience historique québécoise d'une société familiale, d'une religion parentale et d'un christianisme d'héritage culturel fusionnés l'un dans l'autre. Les ruptures séculières du Québec moderne ont frappé de plein fouet toutes ces assises historiques et particulièrement le rapport générationnel comme nous allons le voir dans un moment.

Nous allons nous rendre compte des requêtes incontournables de solides recherches empirico-critiques pour revoir non seulement la pensée et la pratique pastorales mais aussi des questions fondamentales en théologie. Celle-ci a besoin plus que jamais de se confronter aux données empirico-critiques des signaux sociaux, culturels et religieux qui viennent du pays réel. À ce chapitre, nous en restons trop souvent à des diagnostics généraux rarement mis à l'épreuve de solides et patientes validations. Après ces trois années de recherches empirico-critiques, nous avons la conviction d'en savoir encore bien peu sur cette énorme gestation souterraine chez nous. Mais nous en savons assez pour soupçonner que nous en savons peu! Notre monde théologique partage-t-il ce soupçon? On verra bien...

Le développement qui va suivre est une coupe vectorielle sur les profils sociaux et religieux des adolescents et leur drame spirituel². Je vais réfléchir à partir de trois résultats de pointe de notre recherche en relation avec le rapport intergénérationnel comme révélateur de la double crise de l'altérité et du croire, et aussi de l'expérience chrétienne actuelle particulièrement au chapitre de la communication de la foi.

Trois résultats très «questionnants»

1. Dans le récit de vie de jeunes qui s'affirment non croyants, nous n'avons trouvé aucune figure d'adulte. Qu'il s'agisse de figures d'identification ou de représentation, de figures d'horizon de vie ou de repère-guide, et surtout aucune référence aux parents. Plusieurs de ces jeunes non croyants appartiennent à la catégorie des «décrocheurs» scolaires qui le sont tout autant face à la famille, à la religion, à la société... Comme s'ils avaient perdu la foi et confiance en qui que ce soit. Ils viennent des deux bouts extrêmes de l'échelle sociale. Ils ne vivent qu'au présent,

Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux. (Cahiers d'études pastorales, 10) Montréal, Fides, 1992.

entre pairs, et sous un mode ludique. Le travail ne sert qu'à payer les dépenses de leurs loisirs. Ils se disent a-moraux. Mais la corrélation la plus forte est le rapport entre leur non foi d'une part et d'autre part, l'absence d'adultes-références ou modèles dans leur vie.

- 2. Les diverses positions des jeunes qui se disaient religieux étaient établies face à leurs parents dans un rapport soit d'identification, soit de différenciation, soit de rupture, soit de vision religieuse nouvelle. Dans la plupart des cas, les seuls vis-à-vis adultes en matière de foi chrétienne étaient les parents, les grands-parents, grands frères, grandes sœurs. Comme si la foi chrétienne étaient presque exclusivement une affaire de famille. On comprend mieux pourquoi la très grande majorité des jeunes ne veulent pas de mariage civil. L'héritage religieux chrétien semble être un des seuls liens familiaux qui représentent la continuité biographique et historique, la promesse de durée, le symbole déterminant de la transmission culturelle du patrimoine. D'où aussi l'attachement des parents à la confessionnalité scolaire, malgré leurs contentieux avec l'Église.
- 3. L'absence massive de référence à Jésus-Christ dans tant d'entrevues de tout âge et de tout milieu, semble trouver une partie importante d'explication dans cette quasi exclusive d'un christianisme tout accroché à un modèle parental. Nous avons trouvé un rapport à Jésus-Christ chez ceux qui, adolescents, ont quitté le chemin de la foi de leurs parents pour trouver le leur, chez ceux qui ont rencontré d'autres adultes chrétiens qui les ont marqués, chez ceux qui ont vécu des expériences humaines et chrétiennes relationnelles, d'engagement social ou communautaire entre pairs, de sujet à sujet.

