

Sous la direction de
Camil Ménard et Florent Villeneuve

Pluralisme culturel et foi chrétienne

HÉRITAGE ET PROJET

**Pluralisme culturel
et foi chrétienne**

Pluralisme culturel et foi chrétienne

Actes du Congrès de la
Société canadienne de théologie

sous la direction de Camil Ménard
et Florent Villeneuve

Héritage et projet — 50

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (1992: Montréal, Québec)
Pluralisme culturel et foi chrétienne:
actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, octobre 1992
(Héritage et projet, 50. Foi chrétienne)

ISBN 2-7621-1684-8

1. Multiculturalisme – Aspect religieux – Christianisme – Congrès.
2. Multiculturalisme – Québec (Province) – Aspect religieux – Christianisme – Congrès.
 3. Église et le monde – Congrès.
4. Nationalisme – Québec (Province) – Aspect religieux – Christianisme – Congrès.
 5. Église et problèmes sociaux – Congrès.
 6. Christianisme et politique – Congrès.
- I. Ménard, Camil, 1943- . II. Titre. III. Collection: Héritage et projet: 50.
IV. Collection: Héritage et projet. Foi chrétienne.

BR115.C8S62 1992 261 C93-096796-8

Dépôt légal: 4^e trimestre 1993
Bibliothèque nationale du Québec
© Éditions Fides, 1993.

Les Éditions Fides bénéficient de l'appui du Conseil des Arts du Canada
et du ministère de la Culture du Québec

PRÉSENTATION

CAMIL MÉNARD

Le phénomène de la culture est sans contredit un des champs d'investigation les plus complexes et les plus prometteurs. Capital le plus riche entre les mains de l'humanité, ce «lieu de l'homme» est celui où l'être humain se façonne historiquement en créant son identité au cœur de multiples échanges et de multiples alliances. La plupart des sciences dites de l'homme pratiquent l'analyse culturelle comme outil d'explication pour mieux saisir comment s'effectue cette humanisation progressive du monde et de l'être humain lui-même.

Quand on a foi au Dieu créateur, il apparaît d'emblée évident que la culture est le lieu par excellence où le Dieu de la gratuité et de l'échange — le Dieu trine chrétien — exerce son action transformante. Mais il n'est pas toujours facile de discerner où et comment cela se produit, surtout quand cette culture moderne se bâtit sous le signe de l'autonomie humaine et de l'indifférence religieuse baignant dans une atmosphère d'éclatement et de multilocation. La culture au pluriel, dont le visage caractérise toutes les sociétés modernes, a fait apparaître une «pluralité des absolus» qui remet en question non seulement les discours totalitaires, mais aussi les attitudes marquées par la peur de l'autre. Qu'on le veuille ou non, la conscience actuelle a connu une mutation profonde à partir du moment où l'altérité s'est imposée comme une donnée fondamentale de notre expérience intérieure, obli-

geant ainsi chaque sujet à identifier son propre lieu culturel en construction avec d'autres.

Puisqu'il s'agit de l'horizon intellectuel typique de notre temps, quelle lecture chrétienne pouvons-nous faire du pluralisme des cultures dans nos sociétés modernes? Faut-il voir dans ce phénomène une chance pour la foi, ou plutôt un danger de dissension destructrice pour la communion ecclésiale? Est-il encore possible de donner foi à certaines convictions religieuses quand la foi des autres croyants est reconnue à sa juste valeur? Finalement, faut-il mettre une équivalence entre pluralisme et relativisme? Entre le fondamentalisme et le nihilisme relativiste, y a-t-il place pour une pratique de la communication respectueuse de la culture moderne, tout en conservant pour la foi chrétienne un rôle de provocation au dépassement à l'égard de toute auto-suffisance individuelle et collective?

Ces questions ont paru tellement cruciales que les théologiens et théologiennes membres de la Société canadienne de théologie ont décidé d'y consacrer leurs échanges à l'occasion de leur congrès annuel d'octobre 1992. On trouvera dans les textes rassemblés ici les études qui ont alimenté la conversation dans les ateliers. Écriture plurielle, ce recueil donne une image de la nouvelle culture naissante, marquée du signe de la désappropriation de la culture chrétienne traditionnelle, au profit d'une ouverture à l'altérité sous ses formes politiques, sociales, économiques ou religieuses. Le chemin de pensée ouvert dans ces pages oriente vers une pratique nouvelle de la vie en Église au cœur de la cité. Au lieu de se replier sur la recherche théorique de l'identité chrétienne, il appelle à une perte, celle des certitudes passées, afin de *construire ensemble un espace commun: celui de la difficile fraternité dans la différence*. C'est ce projet évangélisateur qui distingue la vision libérale et permissive du pluralisme culturel — l'indifférence morale — de l'attitude chrétienne consistant à opter résolument en faveur d'un nouvel ordre humain respectueux de la diversité des options politiques, des croyances ou des mentalités. Quand ce choix éthique n'est pas fait, le discours pluraliste revêt en effet une ambiguïté fondamentale qu'il importe de déceler et de dénoncer, s'il est vrai que la foi chrétienne incite moins à la démission qu'à la recherche de nouvelles formes de vie sociétale au sein des démocraties actuelles. L'avenir de la foi n'est pas dans un repliement frileux hors du monde; il consiste plutôt à susciter partout des initiatives pour que nos contemporains apprennent à vivre avec des hommes et des femmes qui ont des opinions, des

mœurs, des langages et des croyances irréductibles et apparemment irréconciliables. La fraternité universelle promise par le christianisme va dans ce sens.

D'entrée de jeu, il faut néanmoins admettre que la mise en pratique d'une attitude pluraliste «constructive» (par opposition à un laisser-faire décadent) soulève de nombreuses difficultés dans tous les contextes où se vit la particularité de la foi chrétienne. Comment tenir ensemble respect de la diversité et nécessité d'un espace commun sans lequel aucun projet social n'est possible? Pour le conférencier d'ouverture, comme pour certains intervenants, il ne fait pas de doute qu'il faut travailler à bâtir une culture publique commune aux diverses façons de vivre la foi dans un milieu donné. Mais l'application de cette formule de l'intégration interculturelle au système public québécois ne doit pas nécessairement viser une «culture religieuse publique commune». Pourquoi ne pas chercher à mieux développer la spiritualité et le croire comme dimensions structurelles de la personne, tout en éduquant au dialogue interreligieux? Le congrès n'a pas fait de consensus sur cette question tout en sachant bien que la diversité culturelle nécessitera bientôt des aménagements pastoraux importants.

Les communications dans les ateliers ont soulevé diverses questions relatives au rapport entre la foi et la culture actuelle. En premier lieu, des *questions fondamentales* se posent à partir du moment où l'on constate en Occident une rupture sans cesse affirmée entre les croyances individuelles et les institutions religieuses. Comment «croire» est-il encore possible quand s'estompent les autorités sur lesquelles cet acte s'appuyait? Se pourrait-il que l'acte de foi, dégagé en bonne partie de ses amarres religieuses traditionnelles, soit en mesure de produire ce que le sociologue appelle des «espaces de coexistence *dissensuels*»? Si les recherches empiriques pointent en ce sens, alors il faut s'interroger sur ce que le Père Chenu appellerait «un signe des temps» et poser à nouveau la question de la présence du Christ non seulement dans les religions, mais aussi au cœur de tout acte de foi. Quand la théologie se fait accueillante à l'égard du pluralisme, elle peut en effet, soit accepter le relativisme, soit chercher à fonder de façon rationnelle ce qui constitue la vérité d'un énoncé théologique. La théologie actuelle, spécialement la christologie, ne peut faire l'économie de ce dilemme.

Ce questionnement épistémologique nous conduit, en second lieu, à des *enjeux culturels importants*. Pour les théologiennes féministes de la deuxième génération, il importe de développer un discours

critique mieux articulé, capable d'analyser d'une part les autres pratiques discursives et non discursives et de repenser d'autre part la façon dont le pouvoir s'exerce dans une société comme la nôtre. L'analyse du discours pluraliste à partir d'une position d'énonciation féministe et théologique révèle qu'il s'agit d'une pratique qui entrave la résistance féministe au lieu de susciter des changements dans les relations sociales. Ne faut-il pas dès lors recourir à l'imagination d'une autre fiction pour décrire la multiplicité des discours et des expériences? Notons que cette pratique féministe d'analyse du discours rejoint à bien des égards la position critique occupée par la théologie pratique en émergence un peu partout. Quelle est l'identité de cet «acteur de sens» qu'est le théologien ou la théologienne et comment son engagement historique peut-il se concilier avec la vérité de son discours? Puisque la dimension sociale est au cœur de sa «praxis» destinée à faire la vérité, faut-il en conclure que la théologie pratique est un discours sur Dieu sans Dieu? Il ne fait pas de doute que le Dieu dont parle ce type de théologie se manifeste d'abord et avant tout dans les gestes historiques de libération et de solidarité qu'il suscite au cœur des peuples. Il est le Dieu avec nous et entre nous. On peut dans cette optique jeter un regard théologique sur le dilemme politique Québec-Canada et se demander si le temps n'est pas venu d'inventer un nouveau modèle d'État décentralisé, où l'on accepterait une citoyenneté vécue selon une diversité profonde.

Quand on aborde, en troisième lieu, *la pratique actuelle de la théologie*, on constate que la question politique reste présente à la discussion. Car le défi que le pluralisme culturel pose à la foi chrétienne touche de près toute la question de l'identité nationale, surtout lorsque la tradition nationale majoritaire est menacée comme au Québec. Faut-il accepter d'emblée la thèse philosophique reconnaissant le caractère transcendant de l'État moderne, coupé désormais de ses racines religieuses tout autant que nationales? Ou est-il possible comme théologien de proposer un autre paradigme qui respecterait l'autonomie de la société moderne tout en la nourrissant de son contenu religieux et national? La constitution d'une société pluraliste théonome serait effectivement possible, à condition que soit respecté le principe de l'auto-limitation nationale dans les États plurinationaux. Solution difficile à vivre, on s'en doute bien, que la foi chrétienne pourrait toutefois vivifier en radicalisant son option pour les pauvres. Mais quelle que soit la solution politique, il n'en reste pas moins que la relation entre l'un et le multiple nécessitera toujours une articulation souple dont la tension

s'exprime bien dans les notions de «jeux de langage» et de «ressemblance de famille». Il existe de fait des airs de famille entre diverses façons de faire la théologie et cette idée pourrait servir à éclairer le concept de théologie locale. Du reste, toute tentative destinée à unifier trop facilement la pluralité culturelle actuelle risque de tomber dans le piège d'un regard simplificateur. Cela vaut sur le plan politique tout autant que sur le plan théologique, comme le montre le cas d'un théologien orthodoxe bien connu. Finalement, c'est quand on se donne «le plaisir du texte», selon la belle expression de Roland Barthes, que la pluralité des lectures apparaît avec le plus d'évidence. Qui aurait cru en effet que la parabole des deux fils pouvait donner lieu à une lecture d'identité, alors que l'interprétation ecclésiale a surtout privilégié l'itinéraire de la dégradation et de la conversion? Il s'agit d'un déplacement significatif qui révèle à quel point l'identité des personnes est multidimensionnelle, ce qui pose la question de la relation entre cet aspect de l'identité et la relation à Dieu.

C'est *la communauté chrétienne* qui constitue, en quatrième lieu, le contexte du rapport entre foi et culture actuelle. On ne s'étonnera donc pas de trouver dans ces études des perspectives plus concrètes et plus reliées à des problématiques québécoises. Que faire, par exemple, devant le phénomène croissant du pluralisme ethnoculturel? Étant donné que le gouvernement du Québec favorise la formule de l'intégration interculturelle, pouvons-nous rester en marge de cette politique ou devons-nous au contraire y collaborer dans l'optique d'une véritable acculturation de la foi chrétienne? Avant de se lancer dans cette aventure, il est nécessaire de prévoir les incidences que la logique de l'intégration interculturelle aura sur une intervention chrétienne désireuse de participer au développement de ce projet de société. Et il importe d'y mettre le prix. Car il faudra, nous prévient-on, revoir tous les aménagements pastoraux actuels, aussi bien au plan scolaire qu'au plan paroissial. Au bout du compte, il semble bien que la foi chrétienne aura tout à gagner en pratiquant la concertation interculturelle. Des enquêtes comme celle réalisée dans la région des Basses-Laurentides depuis 1987 révèlent une forte tendance à passer du pluralisme au pluriel des croyances, ce qui revient souvent à vivre spirituellement dans une sorte d'univers indifférencié et maternel. Pour sortir de cet universel abstrait, n'est-il pas urgent de retrouver le vecteur d'altérité qui traverse toutes les sources chrétiennes? C'est ainsi que les communautés chrétiennes pourraient faire évoluer les croyances actuelles en

direction du Dieu Autre, présent *hic et nunc* à notre histoire. Cette vision sociopolitique de la foi remet finalement en question la conception libérale et réductrice du pluralisme. Devant des situations alarmantes, telles que le chômage massif et la désintégration de nombreuses régions au Québec, peut-on se contenter de se réfugier dans son confort individualiste? Ou ne faut-il pas que la foi se fasse critique des choix politiques par souci de justice sociale? La solidarité chrétienne oblige à questionner un pluralisme qui, fort de vouloir aimer tout le monde, en arrive à n'aimer personne.