Faut-il rappeler ici le grand moment initiatique du jeune adolescent Jésus qui a marqué une première rupture avec Joseph et Marie, ses parents (Luc 2, 41-52). Mais à vrai dire, il y a là plus qu'un rite de passage, plus qu'un moment initiatique; tout se passe comme si aujourd'hui plus que jamais, la communication de la foi chrétienne d'une génération à l'autre se vivait au rythme d'un enfantement douloureux permanent qui déborde le premier où «une parole de foi des parents a pu être indispensable pour mettre sur les lèvres d'un enfant les premières paroles de sa foi». Pensons ici à ces jeunes qui dans le film Jésus de Montréal découvrent dans la Passion de Jésus et la leur un Christ autre en connivence avec la société autre qu'ils veulent construire. Oui, un Christ autre que le petit Jésus de leur

enfance collé au sang familial et parental et enfermé dans l'héritage culturel à reproduire tel quel.

Une première problématique

Récemment F. Dumont s'interrogeait sur l'écroulement de la chrétienté qui s'est produit si rapidement et cela sans drame collectif. Il disait ceci: «C'est dramatique la foi». Or, je doute que ce soit ainsi qu'on ait vécu la foi. Elle était plutôt quelque chose de convenu, d'entendu... Or la foi ne peut pas être quelque chose de convenu (RND, Mars 1989, p. 20).

Quand on ressaisit cette remarque dans la situation actuelle du catholicisme chez nous, on trouve des pistes encore plus mêlées, nouées, brouillées, comme en témoignent les trois profils socio-religieux que je viens d'évoquer, suite à une longue analyse de nos données de recherche recueillies auprès de gens de divers âges et milieux.

D'une part, sans transmission familiale, la foi chrétienne s'estompe; d'autre part, quand la foi chrétienne n'est qu'une affaire de famille elle devient comme un héritage culturel convenu où trop souvent la foi évangélique en Jésus-Christ a peine à émerger. Tout se passe ici comme si on ne parvenait pas, dans bien des cas, à une foi adulte.

«N'est-ce pas contradictoire», me direz-vous. Essayons d'y voir plus clair, car il s'agit de cerner le mieux possible la situation dans laquelle nous nous débattons actuellement comme chrétiens. On ne peut se limiter à de courts constats, à des explications rapides, à un discours chrétien ou pastoral ou théologique déjà tout constitué, sans ré-interprétations qui vont au cœur même de notre foi, et de nos lectures «convenues» de l'Évangile... ou encore de considérations abstraites sur l'inculturation de la foi.

Ruptures évangéliques et ruptures culturelles

Le grand passeur-transgresseur qu'a été Jésus ne pourra jamais être circonscrit dans les limites particulières d'un héritage qui détiendrait à l'avance tout le tracé de l'histoire à venir. Chez bien des chrétiens et pasteurs aujourd'hui, on a encore peine à accepter ces ruptures, ces relativisations que Jésus a marquées fortement: famille, tradition et propriété. Cette longue et attentive écoute de nos interviewés, surtout de ceux et celles en bas de 40 ans nous a révélé bien des choses à ce chapitre.

Plusieurs nous ont fait savoir que les nouveaux discours pastoraux sont encore dans cette logique. Une logique que Jésus a «passée» et même transgressée, pour établir un véritable rapport de sujet à sujet, d'alliance entre Dieu et son peuple et chacun des croyants. Rapport qui passe par des ruptures et des crises souvent articulées à celles des tournants de la vie, des conflits de génération, et aussi des conflits intérieurs entre foi et doute. Nul n'y échappe jusqu'au bout de la vie comme en témoigne le vieux Nicodème. Renaître au Dieu autre s'articule souvent au difficile naître à un soi adulte, au-delà de toute considération psychologique même la plus pertinente.

Le Christ délie ce qui est lié à l'héritage culturel de la foi pour une alliance libre personnelle et communautaire qui ne peut se vivre que dans un nouveau rapport de sujet à sujet.

On trouvera peut-être cette réflexion trop «forçante», mais peut-on aborder superficiellement les profonds défis de foi et d'humanité auxquels nous faisons face présentement? Voyons bien les enjeux pour l'avenir au christianisme ici.

Pièges d'une légitimation culturelle du christianisme

En pastorale, en théologie, en sociologie du catholicisme on insiste de plus en plus sur la dimension culturelle du christianisme. Ce n'est pas sans raison, car un occidental ne peut se comprendre culturellement sans cette racine judéo-chrétienne qui a si profondément influencé sa propre civilisation et son histoire. Comment comprendre Dante, Shakespeare, Racine, Pascal, Goethe, Voltaire, Balzac, Bernard Shaw, et même Camus ou Sartre, sans le code culturel chrétien? Comment saisir l'inspiration profonde de Michel-Ange ou de Bach sans leur foi? Comment retracer sans ses sources chrétiennes l'émergence historique de la conscience personnelle libre et responsable, de la science, des droits fondamentaux, de l'histoire à faire et de tant d'autres choses du patrimoine culturel occidental? Même le mouvement laïque français très anti-religieux vient de constater avec effarement les difficultés énormes que les jeunes Français de l'école publique ont à comprendre leur civilisation, leur culture, justement parce que l'école a évacué toute initiation au code culturel chrétien.

À cela s'ajoute un autre formidable problème qui peut renforcer légitimement cette préoccupation culturelle. Dans notre recherche nous avons constaté chez bien des interviewés une condition séculière non culturée: on ne comprend pas ce qui se passe dans la société, on ne maîtrise pas les outils, les institutions, les rationalités de la culture séculière. On ne parle pas pour rien d'analphabétisme fonctionnel de près du tiers des citoyens. Les décrocheurs scolaires que nous avons interviewés (ils sont 50 % des adolescents au Québec) nous ont révélé l'ampleur de ce drame.

Non culturation séculière, et aussi déculturation chrétienne où ne subsistent souvent que des lambeaux de mémoire, que quelques bribes d'évangile. Même chez des pratiquants, on a grand peine à articuler un discours de foi. Bien sûr, la foi ne se ramène pas au langage. Mais quand on n'a plus les mots pour la dire, c'est qu'il y a quelque chose de grave qui se passe.

Entre le séculier non culturé et la foi chrétienne déculturée, on se bricole souvent un faisceau de croyances hétéroclites, assez souvent contradictoires, sinon parallèles. Le groupe de recherche de l'Université Laval a trouvé à ce niveau des cohérences que nous avons rarement constatées dans notre recherche. Il faudra, de part et d'autre, confronter nos recherches et nos résultats.

Dans un cas comme dans l'autre, l'inculturation de la foi chrétienne fait problème.

La légitimation «culturelle» du christianisme a donc son poids de vérité, de réalisme et de pertinence. Mais livrée à sa seule logique, elle comporte des pièges énormes justement par rapport aux ruptures, aux passages, au neuf (Novum) qu'a pointés le Christ dans les Évangiles. C'est souvent dans ces passages qu'il a inscrit sa Bonne Nouvelle, l'adhésion libre, gratuite, risquée de la foi qu'elle appelle, et l'incarnation du mystère pascal inaccessible sans ses rapports avec les crises de la vie, ses ruptures, ses renaissances douloureuses, ses difficiles dépassements. À ce chapitre, il y a des ruptures avec l'héritage religieux, culturel, chrétien et surtout familial qui semblent être des passages incontournables, dans bien des itinéraires actuels pour qu'ils débouchent vers une foi adulte, une foi d'adulte capable de sa propre parole, capable de se communiquer au-delà du rapport obligé des liens au sang ou des pures reproductions culturelles.

Dans notre recherche, nous avons posé cette question: Quand est-ce que vous avez dit pour la première fois: «Je crois», et cela vraiment en votre nom personnel? Écoutons cette réponse typique de ceux qu'on appelle des «distants»: «C'est lorsque j'ai cessé de pratiquer»... L'intervieweur éberlué demande des explications. «Eh bien oui, il a bien fallu que je me reprenne en main pour me demander à moi-même: je crois t'y encore, je crois à quoi, à qui» ...ces questions qu'on se pose quand on ne se laisse plus mener mécaniquement par une religion de tradition qui va de soi, quand on ne peut plus supporter des discours religieux qui doutent de rien, qui croient avoir toutes les réponses...

Ce qui se cache en dessous, c'est l'enfermement de la gratuité de la foi, de la liberté évangélique dans un ordre de nécessité. À ce chapitre, les légitimations récentes sur la confessionnalité scolaire doivent nous interroger. Il y a eu trois légitimations qui se sont succédé depuis vingt ans:

- Un héritage historique qui doit être maintenu.
- Une position métaphysique sur l'être humain essentiellement religieux. Ce qui provoquerait un rejet chez ceux qui pensent et veulent vivre toute leur humanité sans religion.
- Et la dernière en liste: l'impératif culturel incontournable tout accroché à une logique de nécessité. «Nous sommes tous de culture chrétienne».