Voilà en bref les grandes lignes du questionnement poursuivi autour de ce thème dans le contexte d'un congrès de travail fort stimulant. À lire les textes, on verra apparaître un «air de famille» entre les mondes ouverts par les uns et les autres, signes qu'une théologie d'ici est en train de prendre forme. L'avenir du pluralisme, qu'il soit culturel ou théologique, n'est-il pas dans la revendication d'être soi-même, dans le respect des autres?

I

CONFÉRENCE D'OUVERTURE

Difficile fraternité dans la différence

JULIEN HARVEY, S.J.

Le thème de ce congrès s'offre à l'esprit de n'importe quel(le) théologien(ne) comme à la fois un *insight* sur la réalité quotidienne, comme un point de rencontre de la foi et de la politique et comme un énorme défi intellectuel, quasi fondamental et très proche de l'un et du multiple, cet éternel problème de la métaphysique. Je voudrais ne rien perdre de cette densité en vous proposant une réflexion d'ouverture à ce congrès.

J'ai d'abord pensé partir de l'idéal, soit de la pensée biblique dans ses synthèses successives, pour ensuite le confronter au réel, soit à la réalisation souvent déconcertante dans l'Église du Québec du passé et du présent. Puis j'ai choisi de faire le contraire. Et c'est ce qui m'a contraint à ajouter un mot au titre proposé de ma communication: «*Difficile fraternité dans la différence*».

Immigration québécoise et foi catholique

Des recherches récentes, en particulier celles de Bruce Trigger¹, me pousseraient à choisir comme terrain d'exploration de la fraternité dans la différence les contacts de nos prédécesseurs et de nos ancêtres avec

1. Bruce TRIGGER, *Natives and Newcomers. Canada's Heroic Age Reconsidered*, Kingston/Montréal, McGill/Queen's, 1985; trad. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs; Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal-Paris, Boréal-Seuil, 1990.

les Amérindiens au XVII^e siècle. Mais la documentation me semble trop unilatérale, les cultures amérindiennes d'ici ayant laissé trop peu de traces autres que leur interprétation par des Blancs chrétiens. Je me concentre plutôt sur l'aventure mieux documentée de l'immigration et surtout de l'immigration de langue anglaise et de culture anglo-irlandaise dans notre passé et notre présent, sous l'angle de notre congrès, celui de la rencontre de deux inculturations du christianisme.

Rappelons d'abord que la foi chrétienne a été vécue ici de façon remarquablement homogène pendant un peu plus de 150 ans (1608-1763); on a compté que seulement 214 non-Français sont venus en Nouvelle-France pendant cette période et des règlements assuraient qu'ils étaient tous catholiques². Ce qui permet de conclure prudemment que l'entraînement au pluralisme culturel et religieux sera minimal à la fin de cette période. Rappelons par ailleurs que cette situation uniculturelle et unireligieuse est fréquente en Europe à la même époque; les pays se séparent selon des frontières religieuses (Belgique et Pays-Bas) ou selon des régions de religions diverses (luthéranisme en Allemagne du Nord, catholicisme en Allemagne du Sud et en Autriche).

La conquête change la situation. Le conquérant est anglican et il est tolérant. Pour des raisons qui ne sont pas toutes religieuses sans doute; le souci de conserver les Canadiens du côté de l'Angleterre dans le contexte de la révolution américaine et de la coalition indienne de Pontiac (1763-65) a beaucoup fait pour adoucir le contact interculturel et interreligieux.

Le premier choc proviendra des Loyalistes, fuyant les États-Unis maintenant libres (1778-1784). Environ 5000 d'entre eux s'installeront au Québec³. Ils réclament beaucoup de droits en retour de leur fidélité à l'Empire: on devra modifier pour eux la division des terres (*townships*), plusieurs points de droit (*franc soccage*), à tel point qu'ils seront largement responsables de la première division du Canada, en Haut et Bas-Canada en 1791. Le contact religieux fut généralement nul ou difficile, créant la première forte résistance du côté catholique français: au plan civil, les fidèles et le clergé de plusieurs régions du Canada

2. Voir *Rapport de la Commission d'enquête sur la situation de la langue française et sur les droits linguistiques au Québec* (Commission Gendron), vol. 3, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1972, p. 37. Également, *Bulletin de recherches historiques* (1931), p. 53-55.

3. W.S. WALLACE, *The United Empire Loyalists. A Chronicle of the Great Migration*, Toronto, Glasgow-Brookes, 1914.

français se divisèrent en pro et anti-américains; au plan religieux, l'isolement fut la politique habituelle, sauf chez quelques prêtres et laïcs plus cultivés qui établirent des relations d'amitié⁴.

Le deuxième choc sera donné par le Rapport Sewell (1801), qui recommande l'anglicisation et l'anglicanisation des Canadiens par l'école, amenant l'Institution royale, qui est la première loi scolaire pour le Québec; la difficulté fut aplanie par les entretiens Sewell-Plessis en 1805 et les entretiens Craig-Plessis en 1811, où l'école privée non subventionnée devient la solution la plus acceptable pour les Canadiens français⁵.

En somme, la première vague d'immigration n'apporte aucun pluralisme intégré, mais plutôt une juxtaposition dans une hostilité sans violence. Une situation que l'on considère comme la meilleure dans les circonstances, à tous les niveaux de l'Église catholique tout comme des autres Églises impliquées; seules quelques conversions de part et d'autre attirent l'attention.

La grande vague d'immigration irlandaise change les choses. C'est qu'elle est catholique. Elle est considérable, environ 500 000 personnes entre 1816 et 1851, arrivant toutes par le port de Québec, pour ensuite continuer vers Montréal, vers le Haut-Canada et vers les États-Unis; une partie importante demeure toutefois, si bien que le Québec passe de 225 000 personnes à 551 000 entre 1812 et 1831. Montréal deviendra une ville majoritairement anglaise de 1831 à 1865, avec un sommet de 57% en 1844. À signaler qu'une partie des immigrants irlandais sont protestants nationalistes, Orangistes (loge en Ontario dès 1829) et Fenians puis Hibernians; mais c'est surtout au Haut-Canada. L'accueil sera en bonne partie improvisé, mais assez cordial, surtout à l'égard des malades et des orphelins⁷. La quarantaine de la Grosse-Île,

4. Lucien LEMIEUX, *Les XVIII^e et XIX^e siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, dans Nive Voisine, dir, *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 1989, p.13-50.

5. Lucien LEMIEUX, *op. cit.* p. 187-188 et 206-208.

6. Peter TOWER, art. «Irlandais», dans *Encyclopédie du Canada*, tome 2, Montréal, Stanké, 1985, p. 1005-1006.

7. G.R.C. KEEP, «The Irish Adjustment in Montreal», dans *Canadian Historical Review* 31, 1 (1950), p. 39-46; M. SHEEHY, «The Irish in Quebec», dans *Can. Cathol. Histo. Assoc. Report (1943-1944)*, p. 35-48; John B. O'REILLY, «The Irish Famine (1845-1852) and the Atlantic Migration to Canada», dans *Irish Ecclesiastical Review* 69 (1947), p. 870-882; Léon POULIOT, *M^{re} Bourget et son temps*, vol. 3, Montréal, Bellarmin, 1972, p. 25-38 (sur l'épidémie de 1847) et p. 106 (sur la fondation de l'Hôpital St. Patrick en 1851).

qui révèle tout le caractère tragique de l'immigration d'alors, est en grande partie une œuvre catholique montréalaise⁸. En résumé, cette deuxième vague de contact interculturel demeure ambiguë: sympathie pour l'arrivant, mais méfiance persistante à l'égard de l'immigration. Et accueil à l'intérieur des cadres habituels de la population catholique, y compris à l'intérieur de l'immense paroisse Notre-Dame à Montréal où on reconnaît trouver des Sulpiciens qui parlent l'anglais.

La situation change une fois de plus en 1839, avec la publication du Rapport Durham (à signaler qu'il sera diffusé immédiatement dans le *Times* de Londres le 6 février 1839). Comme on sait, la recommandation majeure de ce rapport est de régler l'opposition des deux peuples, des deux cultures et des deux religions (Durham écrit que «la différence des religions les éloigne les uns des autres») en noyant la population française (elle est alors de 400 000 à côté de 150 000 Anglais) sous le flot continu d'une immigration anglaise contrôlée au départ, aidée pendant la traversée (les conditions étant jusque-là absolument épouvantables), accueillie à l'arrivée et assurée d'une situation paisible et privilégiée à l'arrivée au Canada⁹.

Déjà ce programme suscita une vive réaction; mais plus encore la création du Colonial Land and Emigration Department avec nomination dès 1839 d'un agent d'immigration en Angleterre, le D^r Thomas Rolph; et plus encore l'arrivée, entre 1840 et 1855, de 500 000 immigrants anglais et irlandais. Québec, qui compte à ce moment une trentaine de mille habitants, voit arriver chaque année de 40 000 à 50 000 personnes, la plupart en transit. Les chemins de fer vers le Haut-Canada ayant commencé à se développer en 1849, la majorité va rejoindre les colonies déjà formées par les Loyalistes dans le sud-est de l'Ontario d'aujourd'hui. Il y aura un évêché à Toronto en 1841 et un autre à Bytown-Ottawa en 1847. Comme il n'y a plus guère de place pour des établissements agricoles au Québec, le solde migratoire sera négatif pendant toute la deuxième moitié du XIX^e siècle; mais malgré tout en 1844 la population de Montréal sera à 57% anglaise¹⁰. On comprend

8. Marianna O'GALLAGHER, *Grosse-Île, Gateway to Canada, 1832-1937*, Québec, Carraigh Books, 1984; Réjean LEMOINE, «Grosse-Île, cimetière des immigrants au 19^e siècle», dans *Cap-aux-Diamants* 1(1985), p. 9-12.

9. John George Lambdon DURHAM, *Le rapport Durham*, trad. Denis Bertrand et A. Desbiens, Montréal, Éd. Ste-Marie, 1969, p. 118-120; 133; 147; 149.

10. Fernand HARVEY, «La question de l'immigration au Québec, genèse historique», dans Fernand Harvey, dir., *Le Québec français et l'école à clientèle pluri-ethnique*, Québec, IQRC, 1987, p. 3-55, spéc. p. 11.

que le pluralisme culturel, même à l'intérieur d'une même confession chrétienne, soit plutôt faible dans cette deuxième moitié du XIX^e siècle. Vers 1880, l'émigration des Canadiens français vers la Nouvelle-Angleterre et la région des Grands Lacs prend son élan et elle touchera près d'un million de personnes dans les cinquante ans qui suivent; par ailleurs, le chemin de fer transcontinental (CP) est réalisé entre 1880 et 1886, amenant une colonisation rapide de l'Ouest (avec l'affaire Riel en 1885), colonisation où l'on refuse aux Canadiens français les avantages qu'on donne aux arrivants. Au total, le pluralisme culturel, même entre catholiques, n'a pratiquement aucun impact sur la vie chrétienne au Canada français. Et, il faut le reconnaître, la situation se détériore.

Elle se détériore d'autant plus qu'une décision romaine vient réduire au minimum le contact: lorsque M^{br} Bourget obtient en 1865 la fragmentation de la paroisse Notre-Dame de Montréal, il crée dès l'année suivante des paroisses bilingues, et d'abord St-Patrice; mais en 1872 un décret romain lui interdit de continuer cette pratique et décide qu'on appliquera désormais la dispense des paroisses territoriales pour les immigrants au profit des paroisses nationales¹¹. Les prêtres étrangers qu'on invite alors sont surtout des Américains, en particulier Franciscains Conventuels, et ils feront naturellement des paroisses immigrantes, qui seront de plus en plus non-britanniques, des paroisses anglophones. Dorénavant, l'accueil des arrivants sera l'initiative des paroisses nationales, jusqu'à la fin des années 1940.

À la fin des années 1940, un virage se produit, qu'on a parfois attribué à la parution des premiers grands documents romains sur l'accueil des immigrants et donc sur le pluralisme religieux et la foi chrétienne, mais qui vient en fait de l'intervention de M^{br} Charbonneau, évêque de Montréal de 1940 à 1950. C'est lui qui décide en fait le premier d'organiser l'accueil des immigrants. Il demande aux religieuses de l'Institut Notre-Dame du Bon-Conseil de se consacrer prioritairement à l'accueil des arrivants; elles ouvrent en janvier 1948 le Centre social d'aide aux immigrants (CSAI), qui est toujours en pleine activité.

Il encourage un autre de ses collaborateurs, le chanoine Raoul Drouin, à créer un Service aux Néo-Canadiens à la Commission des

11. Le décret est conservé aux Archives de l'archidiocèse de Montréal (cote 901-136; 872-101); je remercie M^{me} Montbriant de m'avoir procuré le texte. Voir aussi Éric DUROCHER, «The English-Speaking People of Montreal», dans *L'Église de Montréal 1836-1986*, Montréal, Fides, 1986, p. 318-339.

écoles catholiques de Montréal, en 1948; dans la même veine, la CTCC met sur pied un Service aux immigrants pour l'emploi en 1951; le diocèse de Québec ouvre en 1949 un service appelé le Bien-être des immigrants. Pour la première fois depuis le début de l'immigration au commencement du XIX^e siècle, on doit s'attendre à un contact positif entre cultures chrétiennes.

Étrangement, il sera mis en danger presque aussitôt. La guerre a arrêté l'immigration en 1939; elle reprend très vivement dès 1946. La Société d'assistance aux immigrants sera créée par le cardinal Léger en 1950, la Société canadienne d'établissement rural favorisera efficacement par ses prêtres la réunion des familles dès 1952.

Mais en août 1952, le pape Pie XII publie la Constitution apostolique *Exsul familia* sur l'assistance spirituelle des émigrés. La lettre instaure un nouveau régime, où la responsabilité des immigrés relève de l'Église du pays de départ, où les paroisses nationales sont autant que possible indépendantes des paroisses territoriales, même pour les églises et chapelles, où les arrivants catholiques peuvent se joindre à leurs compatriotes et à des prêtres et autres cadres pastoraux de leur culture et de leur langue pendant au moins deux générations¹². Le souci de protéger la foi des arrivants est clair: la langue et la culture sont essentiels et donc on accepte que pour les préserver les immigrants vivent dans des Églises parallèles. Ainsi, à Montréal, on avait créé des paroisses nationales depuis la note à M^{sr} Bourget de 1872¹³; on accélérera le processus après 1952. Et en même temps on voit se multiplier les manifestations de regret de n'avoir que très peu de contact entre les Églises, de ne plus pouvoir susciter un intérêt pour la façon de vivre la foi dans les autres cultures¹⁴. Le phénomène des «deux solitudes» se retrouve ici sous la forme des «nombreuses solitudes» que sont les quelque 27 paroisses anglophones et les quelque 37 paroisses

12. Texte latin dans *Acta Apostolica Sedis* 44 (1952), p. 649s; trad. fr. dans *Documentation catholique* 50 (1952), p. 457.

13. Voir *Constitutions synodales du diocèse de Montréal* (M^{sr} Georges Gauthier, évêque), Montréal, Archevêché, 1938, art. 61, p. 33.

14. Voir par exemple J.-B. LANCTÔT, «Les positions prises par l'Église sur le plan international depuis la dernière guerre», dans *Caritas-Canada, 3^e congrès*, 1955, p. 22-30; Albert BOUCHARD, «Organisation sur le plan diocésain et paroissial des services sociaux et économiques aux immigrants», *ibid.*, p. 59-67; C.-E. COUTURE, «Ce qu'on attend des catholiques», *ibid.*, p. 102-116; Jean-Marc LÉGER, *Le Canada français face à l'immigration*, Montréal, ISP, n. 482, 1956.

allophones de Montréal, regroupant plus de 350 000 catholiques soit plus de 20% des fidèles du grand Montréal¹⁵.

Après le concile, où l'on parle très peu des immigrants (par ex. dans *Gaudium et Spes* n. 65, dans *Christus dominus* n° 18), les difficultés posées par *Exsul familia* deviennent plus visibles et on corrige dans *Pastoralis migratorum cura* de Paul VI en 1969¹⁶. On y insiste sur la responsabilité de l'Église du pays d'accueil en premier lieu, on fait des paroisses ou missions ethniques des instruments de transition, on rappelle les valeurs de pluralisme culturel sur le plan religieux. Cela a amené un effort d'adaptation depuis les années 1970, mais avec un succès très relatif, limité à peu de personnes d'un côté comme de l'autre, malgré la bonne volonté évidente des Offices des communautés ethniques et rituelles. Ajoutons qu'au niveau provincial, l'Assemblée des évêques du Québec (AEQ) n'a toujours pas de comité permanent pour l'immigration et que les interventions de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC) sont généralement très peu adaptées au Canada français¹⁷.

Bien des bilans ont été formulés. Je retiens celui de la Commission Gendron en 1972¹⁸: «Parmi les institutions canadiennes-françaises qui ont œuvré le plus pour créer un réseau d'institutions d'accueil et favoriser le mouvement d'acceptation des immigrants, il faut mentionner l'Église catholique. Elle a conçu l'accueil dans l'optique de ses valeurs, celle de la charité chrétienne.»

Et j'ajoute le suivant, qui est typique d'une longue série analogue: «Au Canada français, le problème de l'immigration n'a pas suscité toute la sympathie qu'il aurait dû. À cela il y a des raisons, de multiples

15. Voir Mario PAQUETTE, «Les communautés ethniques et rituelles dans le diocèse de Montréal», dans *L'Église de Montréal 1836-1986*, Montréal, Fides, 1986, p. 342-365.

16. Tous les textes du Vatican sur l'immigration et le refuge ont été récemment regroupés dans *Chiesa e mobilità umana*, Documenti della Santa Sede dal 1873 a 1973, Roma, Centro studi emigrazione, 1985. — Le Motu proprio *Pastoralis migratorum cura* est publié dans *Acta Apostolica Sedis* du 30 oct. 1969, p.601s; trad. fr. dans *Documentation catholique* 67(1970), p.58-71 (avec l'Instruction de la Congrégation des évêques qui l'accompagne).

17. CECC, «Immigrer est un droit, non seulement un privilège. Mémoire de la CECC au Parlement fédéral, 15 sept. 1975», dans *L'Église canadienne* 8 (1975), p. 291-294; Comité des affaires sociales de l'AEQ, «Les travailleurs immigrants chez nous 1^{er} mai 1980», dans *La justice sociale comme bonne nouvelle* (Gérard Rochais, dir.), Montréal, Bellarmin, 1984, p.157-161.

18. *Rapport de la commission d'enquête...* (op. cit. note 2), vol. 3, p. 78-79.

et profondes raisons. Le Canada français ne s'est jamais tellement habitué à voir les aspects purement chrétiens de l'immigration. Après la conquête, force lui fut de se replier pour protéger sa propre existence. Pour conserver sa foi et sa langue. Et vu que la plus grande partie du clergé s'était nettement prononcée contre l'immigration, il est facile de comprendre l'attitude du peuple¹⁹.» C'est de C.-E. Couture au 3^e congrès de Caritas-Canada en 1955.

En résumé de cette première partie de notre réflexion sur le pluralisme culturel et la foi chrétienne au Québec depuis 200 ans, il faut vraiment parler de «Difficile fraternité dans la différence». Et avant d'aller plus loin dans l'effort de compréhension théologique de ce fait, il faut faire un détour du côté de la Bible et de Jésus lui-même. Sinon, le risque est considérable de juger de façon simpliste ce fait comme un péché collectif de l'Église d'ici ou d'exonérer trop facilement nos frères et sœurs du passé au nom d'une inculturation nécessaire.

L'étranger et l'immigrant dans la Bible

La Bible, et plus particulièrement l'Ancien Testament, parle fréquemment de ces réalités sociales, souvent tragiques, que sont l'émigration, le refuge, la situation d'étranger. Elle a développé un vocabulaire suffisant pour désigner les divers types de contact interculturel (ainsi un *nôkri* est plus étranger qu'un *gér*, qui est un étranger domicilié; un *tôshab* est moins stable et donc moins assimilé aux citoyens). Il faut bien sûr introduire beaucoup de corrections ethnologiques avant de transposer ceci en termes modernes et québécois. Mais il demeure une image théologique assez nette dont les grands traits seraient les suivants, compte tenu de la variété des courants dans les théologies successives.

Au commencement, l'humanité est une. L'insistance théologique sur un seul couple est essentielle, indépendamment de toute référence scientifique: l'humanité est faite de personnes de même origine, fils et filles de Dieu, et qui doivent toutes être également respectées. Quand on essaie de suivre le développement de l'humanité devant Dieu, on reconnaît que la division en peuples est voulue de Yahvé (par ex. *Deut* 32,8); c'est l'hostilité entre les peuples qui est perçue comme suite du

19. C.-E. COUTURE, *art. cit.*, (voir note 14), p.105-107.

péché; le mythe de la tour de Babel (*Gen* 11,1-9) a précisément comme but de montrer que l'orgueil national est réduit par la division. Dorénavant, l'histoire vue du point de vue de la Bible sera un faisceau constamment divergent et convergent, où la pluralité des langues augmente les malentendus.

Le patriotisme est perçu comme une valeur importante, autant pour Israël que pour les autres peuples (*Deut* 4; *Ps* 137,5-6; *Jér* 51,50). Yahvé lui-même assure à son peuple et aux autres peuples une terre, un roi, une loi. Et l'empire, perçu comme servitude du peuple, est généralement condamné (oracles prophétiques contre les nations).

L'obligation de fuir son pays pour devenir immigrant ou réfugié est considérée comme un malheur (chez les Sages, en particulier). L'étranger domicilié (*gér*) est assimilé aux trois autres catégories classiques de pauvres, que sont les veuves, les orphelins et les lévites (*Deut* 10,18-19 et parall.). Par conséquent, le droit des pauvres, amis privilégiés de Yahvé, s'applique régulièrement aux émigrés et réfugiés (*Deut* 14,29; 16,11-14; 24,17-21; 26,12-13; etc. et dans le Code de l'alliance, *Ex* 22,20; 23,9). Et on ajoute une raison de plus dans le cas de l'étranger: c'est qu'Israël a été exilé en Égypte et que Yahvé l'a libéré de la servitude; d'où le devoir d'être justes pour les étrangers domiciliés en Israël. La loi détermine précisément l'égalité des étrangers devant la loi (*Lev* 19,33.34; *Ex* 12,48; etc.). On insiste sur l'égalité et on parle même d'amour pour l'immigré.

Au temps de l'exil et par la suite, on manifeste certains durcissements: d'une part on insiste sur l'assimilation des étrangers (*Ex* 12,48; etc.), d'autre part on rejette les conjoints non-juifs, on les exclut fermement du temple de Jérusalem (*Esdr* 10,10-17; *Neh* 13,23-25; etc.).

Chez les prophètes, on annonce dès l'exil qu'à la fin de l'histoire l'humanité réalisée sera de nouveau une, même si les distinctions de nations demeurent (*Is* 45,14-25; 60,1-6; 66,18-21; *Zac* 14,16; etc.).

Jésus accepte en général, d'après les évangiles, l'attitude de l'Ancien Testament post-exilique sur l'étranger. Il se dit envoyé à Israël d'abord (*Mt* 15,24; *Mc* 7,27), il pleure sur Jérusalem, dit qu'il est pour elle comme la poule pour ses poussins (*Mt* 23,27). Par ailleurs, il relativise son nationalisme, le soumet au jugement («Rendez à César ce qui est à César...»); il manifeste de la sympathie aux exclus (Cananéens, Samaritains) et aux collaborateurs avec l'empire romain (publicains); il distingue nation et religion, reconnaissant que les nations sont appelées au salut comme les juifs (*Mt* 21,43; 28,19; *Mc* 16,15), quoique

visiblement avec des phases successives (conversion d'Israël, refus par les Juifs, conversion de tous y compris les Juifs).

Un point majeur doit être souligné ici: Jésus, appliquant le droit des pauvres, s'est identifié à l'immigrant (*Mt 25,35.43*). C'est sans doute là la référence la plus fondamentale dans la tradition chrétienne, celle dont la référence patristique, catéchétique et pastorale est la plus massive.