Dans tous les débats autour de la confessionnalité, on a peu entendu les jeunes eux-mêmes. Ce qui nous a frappés dans nos entrevues avec eux, c'est un fréquent rejet qui va jusqu'au refus de ce «Jésus qu'on nous a imposé de force». Les études récentes se sont faites surtout auprès des parents qui souvent y voient d'abord et avant tout un enjeu d'héritage familial hors de toute appartenance ou référence à l'Église et même à Jésus-Christ. Cette situation devient de plus en plus tordue quand on sait que partout ailleurs qu'à l'école, le rapport à la foi chrétienne, à l'Église est plus libre que jamais. Nous ne prétendons pas apporter un point de vue exhaustif sur cette question. Mais comme nous allons le voir dans un moment, pareils problèmes nous amènent au plus vif de ce qui nous arrive comme chrétiens et comme Église.

Enjeux d'avenir

Les chrétiens d'ici seront bientôt confrontés à ce choix crucial: «Est-ce que j'y tiens ou non à cette foi chrétienne avec laquelle je n'ai plus aucun lien obligé?» (comme le disait prophétiquement un autre de nos interviewés). Redisons-le: nous préparons-nous à cette éventualité?

Par-delà cette dramatique interne aux croyants individuels, aux communautés chrétiennes, et à l'Église d'ici, il y a un autre enjeu encore plus difficile à assumer. Voyons-le de plus près parce qu'il a beaucoup à voir avec la communication de la foi dans la société sécularisée et dans des milieux où le chrétien ou les chrétiens se trouvent souvent isolés. Outre la question brûlante de leur foi muette, il y a l'autre question, celle du dialogue entre le chrétien et ceux qui se situent et se définissent différemment. Ces rencontres peuvent-elles se jouer par oreille? Ou selon le mode du détenteur de la bonne

réponse chrétienne face aux questions, aux doutes ou aux critiques de l'autre? Dans la dynamique du passeur Jésus, accepterons-nous de risquer avec l'autre l'éventualité d'une parole neuve de foi qui naisse de rapports de confrontation ou de complicités «entre celui qui pense savoir ce qu'est la foi et celui qui ne veut plus le savoir»? Est-ce que des laïcs ou des pasteurs qui se logent encore dans des certitudes religieuses de culture et d'héritage peuvent faire face à ce nouveau contexte de la communication de la foi sur le terrain séculier?

Et s'il y avait là-dessous une chance de découvrir cette dynamique évangélique qui en fait une Bonne Nouvelle en prise sur le nouveau contexte de foi et de culture, de sensibilités et de valeurs dans lequel nous sommes, en prise aussi sur des défis humains et sociaux qui exigent de profondes ressources spirituelles?

À tout le moins, ce nouveau contexte nous met en face de notre propre difficulté de croire, et d'être chrétien aujourd'hui. Dans notre recherche, nous nous sommes rendu compte des complicités qui s'établissent quand le laïc chrétien ou le pasteur avouent leurs propres pauvretés, leurs propres distances avec leur héritage, y compris les doutes inhérents à une foi évangélique qui se démarque des évidences culturelles et religieuses érigées en absolu.

Nous avons appris aussi comment présentement bien des gens de tout âge rejettent ces discours et ces comportements où l'autre prétend les connaître avant qu'eux-mêmes aient pu dire la moindre parole sur eux-mêmes. Déjà dans cette recherche où nous avons mis d'abord de l'avant la parole des gens eux-mêmes, nous avons eu de certains récepteurs du rapport cette réaction: «Je savais déjà tout ça, ce dont j'ai besoin c'est comment faire passer le Message... (mon message? mes affaires à moi?)». C'est précisément ce qui révulse bien des gens face à ce genre de communicateur de la foi qui semble pouvoir se passer de l'expérience et de la parole de l'autre pour comprendre ou faire comprendre la Parole neuve du Christ aujourd'hui. Ce Dieu de la Bible et de Jésus en nous risquant à sa ressemblance, c'est-à-dire libres, «s'engageait dans une aventure qui ne pouvait être toute tracée à l'avance». Dieu ne sait pas l'autre, il est en attente de ce que l'autre va dire (Marie Balmary). Cela heurte la théologie de base de bien du monde en pastorale.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette vision de foi est peu répandue dans ces milieux chrétiens et pastoraux. Faudrait-il en débattre? Le tournant actuel nous y invite. Ce n'est pas uniquement une question de théologie et ce n'est pas non plus une pure question de pédagogie dite «mieux adaptée». Cette Bonne Nouvelle pour aujourd'hui (Jean-Paul II), savons-nous la discerner, la nommer? Comme le Pasteur Jésus, savons-nous la trouver chez les autres, avec les autres, surtout ceux et celles qui n'entrent pas dans la copie conforme de nos pastorales aussi bien nouvelles qu'anciennes, et aussi de notre propre héritage historique? Reconnaissons-nous que nous pouvons être enseignés nous aussi de l'Esprit qui nous parle et nous convertit à travers les cananéennes, les Corneille, les Marie-Madeleine, les samaritains, les pauvres de tous ordres, les dits pécheurs de notre temps?