Paul accentue plusieurs des traits de Jésus: l'universalité du salut dans le Royaume (*Eph 2,11-22; Gal 2,7-10*; etc.), la liberté chrétienne de tous par rapport aux exigences, souvent nationalistes, de la loi (*Gal 2, 11-21*; etc.), présence de l'Esprit en tous (*Act 15,7-19*; etc.). D'où la constitution progressive d'une humanité nouvelle où le «mur de la haine est détruit» (*Eph 2,14-17*).

Et enfin l'Apocalypse insiste sur ce qui était au commencement: l'humanité réconciliée par le sang de l'Agneau redevient une pour toujours (*Apoc 7,9-17*) dans une Jérusalem symbolique de la communication interculturelle parfaite (*Apoc 21,24-27*), sous l'autorité de Yahvé Roi des nations (*Apoc 15,3.4*).

Comme on peut le constater, le paysage biblique n'est pas plus simple que l'aventure du contact interculturel du Québec. La fraternité dans la différence a toujours été menacée, mais toujours recherchée comme un idéal. L'idée d'un universalisme dans l'histoire, qui abolirait le souci de la communauté nationale, rend toujours difficile, sinon impossible, la pratique du pluralisme culturel cordial à l'intérieur de la foi juive ou chrétienne. Ces trois conclusions me semblent résumer à la fois l'exploration évangélique de notre histoire et de celle du peuple de Dieu.

Un dépassement conjoncturel?

Il serait facile, mais peu fécond au plan théologique, de montrer quantité de lectures culpabilisantes de notre histoire souvent marquée par l'échec du pluralisme culturel en contexte chrétien; il serait également peu fécond de montrer les justifications nombreuses de la participation chrétienne à la résistance nationaliste au Québec. Certains domaines, comme le monde scolaire au Québec ou le monde linguistique au Canada français hors Québec, seraient particulièrement éclairants.

Mais si nous allions dans ces voies, nous quitterions en pratique la théologie chrétienne, toujours marquée par l'espérance, une espé-

rance qui est distincte de l'optimisme. À mon avis, l'attitude de la théologie traditionnelle au Québec sur la question qui nous occupe, celle de la fraternité dans la différence, a été fataliste, heurtée qu'elle était par la convergence d'une ouverture au pluralisme culturel et d'une désintégration culturelle pendant longtemps planifiée de l'extérieur. Cette attitude théologique n'est pas disparue de notre pensée plus ou moins consciente. Par contre, des courants plus contemporains se sont appuyés sur des lectures trop superficielles de l'Évangile ou de la Tradition, amenant l'idée d'une réconciliation facile, d'une complémentarité interculturelle évidente, ou même d'un abandon transculturel des valeurs nationales de la foi chrétienne. Pouvons-nous aller plus loin? C'est sans doute l'intuition de départ de ce congrès, comme ce l'était de celui sur «*L'altérité. Vivre ensemble différents*», tenu à Ottawa en octobre 1984, à l'occasion du 75^e anniversaire du Collège dominicain de philosophie et de théologie, dont le rapport est encore précieux aujourd'hui²⁰.

Je m'en voudrais, et vous m'en voudriez également, de court-circuiter le congrès. Mais je présume que vous attendez de moi quelques suggestions et pistes de réflexion, que nous pourrions reprendre à la fin de la rencontre. J'emprunte quelques points de méthode à la théologie contextuelle du professeur Douglas Hall de l'Université McGill, méthode que plusieurs parmi vous connaissent²¹. Un ouvrage en particulier me semble plus utile: *The Canada Crisis. A Christian Perspective*²², publié en 1980.

Hall nous rappelle d'abord que les réflexions théologiques élaborées à l'étranger, particulièrement en Europe, s'appliquent généralement mal chez nous, parce que nous n'avons pas l'histoire tragique qui supporte les théologies des vieilles cultures: un Rahner ou un Barth, un Bultmann ou un Moltmann supposent la dernière guerre. Il ajoute que la différence, chez les Anglo-canadiens, est qu'en plus l'absence d'espoir est davantage voilée sous un optimisme inconfusable, qui ne laisse pas place à la vraie espérance. Par conséquent, notre recherche de l'espérance

20. Michel GOURGUES et Gilles-D. MAILHIOT, dir., *L'altérité. Vivre ensemble différents*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1986.

21. Sur l'œuvre de Douglas Hall, voir Gregory BAUM, «La théologie contextuelle de Douglas Hall», dans *Laval théologique et philosophique* 46, 2 (Juin 1990), p. 149-165.

22. Douglas HALL, *The Canada Crisis. A Christian Perspective*, Toronto, The Anglican Book Centre, 1980.

doit être plus consciente du mal dans notre histoire et par conséquent du rôle indispensable de la croix dans la solution. J'aime ajouter cependant que je ne suis pas toujours heureux de l'équilibre de la *theologia gloriae* et de la *theologia crucis* dans la pensée de Douglas Hall.

Hall ajoutera que, symboliquement, notre Église et notre théologie doivent avoir le courage de vivre en hiver, avec la lumière de l'hiver (*winter light*), même si notre imaginaire a le goût de l'été de la Floride (p. 67). Une imagination qui peut nous faire transposer dans la communauté ce qui vaut pour la personne, une convivance facile dans une réconciliation à portée de la main.

Hall nous recommande ensuite de prêter attention aux minorités qui protestent et résistent au courant de l'acculturation facile à la société individualiste que nous avons créée en désespoir de cause avec le néo-libéralisme; c'est le chemin des pauvres (p. 85), que la théologie doit suivre en songeant au symbole de la sage-femme, qui aide la vie à surgir (p. 96-98). Et cela en dépassant le supranaturalisme (*otherworldliness*), l'individualisme (*privatism*), l'autoritarisme et le triomphalisme qui font oublier la réalité théologique du contexte historique (p. 98-102). En particulier, il rappelle que nous avons tout intérêt comme théologiens à renoncer à une idée d'un Canada, ou d'un Québec, qui serait une exception à la dure condition humaine et qui par conséquent pourrait s'attribuer une innocence, une qualité morale et un enthousiasme (*cheerfulness*) qui nous seraient permis!

Dans cette perspective, le défi de la difficile fraternité dans la différence se présente à notre réflexion et ensuite à notre action comme:

1. plus urgent que jamais et plus difficile que jamais et donc comme lieu privilégié d'espérance. J'aime citer ici Jean-Marie Tillard, qui rappelle que le pluralisme facile «est mis en cause par les accords médiocres, conclus sur la base du plus petit dénominateur commun, tout autant que par les oppositions conflictuelles fondées sur le refus d'écouter l'autre. Il est compromis et par l'inclusion trop facile dans un "nous", qui rogne à la légère les différences, et par l'exclusion radicale dans un "eux, les autres", qui nie les affinités et les valeurs communes. Il est détruit à la fois par l'ouverture inconditionnelle et par la fermeture absolue²³.»

23. Jean-Marie TILLARD, «Unité chrétienne et pluralisme des traditions», dans *L'altérité, op. cit.*, p. 361-367, spéc. p. 365.

2. Les solutions trouvées et vécues dans le passé peuvent nous servir de points de repère, mais sans nous culpabiliser à outrance ni nous rassurer. S'il est un point où toute Église est «*semper reformanda*», c'est bien celui du contact culturel; les grandes crises de l'Église nous enseignent que les points de progrès et de rupture ont été précisément ces moments de contacts majeurs: du judéo-christianisme au christianisme grec puis romain, puis byzantin, puis barbare méridional puis barbare anglo-germanique, puis récemment mondial. Cela seul doit nous rendre attentifs au réalisme de nos solutions.
3. La convivance chrétienne est plus que la simple hospitalité occasionnelle (*Eph 2,19-22; Col 3.11*; mais aussi *Gal 2,20*, impliqué dans le Christ qui vit en moi). Ajoutons que cette fraternité chrétienne est pratiquement toujours vécue par quelques croyants plus fidèles à la grâce, mais que la vie chrétienne requiert plus que ce témoignage; la fraternité est le défi offert à tous et à toutes comme pratique du deuxième commandement semblable au premier. Notre réflexion doit pouvoir l'aider.
4. Dans la perspective d'une théologie contextuelle de la fraternité dans la différence, tout un éventail de possibilités de collaboration chrétienne s'offrent: juxtaposition avec ou sans communications et sans projets communs, comme l'Église romaine nous l'a en fait proposé et en partie imposé dans le passé; collaboration à des projets communs sans fraternité habituelle réelle (situation d'intégration pluraliste, fréquente aux États-Unis); relativisation de la culture du milieu d'accueil en faveur d'un multiculturalisme religieux ou d'une transculturation progressive (perspective latente dans quelques milieux montréalais actuels).
5. À mon avis, et j'aimerais que le congrès évalue et conteste s'il le faut cet avis, une formule semble répondre de façon plus complète aux exigences d'un pluralisme culturel dans la foi et la pratique chrétienne. C'est celle qui distingue des niveaux dans la culture au regard de la foi et cherche à réaliser, à trois niveaux différents, une culture publique commune aux diverses façons de vivre la foi dans un milieu donné, une convergence d'autres valeurs chrétiennes des diverses cultures en présence, et enfin un large domaine de valeurs et de pratiques chrétiennes divergentes, que chaque groupe en présence conserve sans se sentir invité à une assimilation qui n'est pas requise à l'unité. J'aime citer ici Lonergan: «On peut concevoir la

culture de deux façons. D'une part, la notion classique de culture est normative: en droit tout au moins, il n'existe qu'une culture qui est à la fois universelle et permanente. D'autre part, à côté de la notion classique, on trouve la notion empirique de culture: celle-ci se définit alors comme un ensemble de significations et de valeurs qui informent un style de vie²⁴.» Dans les meilleurs moments de la vie d'Israël cette formule a été vécue et occasionnellement pensée²⁵ et c'est elle qui, en pratique, permet la convivance fraternelle en milieu pluriculturel, sans nivellement et sans trop d'oppositions. J'ai exposé ailleurs plus en détail cette option, qui permet d'envisager par exemple une laïcité scolaire qui conserve un contenu chrétien, une liberté religieuse qui demeure compatible avec l'acceptation d'une charte des droits et libertés, une entente sur une éthique des affaires et des professions²⁶. Sans démolir les structures cohérentes (*Gestalt*) que sont les cultures et sans perdre la trace de Jésus Christ.

24. Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Montréal-Paris, Fides-Cerf, 1979, p. 9; cité par Louis ROY, «La pratique pastorale comme lieu d'une théologie autre», dans *L'altérité*, *op. cit.*, p. 326. Dans le même recueil, on lira avec intérêt en contexte de pluralisme œcuménique l'étude de Henry CHADWICK, «Unity and pluralism», p. 349-360.

25. Voir Guy COUTURIER, «Rapports culturels et religieux entre Israël et Canaan, d'après *Osée 2,4-25*», dans *L'altérité*, *op.cit.*, p. 159-210.

26. Julien HARVEY, «Une laïcité scolaire pour le Québec», dans *Relations*, n° 583 (sept. 1992), p. 213-217; «Culture publique, intégration et pluralisme», dans *Relations* n° 574 (oct. 1991) p. 239-241.

II

QUESTIONS FONDAMENTALES

Comment *croire* est-il possible aujourd'hui?

Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire

RAYMOND LEMIEUX

Groupe de recherche en sciences de la religion
Université Laval

À présent, semblable à ces ruines majestueuses d'où l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployés ailleurs. Chacun en use à sa manière, sans que l'autorité ecclésiale puisse en gérer la distribution ou en définir à son gré la valeur de sens. La société y puise pour mettre en scène le religieux sur le grand théâtre des mass media ou pour composer un discours rassurant et général sur les «valeurs». Des individus, des groupes empruntent des «matériaux chrétiens» qu'ils articulent à leur façon, faisant encore jouer des habitudes chrétiennes sans pour autant se sentir tenus d'en assumer l'entier sens chrétien. Aussi le *corps* chrétien n'a-t-il plus d'identité; fragmenté, disséminé, il a perdu son assurance et son pouvoir d'engendrer, sur son seul nom, des militances.

Michel de CERTEAU,
La faiblesse de croire, 307-308.

La question en titre est induite d'une observation confirmée par la plupart des observateurs de la scène religieuse en Occident: il s'agit de la *rupture*, sans cesse réaffirmée, entre les croyances qu'énoncent les individus et leur appartenance à des organisations religieuses. Dans nos propres recherches sur les *croyances des Québécois*, cette observation nous a obligé à remettre en question, en cours d'analyse, une de nos hypothèses préalables posant que les croyances devaient être mobilisatrices des consciences individuelles. Or, en réalité, on peut très bien «croire», en la réincarnation par exemple (si l'on se réfère aux

«nouvelles croyances») ou en Jésus-Christ (si l'on s'inscrit dans l'axe chrétien), et être complètement indifférent aux mouvements, groupes, sectes ou Églises qui se donnent pour fonction de représenter cette croyance, de la défendre ou de la développer, dans la société. À l'inverse, on peut très bien se dire catholique et avoir oublié la plus grande partie du credo chrétien, ou bien encore accepter que «dieu» soit avant tout une entité cosmique incarnée dans la force du «moi», ou encore que la réincarnation soit une hypothèse aussi valable que la résurrection pour parler de l'après-vie... Bref, *croire* n'est pas *appartenir*. Et *appartenir* n'induit pas la nécessité d'un système de croyances. Il y a divorce entre l'ordre de l'organisation sociale et l'ordre de l'imaginaire.

D'autres recherches présentent des conclusions proches des nôtres. Aux États-Unis, le sociologue Robert Whutnow (1992) a observé que 80% des Américains prétendent *ne pas avoir besoin des Églises, ni des groupes religieux d'aucune sorte, pour faire leur vie religieuse*. L'énoncé vaut qu'on s'y attarde. Il ne s'agit pas, pour les personnes concernées, de constater un désintéret pour la religion, ni d'en renier les traditions et les convictions, mais bien d'affirmer une autonomie de fait. Bref, pour elles, la religion n'est plus (si elle l'a jamais été) l'apanage d'organisations autorisées, qui font métier de la «représenter». Elle appartient à tout le monde; chacun l'utilise en propre. Une telle attitude est congruente avec celles que mettent en lumière bien d'autres observations des sociétés contemporaines, notamment en ce qui concerne la domination idéologique de l'*individualisme* dans la modernité¹.

Dès lors, si l'acte de croire est devenu autonome, on est en droit de s'interroger à propos de sa genèse et de ses fonctions sociales. Les observations de terrain² incitent aussi à penser que la question de l'*intelligence* de la foi, c'est-à-dire de la théologie elle-même dans les conditions de possibilités de son discours, s'en trouve radicalement transformée. Qu'est-ce que croire, dès lors qu'on s'éloigne des balises et limites que donnaient autrefois à ce geste des institutions dont l'auto-

1. Charles Taylor (1992), dans un petit livre sur la modernité, en fait une remarquable présentation-synthèse. Citons pour mémoire les principaux auteurs auxquels réfère Taylor et dont il faut tenir compte pour en comprendre les enjeux: Bloom (1987), Bell (1979), Lasch (1980; 1984), Lipovetski (1983; 1987), Bellah *et al.* (1985), Arendt (1983).

2. Il faudrait aussi citer, en Angleterre les recherches de Grace Davie (1990), en Suisse celles de Roland Campiche *et al.* (1992), en Belgique celles de Liliane Voyé (1988), en France celles de Jean-Paul Willaime (1992), en Italie celles d'Enzo Pace (1983), etc.

rité, acceptée ou contestée, s'affirmait sans équivoque? Quels sont donc les défis imposés à l'acte de foi par les productions de l'imaginaire religieux contemporain? Et surtout, peut-on affirmer, et si oui comment, une *différence véritable*, propre au christianisme, dans les *manipulations institutionnelles du sens* que propose le monde d'aujourd'hui?

Ces questions sont vastes. Nous n'avons pas la prétention d'épuiser les possibilités dans une démarche qui veut rester empirique et donc limitée par ses moyens d'observation. Bien d'autres les ont d'ailleurs posées avant nous. On peut dire aussi qu'elles hantent désormais les *Places de l'église* occidentales depuis que l'institution chrétienne prend conscience de devenir une vitrine parmi d'autres. Nos observations empiriques nous obligent simplement à poser ces questions autrement. L'intention de ce texte est donc bien humble: elle est de dégager certaines conditions préliminaires au débat concernant l'avenir du christianisme, «ce qu'il faut dire avant de commencer à en parler...» en quelque sorte. Nous procéderons en deux temps, commençant par tenter de dégager, dans la «nébuleuse» contemporaine de *l'organisation sociale des croyances*, ce qui peut permettre de saisir un peu mieux les enjeux qui s'y profilent, pour esquisser ensuite quelques remarques sur les *conditions d'intelligibilité de la foi chrétienne* aujourd'hui.

L'organisation sociale des croyances

Nous abordons ainsi la question de la foi, il faut le noter, non pas d'un point de vue dogmatique ou normatif, mais d'un point de vue anthropologique et épistémologique.

Pour aller plus loin dans le sens de la problématique qui vient d'être esquissée, on pourrait être tenté de poser la complète indépendance de l'organisation sociale du «religieux» et du monde bigarré des croyances. Mais ce serait risquer d'accepter trop vite des énoncés qui appartiennent aux idéologies dominantes: les institutions religieuses sont périmées, on est libre de croire ce que l'on veut. La réalité est plus complexe. Tâchons d'en saisir quelques éléments clés.

On peut à la fois participer à une institution et développer des croyances qui lui sont étrangères. De 15% à 20% des personnes qui, dans nos enquêtes, disent accepter la «réincarnation» comme solution plausible de l'après-vie sont aussi des catholiques pratiquants qui acceptent la résurrection. Ces personnes réinterprètent tout simplement le dogme chrétien dans un imaginaire qui puise ses éléments dans un

bassin d'idées exogènes au christianisme mais auxquelles elles ont accès comme tout le monde. D'autres réinterprètent Dieu ou Jésus-Christ en termes de force cosmique, ou encore l'imaginent comme un extra-terrestre envoyé sur terre pour faire progresser l'humanité. Le christianisme, qui représente encore la source la plus importante de biens de salut — et la plus visible dans l'espace culturel occidental —, subit ainsi une véritable colonisation de la part de signifiants qui lui sont étrangers. Dans la mesure où ces derniers proposent des supports efficaces pour une «expérience spirituelle», ils transforment l'imaginaire du christianisme, parfois pour tenter d'en renforcer les traditions, plus souvent pour les réinterpréter ou tout simplement les remplacer, dans une sorte de *complémentarité fonctionnelle* (Milot, 1992: 123).

Du monopole au marché «libre»

Mais complémentarité n'est pas dépendance. On peut s'identifier aux traditions chrétiennes et y transposer des croyances étrangères. On peut aussi croire (dans tous ou certains des dogmes chrétiens) et se désolidariser des institutions chrétiennes. Il est impossible de préjuger, à partir des croyances exprimées par un individu donné, de l'intentionnalité de son acte de croire: celle-ci peut être tout autant attestation que contestation des traditions. Nous avons ainsi pu entendre des membres d'un Comité de pastorale paroissial exprimer leur souhait de remplacer le cierge pascal par des cristaux, parce que ceux-ci sont non seulement signes de la lumière apportée au monde par la Résurrection du Christ mais aussi de la «force» inhérente à la foi... Ces personnes n'ont pas l'intention de s'éloigner du christianisme: au contraire, elles veulent mieux exprimer ce qu'en est le mystère pour elles. Le discours réincarnationniste lui-même, à première vue loin de l'imaginaire chrétien, peut se proposer comme un enrichissement de celui-ci. Il intègre à l'économie du salut les idées de «progrès», d'«expérience actuelle des limites», de «ruptures» supposant une «évolution», pour traduire une *intention* sotériologique proche de celle que proposent les signifiants chrétiens du salut mais de façon congruente aux sensibilités contemporaines.

Certes ces traductions sont tributaires d'un déterminisme historique étranger au christianisme, mais qui se préoccupe d'épistémologie de l'histoire? Elles subvertissent aussi l'idée de transcendance par la mise en place d'un cadre de référence immanentiste, mais qui se pré-

occupe d'ontologie? On trouve sur le terrain peu de contestations effectives du christianisme, même si les discours normatifs de l'Église et les comportements de ses cadres sont souvent objets de critique acerbe. Mais on trouve beaucoup d'*adaptations*. Dès lors le paysage religieux contemporain est plus complexe que celui qu'une dialectique dualiste et naïve — comme tout ce qui est dualiste — de la foi et de l'incroyance laisse supposer. On est toujours l'*incroyant de quelqu'un d'autre qui croit autrement* (Lemieux, 1992b).

On assiste ainsi à un double éclatement. D'une part, les organisations traditionnelles du sens ont perdu leur monopole et se diffractent en groupuscules, sectes, mouvements, réseaux de toutes sortes, qui tentent tous de *rejoindre* les individus dans leur *expérience* et d'encadrer leurs quêtes de sens. D'autre part, l'univers des représentations du sens — l'*imaginaire* — est confronté, à la suite de l'effondrement des «grands récits» (Lyotard, 1979), à l'émergence d'une multitude de «petits récits» où se racontent non plus les collectivités mais les individus³. Dès lors le religieux, jusque-là présent comme un ordre de signification en corrélation avec un «ordre du monde», selon l'idée même de *tradition*, est vécu comme un jeu de significations dans un étalage de produits, c'est-à-dire un «marché des biens de salut».

La notion de *marché*, qui devient ainsi un outil de compréhension de la régulation contemporaine du religieux, n'est pas seulement une métaphore. Elle rend compte des conditions effectives de sa production, de sa diffusion et de sa consommation, de même que de la configuration de l'imaginaire qui le supporte, conditions qui affectent toutes ses

3. «Ces "petits récits" sont ceux qui trament le tissu de l'intime, du personnel, marquant la vie du chiffre d'une identité confidentielle comme on marque un mouchoir d'une initiale. Ils se révèlent souvent dans les relations amicales et les réseaux d'où se constituent des communautés de vie affective. Ils définissent ainsi un espace social *sui generis* qui, malgré son caractère éphémère et sa fragilité structurelle, est très fortement valorisé. À l'écart des relations *obligées* du travail et des activités sociales conventionnelles, celles du *public*, ils configurent l'espace du *privé*, supposé libre de contraintes. Ils renvoient l'individu aux conditions élémentaires de son existence sociale, là où cette dernière se constitue comme une histoire particulière, logiquement antérieure à l'histoire collective. Ils donnent une signification concrète à l'expression *subjectivité émergente*, celle d'un lieu où il est possible d'accéder à la communication, d'inscrire le particulier dans le langage commun, de mettre en scène la dialectique du singulier et de l'universel. Ces petits récits, on les retrouve à profusion, justement, dans les mass-media, sous forme de courriers de lecteurs, de chroniques de service, de comptes rendus de faits divers, de capsules d'information, là où l'anonymat protège l'intime tout en le mettant en lumière». (Lemieux, Montminy, Bouchard et Meunier, 1993, à paraître).

institutions, grandes ou petites. Dans les sociétés libérales avancées, le «marché des biens symboliques», pour prendre l'expression de Pierre Bourdieu (1971) continue simplement d'étendre ses ramifications, pour englober désormais le secteur des «biens de salut». *Il fait du sens une marchandise*. Il le rend tributaire d'une évaluation en fonction de ses coûts de production et de la satisfaction qu'il procure. Doctrines, rites, appartenances, représentations, images de l'altérité, croyances, deviennent ainsi des «biens» à valeur relative, fonction de leur utilité, de leur rareté ou tout simplement du statut social de celui qui se les approprie. On peut les consommer «à la carte» et leur sort dépend de règles semblables à celles qui président au marché des biens de consommation courants.

Certes ces «biens symboliques» (la religion, l'art, la morale, l'information, le sport, etc.) n'ont pas exactement le même statut que les biens de consommation courants. Ils sont, dit encore Bourdieu dans son dernier livre (1992: 201) «réalités à double face, marchandises et significations, dont la valeur proprement symbolique et la valeur marchande restent relativement indépendantes». La gestion des biens symboliques par les lois du marché ne dénie donc pas leur capacité de signifier. Elle l'incorpore à un processus de production et la soumet à des règles qui lui sont propres. Dans le monde contemporain de l'art, par exemple, la valeur marchande conditionne profondément la signification des œuvres: elle confine la littérature au succès de tirage, elle réduit la musique au palmarès, elle fait de la peinture un objet décoratif attestant de la réussite de son propriétaire ou des stratégies d'humanisation de la fonction-cadre dans les grandes entreprises, etc. Objet désormais emblématique, l'œuvre d'art incorporée à l'économie marchande cesse alors de se donner comme inscription du désir pour devenir support d'un statut, spectacle d'un pouvoir signifié par la capacité de consommation, facteur de discrimination des «élites» par rapport à la «masse». Loin d'actualiser un travail de *parole*, elle devient pure convention, «chose» qui tient lieu de parole dans la sublimation d'un sujet impuisant. Elle en est radicalement *pervertie*.