En terminant, je tiens à signaler quelques questions qui nous concernent particulièrement en théologie.

- 1. D'abord le grave problème des a priori théologiques et pastoraux qui deviennent des écrans qui empêchent la perception et l'analyse des messages des gens. Malgré plusieurs années de formation théologique beaucoup de nos collaborateurs conçoivent d'une même coulée l'expérience chrétienne personnelle, la communauté chrétienne et l'institution ecclésiale telle qu'ils la définissent. Bien sûr, chez certains Église institution et Église communion sont en débat. Mais la plupart ont eu du mal à saisir que bien des interviewés étaient presque exclusivement mobilisés par le défi de se construire comme sujet croyant et surtout comme sujet tout court. À cela s'ajoute une théologie fondamentale tissée d'a priori, de postulats non critiques.
- 2. Il y a aussi chez plusieurs la difficulté de ressaisir théologiquement des questions cruciales et fondamentales qui ressortent des données empirico-critiques des résultats de la recherche:
 - Par exemple l'interprétation de l'absence de référence à Jésus-Christ dans tant d'entrevues.
 - Des affirmations comme celle-ci: «Ma mère croit, moi je sais» (jeunes plus instruits que leurs parents).
 - La compréhension de la sécularisation, de l'incroyance ou encore de la sécularité chrétienne. Tout se passe comme si on n'était à l'aise théologiquement que sur le terrain religieux; comme si nous étions au baba en matière de sécularité chrétienne.
- 3. Le mythe de la transparence du vécu, aussi bien que de la foi, le mythe de la relation directe sans médiation entre les personnes, sans médiation entre la foi et le dit «vécu» sont encore très vivaces. On s'en est rendu compte quand on a entrepris l'analyse des signifiants dans le récit de vie. On a eu un mal fou

parce que bien peu avaient un équipement minimal au plan de l'analyse culturelle particulièrement, au-delà d'une certaine intelligence des valeurs. Le problème a aussi une grave portée au plan praxéologique. La fameuse pastorale du cheminement et du vécu porte plus rarement qu'on ne l'avoue la capacité de travailler avec les mots de l'autre, avec son propre univers symbolique, culturel, affectif, imaginaire et contextuel et bien sûr, ses propres pratiques. Du coup, se pose la question des bases empiriques, premier lieu critique de toute langue de bois qu'elle soit pastorale, théologique ou idéologique.

Note:

- Nous avons fait 92 entrevues individuelles et 34 entrevues de groupe, dans six régions des Basses-Laurentides au Nord de Montréal, dans quatre milieux sociaux: classe bourgeoise, classe moyenne, populaire-ouvrière, prolétaire.
- Une soixantaine de personnes de divers secteurs sociaux et pastoraux ont contribué à la réalisation des entrevues et à leur analyse. Plusieurs font leur mémoire de maîtrise ou leur thèse de doctorat dans le cadre de cette recherche. Une équipe interdisciplinaire de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal accompagne toutes les étapes du processus de cette recherche-action-formation.
- En plus des rapports de recherche sur les groupes d'âge, nous publierons un autre dossier sur le volet des pratiques et un rapport général sur l'ensemble des résultats de la recherche et, bien sûr, des mémoires et des thèses de doctorat qui vont fouiller plus avant des champs spécifiques d'analyse. Nous songeons aussi à des études de nos données selon d'autres variables, en particulier celle des milieux sociaux. L'équipe des professeurs fera une étude plus poussée de l'ensemble des données et des analyses, de l'ensemble de cette expérience.