Ce processus est loin d'être neuf. Il a accompagné la montée de la modernité en Occident. Jacques Attali (1977) montre par exemple, dans un livre consacré à la musique, comment il a présidé à la transformation de cette dernière alors même que la bourgeoisie y affichait son pouvoir: quand l'auditeur (spectateur) s'est mis à *payer* pour *écouter*. Il est alors devenu en droit d'exiger les plus hautes performances. Mais par cela même la musique a cessé d'être un accompagnement de

la vie collective (rôle que lui assurait l'église, le manoir et la fête populaire) pour devenir la mise en scène d'une virtuosité, un spectacle. Elle est passée de la cour (celle de l'auberge comme celle du château) à la salle de concert, échappant à la communauté pour se donner au public. D'artisan, le musicien est devenu artiste-performant. Plus tard, sublimée dans sa perfection par la complexité technique de la production en studio, elle deviendra consommation de masse, retrouvant paradoxalement sa fonction d'accompagnement de la vie quotidienne, mais sous forme de *bruits* congruents aux *non-lieux* de la culture de masse où se conjuguent mobilité, anonymat et solitude (Augé, 1992), à moins qu'ils ne constituent, ces bruits, les supports narcissiques d'une clôture individualiste à l'environnement, ce que marquent bien le mot argotique et l'objet appelé *ghetto-blaster*.

En conséquence de cette perversion de l'œuvre d'art dans sa «surenchère» (Baudrillard, 1979; 1972), il est devenu pratiquement impossible de définir l'art⁴. Toutes les définitions contemporaines — au seuil de ce que certains appellent la postmodernité — doivent tenir compte, bon gré mal gré, de ce que le marché définit comme art, et le travail même des artistes consiste, pour une part de plus en plus appréciable, à *trouver leur place sur ce marché*. Dès lors l'art peut-il être autre chose que «ce que font les artistes» (Fortin, 1992), à partir tout au moins du moment où ils sont reconnus comme tels. Selon le mot de Bourdieu (1975: 20ss) — encore lui! — les artistes sont comme Crésus, ils transforment en art tout ce qu'ils touchent!

Ce petit excursus au creux des conditions contemporaines de l'art nous informe plus qu'on ne le croirait sur la situation de la religion. Qu'en est-il des «biens de salut»? Certes, nul ne contestera la proximité des deux champs: l'artiste, comme le religieux, *interprète* le monde; tous deux en questionnent les *limites* et y inscrivent, de ce fait, un rapport à l'*altérité*. L'extension du marché des biens symboliques au domaine des «biens de salut» n'est qu'un prolongement logique — «naturel» — d'une régulation économique des pratiques sociales qui, pour être cohérente avec elle-même, doit investir tout comportement humain susceptible de «valeur». Plutôt que d'être signe d'une postmodernité, sans doute représente-t-elle un sommet de la modernité. Elle

4. On consultera à ce propos le numéro récent de la revue *Recherches sociographiques* (XXXIII, 2, 1992): *Images. Art et culture du Québec actuel*, numéro préparé par Andrée Fortin, et notamment l'article de présentation de cette dernière.

est devenue en effet «comme un fondement de l'ordre naturel des choses, régi par des lois quasi physiques, comme le sont, par exemple, les climats. Les oracles peuvent tenter d'en prévoir l'évolution, [son] existence et [ses] effets s'imposent à tous» (Brie, 1992: 4).

Pourtant, malgré cet isomorphisme de leur prestation sociale, on hésite à trop rapprocher art et religion. Les «biens de salut» sont une catégorie particulière de «biens symboliques» et leur intégration à la logique de marché n'est pas aussi avancée que celle de l'art. S'il y a désormais indubitablement une industrie de l'art et de la «culture» (reconnue comme telle par les gouvernements), l'industrialisation du religieux n'est pas encore acquise quoique certains phénomènes mass-médiatiques, de même que la montée des fondamentalismes laissent présager une évolution dans ce sens. Il semble bien que l'effondrement des grandes institutions d'encadrement du sens, Églises et États, laisse plutôt place à une prolifération de pratiques artisanales, renvoyant à l'intimité de la vie privée la responsabilité de donner cohérence à des expériences de sens atomisées. Pour beaucoup, la consommation des biens de salut est devenue ainsi un des derniers remparts de la subjectivité.

Autrefois, les fonctions sociales de la religion, fonctions «d'inclusion et d'exclusion, de sociation et dissociation, d'intégration et de distinction» (Bourdieu, 1971) s'exerçaient à travers les traditions. L'individu pouvait assumer, en les acceptant, sa participation à la collectivité proche de lui autant que ses excursions dans le monde plus éloigné, là où il y a risque de perdre l'horizon du sens. Les Églises et les États ont pu ainsi peser lourd dans la détermination des conditions de possibilité du croire. Il leur suffisait pour cela d'encadrer la vie ordinaire en affirmant l'ordre naturel des choses, celui des communautés de sens: la famille, le village, la nation, et ainsi de suite. À l'instar de toute formation imaginaire, la tradition, les mythes, signes de la finitude de l'expérience humaine, sont aussi des ouvertures sur l'indéfini, sinon sur l'infini.

Instituer l'imaginaire, c'est encadrer la vie⁵ et déterminer ses

5. «L'institution de l'image est à la base du fonctionnement normatif de l'humanité. [...] Dans cette perspective, je dirai: chacun de nous, pour assumer la vie qui lui est infligée — n'oublions pas notre condition: nul ne choisit de venir au monde —, doit être cadré. Quel appareillage vient donc cadrer le sujet, le mettre en scène? Cet appareillage social et subjectif, ce sont les institutions. Les institutions cadrent le sujet humain, elles en font une image, une image d'images, de ces images que sont ses parents, lesquels eux-mêmes sont pris dans la chaîne des images, et ainsi de suite.» (Legendre, 1992: 82)

possibilités d'ouverture sur l'altérité. Aujourd'hui, cette fonction sociale de la religion est assurée par la gestion des expériences quotidiennes. Dans les deux cas, notons-le, il s'agit de mettre en place un cadre régulateur, c'est-à-dire une «manipulation institutionnelle du sens» qui consiste, d'une part à en contrôler l'énonciation, d'autre part à assurer la cohérence logique (ou dogmatique) de ses contenus (Certeau, 1985: 702). Les producteurs et les diffuseurs de sens ne sont plus monarchiques ni oligarchiques, mais polyarchiques. Le travail de régulation s'effectue moins par des réseaux d'appartenance, devenus impuissants à faire place à la subjectivité, que par des processus d'évaluation renvoyant à des techniques de production et à des satisfactions escomptées. Mais cette gestion des biens de salut par la dialectique de l'offre et de la demande, notons-le bien, concerne toujours la *culture primordiale*: elle prétend résumer la quête du sujet en l'inscrivant dans la globalité de l'existence, elle propose d'en dépasser les limites actuelles pour l'assumer face à l'«Au-delà», l'«Ailleurs», elle concerne la distinction du «nous» et des «autres» jusque dans son expression métaphysique. Sauf que ce «nous», désormais, est moins le dépôt d'un héritage que la composition d'un inventaire: il se constitue de l'inscription sans cesse renouvelée d'histoires personnelles et d'expériences démultipliées du «moi».

De la tradition à la modernité, tant les signifiants que les signifiés du salut ont changé. Les premiers sont aujourd'hui éclatés, démultipliés. Là où les seconds configuraient un rapport au sens fondé sur le désir de Dieu et la liberté des humains, ils proposent maintenant diverses formes de déterminisme historique, telles qu'on les trouve dans des idéologies religieuses aussi démarquées que la réincarnation et les fondamentalismes, chrétiens ou islamiques. On peut cependant, en toute hypothèse, établir une continuité fondamentale dans ces encadrements. La fonction de base du religieux y reste la même: produire l'unité imaginaire de la société, le *vrai semblable* d'un monde où l'être humain, désormais atomisé dans son individualité, puisse trouver une place effective, c'est-à-dire pensable, *imaginable*.

Rationalité du croire

L'institution du sens n'est pas seulement un inventaire de significations qui prendraient place comme des tableaux dans un musée, elle est un *processus* qui clôt le sens dans son actualité. Elle enseigne ce qu'il doit être, elle détermine comment il doit être produit. Elle sanctionne les

possibilités pour les sujets de trouver une place où inscrire leur expérience. Elle distingue le vraisemblable et l'invraisemblable. Bref, elle gère «*les significations imaginaires sociales qui [doivent], par principe, conférer sens à tout ce qui peut se présenter, "dans" la société comme "hors" de celle-ci*». (Castoriadis, 1977: 366, souligné de l'auteur)

Or une image suppose une cohérence, un ordre, donc une «rationalité» qui lui est propre. La production et le contrôle de l'imaginaire religieux, dans la mise en scène des croyances, renvoient donc à une codification, explicite ou implicite, où se constituent, sinon des orthodoxies au sens traditionnel du terme, du moins des orthopraxies.

De multiples questions surgissent dès lors qu'on accepte la plausibilité d'une telle perspective. Comment se structurent désormais les régulations effectives de sens? Pouvons-nous repérer, là où les signes de désorganisation sont les plus nombreux, quand on est tenté de conclure à la production généralisée d'*anomie*, des indices de réorganisation? Le monde des croyances n'est-il qu'une nébuleuse, en conséquence de quoi on ne saurait en dire grand-chose, ou présente-t-il une organisation dont les lois peuvent être mises en lumière? Y a-t-il un «système de croyances» qui permette d'y repérer une logique représentationnelle? Et si la régulation du croire passe désormais par le marché, ne conduit-elle pas à l'exaltation du matérialisme, aux dépens de toute ouverture spirituelle? Bref comment caractériser la *rationalité du croire*, quand il s'agit de sa régulation contemporaine?

On n'entreprendra pas d'exposer ici les résultats de nos enquêtes à ce propos⁶. Tirons-en simplement une des conclusions: *pour un sujet donné*, quelle que soit l'incongruité de ses croyances vues de l'extérieur (notamment à partir d'une position idéologique ou dogmatique donnée), *l'espace imaginaire de ses croyances se présente toujours comme un ordre*. Croire, c'est accepter une cohérence, une rationalité du monde. C'est s'inscrire non pas à l'envers, mais dans le sens même d'un travail de la raison. Croire, pour nos répondants, c'est donner au monde, là même où la vie présente des ruptures de sens, là où *les jeux sont faits rien ne va plus*, un ordre tel que le plus intime de l'expérience puisse encore s'y inscrire, que le désir de vivre s'y reconstitue dans la vraisemblance. Accepter une croyance, ce n'est donc pas d'abord se

6. Pour le développement des questions traitées dans cette partie, on pourra consulter nos articles: «Les croyances: nébuleuse ou univers organisé?» (Lemieux, 1992e); «Histoires de vie et postmodernité religieuse» (1992f), ainsi que «Du religieux en émergence» (Lemieux et Meunier, 1992).

laisser convaincre, c'est essayer de comprendre, c'est se donner un outil pour appréhender le monde. Loin d'être une aliénation, c'est l'expression d'une volonté de vie.

Résumons simplement les principales catégories de cette «rationalité», que sont l'«utile», l'«expérience» et le «bon sens», telles que nos répondants les ont présentées.

L'«utile», d'abord, représente le premier niveau de l'accès à l'ordre des valeurs. Il renvoie immédiatement à l'«usage» qu'on fait d'un bien, c'est-à-dire, très précisément, ce en quoi une «chose» devient un «bien», en s'inscrivant dans un «projet» humain. Cette catégorie représente, selon Baudrillard (1972: 7ss) «le dépassement d'une vision spontanée des objets en termes de besoins» pour inaugurer le rapport à une valeur. Caractériser l'utilité, c'est donc déjà concevoir un ordre du monde, un ordre fonctionnel incontournable, mais surtout un ordre dans lequel le «sujet» peut inscrire son «projet». L'utile suppose donc un dépassement de la pure matérialité des «choses» pour donner une possibilité de sens au monde. Ce sens, tel que conçu, peut évidemment être trompeur, illusoire, égocentrique. Il marque néanmoins le seuil d'un *travail d'humanisation du monde*, acte d'émergence d'une subjectivité.

C'est à ce point précis qu'entre en jeu la catégorie d'*expérience*. À ce niveau aussi, bien sûr, on est en présence de réalités qui s'imposent. L'expérience *arrive* au sujet le plus souvent d'une façon indépendante de sa volonté ou de sa conscience actuelle. Mais elle fait beaucoup plus: elle *transforme son rapport au monde*. C'est réduire indûment son rôle que de considérer l'expérience seulement dans son caractère pré-langagier. L'expérience «représente» une altérité mais elle ne commence vraiment qu'à partir du moment où le sujet *intègre dans le langage* ce «réel» qui le renverse. Il l'*admet* alors dans sa vie; il en constitue un *savoir* déposé au creux de sa conscience. C'est pourquoi l'expérience représente pour lui un indéniable principe d'autorité et de légitimité, elle est le référent premier du sens, au point de pousser à contester ou à écarter les propositions de sens qui, trop décalées des conditions concrètes d'existence, ne correspondent pas à ce savoir.

Loin d'être indifférente au langage, l'expérience y cherche donc sans cesse l'ordre qui lui manque. Elle *suppose* le réel, mais *compose* avec le symbolique pour advenir à la réalité d'une existence *humaine*. En inscrivant dans le langage l'altérité du monde qui s'impose à lui par l'expérience, le sujet accède aussi au partage de ce savoir avec d'autres; l'expérience devient alors l'assise de nouveaux espaces de coexistence

et d'une qualité renouvelée des relations humaines. Pratique concrète de la valeur, on peut même s'en faire un *capital*, ce dont ne manquent pas de profiter ceux et celles dont on dit qu'ils sont des hommes et des femmes «d'expérience». Ils *font valoir*, dans leurs relations aux autres, un trésor qui garantit d'emblée leurs énoncés, une richesse devenue tangible parce que, comme toute richesse, elle est inscription dans un ordre symbolique.

Certes, cette primauté donnée à l'expérience appuie le développement de l'individualisme, mais elle ouvre aussi un accès privilégié à l'universel. L'individu contemporain, c'est celui qui manifeste sa *valeur propre* pour s'inscrire directement dans l'histoire, sans passer par les structures intermédiaires que sont le clan, la famille, la nation, etc. Autrement dit, l'intégration sociale se fait moins par la *participation* à des groupes et l'échange de *solidarités organiques*, pour reprendre l'expression durkheimienne (1960), que par des *médiatisations* (où les médias sont certes en première ligne) impliquant des *mécanismes intégrateurs*. Loin de dénoncer la futilité des systèmes symboliques dans leur fonction d'encadrement de l'imaginaire, l'expérience en accentue l'universalité: «Aujourd'hui, dit Jean-Marc Ferry (1991: 19) la reconnaissance des personnes est médiatisée par des régulateurs sociaux qui, tels le signe monétaire et la règle juridique, se substituent à l'inter-subjectivité naturelle pour coordonner les actions individuelles.»

Dans l'économie des biens de salut, l'expérience est donc ce qui donne à une croyance particulière le statut d'une valeur «universelle». Grâce à elle, cette croyance n'est pas vécue comme une aliénation dans un discours institutionnel fermé, mais comme une proposition de sens dans un ordre symbolique ouvert. Le sujet en devient alors capable de participation, de performance, intégrant dans l'imaginaire un capital qui lui est propre. L'ordre imaginaire du monde, dès lors, loin d'être réduit à la rigidité des «choses», devient susceptible de lui donner place. Sans doute est-ce là la fécondité première de l'expérience: en même temps qu'elle inscrit dans un ordre, elle prémunit imaginativement de l'aliénation. Il n'est donc pas surprenant qu'on y réfère si souvent, là où le marché du sens est ouvert. Quand le «progrès» repose sur la constitution d'un capital, on ne peut se surprendre que «la sorcellerie de la raison [se mette] à l'écoute de l'oracle appelé Expérience en lieu et place de l'oracle divin autrefois conçu par les magiciens antiques comme extérieur au comportement routinier des choses». (Diéguez, 1989: 77)

En conséquence, on peut dire d'une croyance qui s'est avérée utile à l'expérience qu'elle a du «*bon sens*». Elle renvoie alors non seulement à l'ordre aléatoire du «*vécu*» mais à celui de l'intelligibilité, dans une communauté de sens présumée ou effective, un monde où l'expérience peut être partagée, échangée, objet d'un consensus, bref un sens *commun*. «Si tout le monde pensait ainsi, comme la société serait meilleure!»... Et quand d'autres expérimentent ce qu'on a connu, ils ne peuvent qu'en reconnaître le sens. À la limite, le refus d'une croyance ne peut venir que de «l'absence d'expérience» à son égard, comme le proposent beaucoup de discours, particulièrement ceux dits du «Nouvel Âge» qui cherchent précisément à susciter et à supporter des «expériences» que chaque utilisateur peut interpréter à sa façon, à l'écart des systèmes «religieux»: certains y «reçoivent la lumière de Dieu», d'autres y «prennent conscience de leur énergie»...

On est bien loin d'un univers anarchique, dans cette quête de vraisemblance. Au contraire l'ordre, s'il n'y *règne* plus à la manière d'autrefois, s'y *règle* constamment. Que cette régulation passe moins par l'autorité de la tradition que par celle de l'expérience n'empêche d'ailleurs pas que cette dernière demande à être entérinée par la première: cela ne peut que lui donner *encore plus* de «bon sens». Certes l'expérience est aussi un lieu de résistance vis-à-vis de toute tradition qui voudrait lui imposer ses propres termes. Mais elle a d'autant plus besoin de s'inscrire dans un système symbolique solide qu'elle est fragile dans ses assises et précaire dans les solidarités qu'elle suscite, puisqu'elle peut toujours être remise en question par d'autres expériences. Tentative de maîtrise symbolique de liens précaires⁷, l'inscription dans une tradition est alors pour les sujets le résultat d'une tension entre deux modes d'appropriation du monde, deux morales, deux esthétiques plus ou moins antagonistes: d'une part celle de l'ontologie, de la valeur statutaire, de l'institution, de la loi, d'autre part celle de l'émancipation, de la valeur conjoncturelle, de la capacité de production, de l'expérience. Remarquons que le premier pôle était à la source de la morale

7. Remarquons, à la suite de Liliane Voyé (1991) qui propose cette expression, que la perdurance des rites religieux dans des sociétés sécularisées (par exemple le baptême, l'enseignement religieux, les funérailles chrétiennes) est moins paradoxale qu'elle ne paraît à première vue. Elle fait en effet appel moins à des convictions qu'à l'appareil (pour ne pas dire l'apparat) religieux, là même où les individus, mis en demeure d'investir leur subjectivité dans des situations concrètes d'existence, sont en position de fragilité structurelle.

aristocratique, le second active le courant de la morale démocratique du faire, de l'effort et du mérite.

Il n'y a rien de bien neuf, somme toute, dans la tension entre ces deux pôles, en définitive celui de la «personne» et celui de la «société» comme on a pu dire autrefois. Elle continue tout simplement de constituer la réalité des univers symboliques qui, à la manière du langage lui-même, ne se laissent réduire ni à l'intériorité génétique ni aux règles sociales. «De la même manière», commente Antoine Vergote, «la religion réelle existe dans les multiples rapports qui se nouent entre le sujet religieux, la société religieuse à laquelle il appartient, et l'univers des croyances et des rites auquel individu et société adhèrent.» (1966: 23) Mais on y est loin, également, d'un supposé assèchement des consciences. Dans l'économie contemporaine des biens de salut, l'«utilité», l'expérience et le «bon sens» signifient qu'un bien de salut «répond», fût-ce provisoirement, aux questions que se pose le sujet face au monde et face à son «besoin de sens». Elles forment une sorte de grammaire du sens dans le dialogue qu'entretient l'individu avec son environnement.

La régulation cybernétique du marché

Certes, il faut apprendre à critiquer cette rationalité du croire qui emprunte ses éléments régulateurs aux lois du marché. Le monde religieux n'est d'ailleurs pas seul à affronter désormais de telles exigences critiques. Nous avons déjà évoqué à ce propos la question de l'art et de sa perversion mercantile. Nous pourrions tout aussi bien suivre ce qui se passe dans le monde du sport, univers dissolu dans sa mise en scène médiatique, où le spectateur consomme de la pure relation narcissique avec des porte-couleurs-vedettes. Déplacé du terrain vers les sièges de l'estrade, puis vers le fauteuil de télévision, ses jeux deviennent pervers eux aussi quand ils supportent des transferts de réussite, de prestige, de réalisation de soi, vécus *par procuration* jusqu'à l'agressivité, la hargne et la violence sauvage, comme les stades européens en font déjà l'insoutenable expérience (Bromberger, 1992; Ehrenberg, 1991). On sait aussi comment le marché de l'immobilier supporte la dégradation des villes, comment le marché de l'automobile favorise la pollution, et cætera...

Sur un marché, la puissance des opérateurs se mesure à leur capacité de contrôler leur mise pour faire en sorte de réussir des coups.

C'est la loi de la *performance*. Par l'extension mondiale des marchés, cette loi est en train de devenir un régulateur universel. Elle pervertit les démocraties, dit Claude Julien (1992). Elle préside à la «décérébration» des grandes organisations (Guattari, 1992), de la bourse des valeurs jusqu'à l'université, devenue bourse de l'intelligence, l'une comme l'autre incapables de lectures adéquates de leur environnement, de leurs réalités et de visions politiques qui dépassent leurs contestations internes. Elle laisse sans avenir les technologies elles-mêmes (Gimpel, 1992). Et on peut aisément remarquer que les Églises s'y trouvent sans voix...

Mais il faudrait aller plus loin: montrer comment les modes de production contemporains de la culture, le conformisme, la fusion dans les groupes de pairs, cultivés par les systèmes scolaires et massivement produits par les médias, remplacent le consensus et la solidarité. Il faudrait montrer comment les appareils symboliques — du corps individuel jusqu'aux langages religieux — deviennent des machines productrices, sublimées dans leur complexité technique mais castrante des subjectivités. Il faudrait montrer comment le corps objet occulte le corps vécu, de l'acte de naître jusqu'à celui de mourir, en passant bien sûr par la gestion de la santé et de la maladie. À la suite de Baudrillard (1971) et de Castoriadis (1975), il faudrait saisir comment la consommation devient un simulacre de participation sociale, dans un *faire-croire* qui réduit le sens au prestige et le sujet au moi, jusqu'à faire croire en un «dieu» qui ne garde de sa traversée de l'histoire que ce nom, devenu commun à force de coiffer des «réalités» aussi différentes que l'énergie cosmique, la force intime, le moi sublimé, l'ordre immanent du monde, le destin, des valeurs réifiées comme la paix, l'amour, la liberté, l'imaginaire chrétien ethnocentrique, et que d'autres «choses» encore...

La dégradation des institutions traditionnelles, la perte des solidarités communautaires, laissent ainsi toute la place aux fonctions de marché pour régler des quêtes de sens atomisées, réduites à des enjeux conçus par et pour les seules consciences individuelles.

Sur ce marché des biens de salut, croyances, pratiques, symboles et affiliations, s'offrent en fonction de leur rapport qualité/prix. Ils composent des vitrines du sens, des mises en valeur visant à séduire le client en lui proposant de satisfaire ses besoins. L'économie du discours religieux contemporain, ayant échappé au contrôle des Églises, fonctionne ainsi à la manière de l'économie des biens de consommation

courants. En concurrence les uns avec les autres, les producteurs doivent, pour rester sur le marché, offrir un maximum de satisfaction au meilleur prix et insister sur la différence marginale de leur produit. Sans doute est-ce pourquoi la théologie elle-même a tendance à passer d'une quête d'intelligence vers une technologie de sa propre diffusion, et aussi pourquoi les églises deviennent, selon le mot d'un critique américain (Day, 1990), des McDonald liturgiques... Quant aux consommateurs, ils cherchent la «bonne affaire», la meilleure «occasion». Dans la mesure même où ils sont «rationnels», ils apprennent à acheter «à la carte». Déambulant devant les vitrines du sens, ils effectuent leurs choix de manière à ce que chaque «bien», quelles que soient son origine et la logique de son mode de production, trouve une place fonctionnelle dans leur vie. Ils donneront ensuite cohérence à ces choix dans l'intimité de leur conscience, à l'écart des obligations du domaine «public», selon les effets de bien-être qu'ils peuvent attribuer à chaque particule de sens ainsi «expérimentée».

Le marché des croyances renvoie ainsi l'acte de croire à son simulacre, là où prévaut sa seule fonction sémiotique, dans la consommation des figures emblématiques du salut remplaçant l'engagement dans un travail de salut, dans le spectacle du sens remplaçant le risque du sens. Mais la loi du marché est rigoureuse: pour «réussir» il faut s'y soumettre. Tout autant que l'exigence de performance qui en règle les pratiques, l'impératif de l'expérience peut lui aussi être totalitaire. Dès lors, y a-t-il encore place pour une question du sens qui transcende la cybernétique sociale et le machinisme bureaucratique? Cela pose, profondément, la question des «fondations» des pratiques sociales. Telle qu'elle émerge à la conscience contemporaine, cette question dépasse de loin les appareils critiques développés au dix-neuvième et au vingtième siècle, tant par le marxisme que par le christianisme alors concurrents pour dominer le monde du sens, de même que ceux que tentent de mettre en place maintenant les divers intégrismes et fondamentalismes.