Le projet comporte aussi une phase de deux ans pour établir des stratégies d'intervention et un renouvellement des pratiques avec les gens concernés sur le terrain.

Table des matières

— I —

La solidarité avec les personnes démunies, lieu d'un nouveau discours sur l'alliance.	
Guy Paiement	11
— II —	
La lecture de l'Évangile comme lieu de compréhension du comportement évangélique. Guy Bonneau	33
L'esclavage: un concept fondamental dans la théologie chrétienne et dans la morale sociale catholique? Joseph Hofbeck	51
Évangile et inscription sociale: le cas de François d'Assise. Jean-Marc Charron	69
Royaume de Dieu et praxis socialiste. Le cas du socialiste religieux Leonhard Ragaz (1868-1945).	87
Jean Richard	87
— III —	
Les droits autochtones et la théologie de la libération au Canada.	
Achiel Peelmann	111
Salut chrétien et dignité de l'enfant. Jalons pour une théologie de l'enfant.	
Jacques Gauthier	139
Les liens du christianisme avec le monde de la souffrance.	
Marc Pelchat	167

La liturgie au paradigme de l'altérité. Guy Lapointe	189
La dimension sociale du salut: de «Rerum Novarum» aux interventions récentes des évêques du Canada. Jean-Marc Dufort	203
Structures de péché.	221
«Sotériologie» capitaliste et salut chrétien.	237
Le paradoxe chrétien de la solidarité: médiation et sacrifice.	
	283
— IV —	
L'urgence d'une théologie pratique nord-américaine comme théorie critique de l'agir chrétien au service de la société.	
	297
La théologie pratique et le concept pragmatiste d'action. Marcel Viau	319
Le concept de transformation en théologie pratique. André Beauregard	341
Herméneutique du sujet et théologie pratique. Quelques apports de Paul Ricœur.	
Jean-Guy Nadeau	359
V	
L'évaluation des pratiques sociales dans les paroisses du Québec. Rapport de recherche. Jean-Marie Levasseur et André Turmel	379
Les pratiques sociales des paroisses: une analyse organisationnelle. André Turmel et Jean-Marie Levasseur	399
Les orientations sociales, culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides. Rapport de recherche.	421

La société canadienne de théologie

La Société canadienne de théologie est une Société savante du Canada, membre de la Corporation canadienne des sciences religieuses. Ses activités sont supportées par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Elle regroupe au-delà de 200 professeurs et chercheurs dans les différents champs de la théologie et qui sont actifs dans des facultés universitaires au Canada ou dans des centres supérieurs de recherche ou de formation.

La Société canadienne de théologie tient un congrès annuel depuis sa fondation à Montréal en 1964. Les actes de ses congrès, après avoir été soumis à un comité de lecture, paraissent régulièrement depuis 1986 dans la collection «Héritage et Projet».

Le siège social de la Société canadienne de théologie est à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. (C.P. 6128, succursale A, Montréal (Québec) H3C 3J7).

Catholic Theological Society of America

Publications récentes de la Catholic Theological Society of America

- * Report of the Catholic Theological Society of America Committee on the Profession of Faith and the Oath of Fidelity. 1990, 133 p. (16,50 \$ US 10 \$ US pour les membres de la C.T.S.A.)
- * CTSA Proceedings, vol. 45 (1990). Theme: Inculturation and Catholicity. 10 \$ US
- * Catholic Theology in North American Context, with an Introduction by Monika K. Hellwig. (Current Issues in Theology series, vol. 1 (1986) 6 \$ US
- * The Linguistic Turn and Contemporary Theology, with an Introduction by Michael J. Scanlon. (Current Issues in Theology series, vol. 2 (1987)) 6 \$ US
- * The Sources of Theology, with an Introduction by John J. Boyle. (Current Issues in Theology series, vol. 3 (1988)) 6 \$ US

Ces ouvrages sont disponibles (par chèque ou mandat) à l'adresse suivante:

Office of the Treasurer Catholic Theological Society of America 9001 New Hampshire Avenue Silver Spring, MD 20903 État-Unis.

Collection HÉRITAGE ET PROET

1.

Jacques Grand'Maison LA SECONDE ÉVANGÉLISATION Tome 1: Les témoins

2.

Jacques Grand'Maison LA SECONDE ÉVANGÉLISATION T. 2, vol. 1: Outils majeurs (épuisé) vol. 2: Outils d'appoints (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 et Léonce Hamelin MARIAGE: RÊVE, RÉALITÉ Essai théologique

15.

Richard Bergeron OBÉISSANCE DE JÉSUS ET VÉRITÉ DE L'HOMME Une interpellation 16.

Louis Rousseau LA PRÉDICATION 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 dan

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.

Sous la direction de Élisabeth J.
Lacelle et Thomas R. Potvin
L'EXPÉRIENCE COMME LIEU
THÉOLOGIQUE
Discussions actuelles

27.

Thomas R. Potvin et Jean Richard QUESTIONS ACTUELLES SUR LA FOI

28.

Bernhard Welte QU'EST-CE QUE CROIRE?

29.

Sous la direction de Guy Couturier, André Charron et Guy Durand ESSAIS SUR LA MORT Travaux d'un séminaire sur la mort

30

Sous la direction de Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort 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 Sous la direction de Arthur Mettayer et Jacques Doyon 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 et Mireille Brisebois INTRODUCTION AUX MÉTHODES HISTORICO-CRITIQUES

36.

Sous la direction de Jean-C. Petit et Jean-C. Breton LE LAÏCAT: LES LIMITES D'UN SYSTÈME Actes du congrès de la Société canadienne de théologie

37.

Arthur Mettayer et 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.

Sous la direction de Jean-C. Petit et Jean-C. Breton LE CHRISTIANISME D'ICI A-T-IL UN AVENIR? Actes du congrès de la Société canadienne de théologie 41.

Sous la direction de Jean-C. Petit et Jean-C. Breton ENSEIGNER LA FOI OU FORMER DES CROYANTS? Actes du congrès de la Société canadienne de théologie

42.

Michel Beaudin
OBÉISSANCE ET SOLIDARITÉ
Essai sur la christologie de Hans
Urs von Balthasar

43.

Sous la direction de Guy Lapointe CRISE ET PROPHÉTISME. HIER ET AUJOURD'HUI Itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison

44

Sous la direction de
Jean-C. Petit et Jean-C. Breton
JÉSUS: CHRIST UNIVERSEL?
INTERPRÉTATIONS
ANCIENNES ET
APPROPRIATIONS
CONTEMPORAINES DE LA
FIGURE DE JÉSUS
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

45.

Odette Mainville L'ESPRIT DANS L'ŒUVRE DE LUC

46.

Sous la direction de Jean-C. Petit et Jean-C. Breton QUESTION DE LIBERTÉ? Actes du congrès de la Société canadienne de théologie

47.

Jacynthe Tremblay
FINITUDES ET DEVENIR
Fondements philosophiques du
concept de révélation chez
Karl Rahner

Achevé d'imprimer en octobre 1992 sur les presses des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc. Cap-Saint-Ignace, Qué.

Pour traduire en un seul mot ce qui a constitué le cœur de l'expérience fondatrice de la foi chrétienne, peut-être faut-il dire: *solidarité*. Les disciples de Jésus ont expérimenté la solidarité de Dieu avec Jésus et la solidarité indéfectible de Jésus avec eux. Ils savaient qu'ils étaient appelés *pour les autres, avec les autres*. Pendant des siècles de christianisme, il en fut ainsi.

Puis, petit à petit, on a perdu de vue ce rapport à l'autre, aussi fragile que nécessaire, où partage, égalité, service devaient définir les relations. À la place du souci de l'autre s'est installée la préoccupation de soi. À notre époque, la détresse où se trouve une part croissante de l'humanité engage croyants et croyantes sur les chemins difficiles de la solidarité, car c'est là que Dieu les précède.

Les textes rassemblés ici rendent compte d'expériences proches et lointaines et surtout de deux recherches d'envergure réalisées, l'une à Trois-Rivières sous la direction des professeurs Jean-Marc Levasseur et André Turmel, l'autre, dans la région des Basses-Laurentides, sous la direction du professeur Jacques Grand'Maison.

ISBN 2-7621-1617-1

pratique ecclésiale