Il ne s'agit pas en effet de condamner la subjectivité ni de désarmer les institutions, mais de comprendre un fonctionnement symbolique qui, laissé à lui-même, devient pure mécanique, détruit les sujets et disqualifie les institutions. Les fondations mercantiles du marché du sens conduisent à l'impasse ou au désert. Elles mènent à l'impasse quand elles gavent le sujet de croyances dont tôt ou tard il expérimente les limites. «Pris dans l'enfer des choses», comme dit le poète Paul

Chamberland (1986: 19), il doit alors, pour vivre, démasquer les processus de séduction qui l'aliènent et se confronter à son *insatisfaction*, à moins d'abdiquer de sa subjectivité et de son désir. Elles conduisent au désert quand le sujet, après avoir traversé les illusions et bousculé les simulacres, se retrouve *solitaire dans l'horizon vide*. Comme ces personnages du peintre Jean-Paul Lemieux, il ne peut alors que fuir en avant, les yeux vides, marqués de la dramatique d'une rencontre manquée qui le renvoie... ailleurs. Or, pour sortir de l'un et de l'autre, une seule méthode est imaginable: celle qui apprend à critiquer les fondements institués des pratiques sociales, quelles qu'elles soient, et à en montrer la relativité. Serait-il possible que l'expérience chrétienne — celle qui s'est constituée de deux mille ans d'histoire — suggère quelques pistes en ce sens?

Conditions d'intelligibilité du christianisme

La question, pourtant multiséculaire, de la «différence chrétienne» est devenue aujourd'hui fort complexe. Il ne s'agit pas seulement de savoir si la foi chrétienne présente une spécificité, ce dont on ne saurait douter — à la manière de tout acte de croire —, mais de juger jusqu'à quel point elle est compatible avec une structure de marché. Il ne s'agit pas non plus de chercher si elle présente une vérité au-dessus des autres «vérités»; une telle question peut certes intéresser des esprits déjà convaincus, mais aucune des réponses qu'on lui donne ne saurait convaincre les autres. La «vérité», de toute façon, est impuissante à coiffer des systèmes sociaux réglés par l'efficacité et la performance. Elle est «hors d'ordre». Dès lors, croire selon l'expérience chrétienne est-il différent des autres formes du croire? La foi est-elle un produit mis en marché au même titre que les autres, supposé satisfaire des quêtes de saluts aussi éclatées qu'exacerbées, ou bien représente-t-elle une spécificité qui puisse mettre en cause la logique du marché elle-même?

Pour commencer à dégager les pistes ouvertes par ces questions, nous nous demanderons d'abord «qu'est-ce que croire?». En effet, il est inutile de chercher une spécificité si l'on n'a pas une bonne idée de la généralité dans laquelle celle-ci prend place. Ensuite, nous tenterons de préciser comment, par les temps présents, cette spécificité peut s'exprimer.

Croire: une subjectivité en émergence

L'analyse des «croyances» que nous avons proposée porte sur des énoncés, c'est-à-dire les *traces dans le langage* laissées par des actes de croire posés dans une société donnée. Elle révèle une écologie du croire, dessinant les traits d'un environnement qui, sans déterminer le sujet, le conditionne néanmoins par les limites des possibilités qui s'offrent à lui. Déjà, cela suggère des questions précises concernant le fonctionnement des sociétés. Comment s'y constitue l'unité représentationnelle (à distinguer de l'uniformité) à partir de laquelle des identités particulières peuvent être pensées et agir? Comment s'y exercent les processus de discrimination? Comment s'érigent leurs systèmes de valeurs? Bref, comment s'y *institue* la coexistence, en son sens le plus général et pour chacun des sujets qui y prennent place et tentent d'y jouer un rôle.

De telles questions n'ont rien de nouveau. Des penseurs comme John Dewey (1949; 1980), Rodney Needham (1972), Tania Luhmann (1989) plus récemment, ceux qu'il est convenu de rattacher au pragmatisme, philosophes, sociologues ou psychologues, y ont répondu en décrivant les principaux mécanismes du fonctionnement social, s'appuyant sur des enquêtes concernant les «valeurs» et les «croyances» de leur propre société. Ils démontrent tous l'importance de la croyance dans les processus d'intégration sociale. Ils pourraient très bien servir de point de départ à nos propres questions.

Croire, en effet, est incontestablement source de dynamisme social. Chaque acte de croyance inaugure la mise en place d'un espace de coexistence structuré par un langage et suppose l'unité imaginaire de la société. Cela est tellement évident que la critique des croyances instituées en religion constitue, Marx l'a formulé de façon claire, «la condition préliminaire (*die Voraussetzung*) de toute critique». C'est par ce constat que commence le manuscrit de 1843, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, de même que *L'idéologie allemande*, non sans un brin d'humour: «Révoltons-nous contre la domination de ces idées. Apprenons aux hommes à échanger ces illusions contre des pensées correspondant à l'essence de l'homme, dit l'un, à avoir envers elles une attitude critique, dit l'autre, à se les sortir du crâne, dit le troisième et la réalité actuelle s'effondrera.» (éd. bilingue 1972: 39) Freud, de même, en fait le moteur de son enquête: «quelle est la signification psychologique des idées religieuses? [...] Il

n'est pas du tout facile au premier abord de répondre à cette question. Après avoir rejeté diverses formules, on s'en tiendra à celle-ci: les idées religieuses sont des dogmes, des assertions touchant des faits et des rapports de la réalité externe (ou interne), et ces dogmes nous apprennent des choses que nous n'avons pas découvertes par nous-mêmes et qui exigent de notre part un acte de foi. Comme ils nous renseignent sur ce qui, dans la vie, nous semble le plus important et le plus intéressant, ces dogmes sont estimés particulièrement haut. Qui les ignore est très ignorant, qui les a incorporés à son savoir peut se considérer comme possédant une connaissance très enrichie.» (1971: 35)

Loin de dénier l'importance du religieux, les grands courants de la pensée contemporaine, dans la mesure où ils ne tournent pas à leur tour au religieux comme un bon vin tourne au vinaigre, insistent sur la *force de l'imaginaire* dans la constitution des sociétés. Il faut en prendre la réalité sérieusement en considération. Mais ne faut-il pas aussi s'attarder à l'autre versant de la question, c'est-à-dire à cette *faiblesse de croire* qui, selon le mot de Michel de Certeau (1987), dénote une humanité fragile, celle qui prend le risque du présent quand elle inscrit son désir dans une parole conjoncturelle et advient à la subjectivité quand elle se met à l'écoute de l'autre? Pour mieux comprendre ce qui y est en cause, il faut cependant considérer le croire à ras de sol, là où «ce qui est cru» est tellement passé en notre substance de tous les jours qu'on [le] porte sans s'en apercevoir comme on porte son corps en ses divers comportements» (Breton, 1982: 22)⁸, et, ajouterions-nous, malgré ses évidentes limites.

«Croire», en effet, représente une réalité humaine fondamentale, *antérieure à toute formalisation religieuse ou idéologique*. C'est pourquoi les questions élémentaires qu'il faut se poser à son égard ne sont pas d'abord des questions théologiques ou philosophiques, mais des questions *anthropologiques*.

Dès que deux êtres humains se rencontrent, ils sont mis en de-

8. «La croyance, continue cet auteur, à ce degré d'apparente exténuation, est le *sous-jacent*, l'*hypokeimenon* de philosophique mémoire. Les individus qui "reposent" sur lui ne sont plus que les "accidents" transitoires dont il est "porteur". Et peut-être, pour éviter une terminologie dangereuse, conviendrait-il de se méfier des substantifs "sujet", "objet". Ce qui est cru, ou l'"objet" si l'on veut, fonctionne moins comme le vis-à-vis d'une conscience intentionnelle, qu'à l'instar d'un *habitus* qui vous possède plus que vous ne le possédez. Que serait donc dans le cas présent, le sol de croyance que nous cherchons?» (*Ibidem*)

meure de se «croire» l'un l'autre. Sinon, chacun renvoyé à sa solitude, c'est-à-dire à la seule objectivité (matérielle) de son être délimité dans l'espace-temps, ils ne peuvent que s'exclure l'un l'autre. Deux corps ne pouvant prendre place en même temps dans le même espace, leurs rapports, dans l'impossibilité de la rencontre, ne peuvent se résoudre que dans la violence.

L'analyse du discours amoureux pourrait être, à ce point, d'une aide substantielle. L'être au monde y est, en quelque sorte, dénudé. Rien ne le couvre des oripeaux d'un sens qui serait «déjà là». «Je t'aime» en effet, est un énoncé purement performatif. La réalité de ce qu'il énonce n'existe que dans l'acte de son énonciation: il implique donc d'être cru pour trouver la moindre signification. C'est pourquoi d'ailleurs le discours amoureux est si répétitif: l'amoureux qui cesse de le dire... n'est plus un amoureux. Inlassable recommencement — qui peut très bien conduire à la mort quand les amoureux, «seuls au monde», se renferment dans le narcissisme de leur relation spéculaire — il clôt l'expérience sur le langage même qui lui permet de venir au monde.

Or chaque amoureux, on le sait, tient un discours spécifique, à travers des mots qui sont pourtant fort communs. Personne, de l'extérieur, ne saurait donc en évaluer la vérité, sinon en pénétrant dans l'actualité même de sa performance, ce qui est impossible. Certes, on peut lui surimposer des codes sociaux: le «je t'aime» de la mère à l'enfant, celui de l'amante à l'amant, celui de la prostituée au client, sont des réalités extrêmement différentes, voire antagonistes. Le premier est sans condition, ouvert à l'indéfini d'un avenir inconnu, le dernier est objet de marché, fermé dans l'escompte d'un plaisir marchandé. Pourtant tous sont marqués d'une vérité relative, mais spécifique. Chaque fois, un «je» s'y constitue dans le regard d'un «tu», si pauvre que soit sémantiquement ce regard.

Il en est ainsi du discours amoureux, mais aussi de n'importe quel discours dès lors qu'on le considère comme une scène symbolique, c'est-à-dire un lieu d'investissement, stable ou passager, pour un sujet qui cherche, dans l'exploration d'un langage qui ne lui appartient pas en propre, à organiser sa coexistence avec d'autres sujets. Autrement dit, dès lors qu'une *parole* émerge au monde, cette parole inaugure un espace d'intersubjectivité où le sujet est amené à croire l'autre qu'il pose en interlocuteur et à supposer d'être également cru de lui. Ce jeu du croire, condition d'émergence de la subjectivité, est *seuil d'huma-*

nisation de rapports sociaux qui seraient, autrement, des liens entre des choses. Il inaugure la vie sociale comme un espace *éthique*: le «Je», pour émerger, suppose un «Tu» qui le reconnaît *en toute liberté*, dit Paul Ricœur. «Cette liberté qui se pose, non seulement je ne la vois pas, je ne la sais pas, mais je ne peux que croire en elle; me *poser* libre, c'est me *croire* libre. C'est faute de vision, d'intuition, que la liberté est condamnée à s'attester dans des œuvres.» ... Mais «on entre véritablement en éthique, quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'*autre* soit. *Je* veux que *ta* liberté soit.» (Ricœur, 1984: 43, italiques de l'auteur)

Ma liberté suppose la liberté de l'autre. En conséquence, à ras de sol de toute communication humaine, il y a un acte de croire dans lequel l'être parlant donne crédit à l'autre de vouloir entendre quelque chose de ce qu'il veut dire. Cet acte n'est jamais banal. Il est constitutif et condition d'humanité. Il concerne la possibilité pour l'humain d'être autre chose qu'un objet mis en face d'un autre objet pour *devenir* partie prenante d'une histoire qui se noue dans l'intersubjectivité. L'enjeu du croire, ainsi, c'est la constitution (*cum-stare*) des espaces d'existence humaine. C'est passer de la matérialité des corps à l'ordre du *symbolique*, là où se nouent, comme l'a montré l'enseignement de Jacques Lacan, le *réel* et l'*imaginaire*.

C'est pourquoi, face au croire, nous parlons d'une subjectivité en émergence. S'y met en action non pas un sujet «en soi», conçu à la manière déterministe des idéologies et des religions du «moi», mais un sujet qui vient à l'existence de se constituer dans un langage, c'est-à-dire par l'actualisation de son acte de croire. Du «croire» aux «croyances», se joue ainsi moins une pratique de la certitude — que l'«expérience» viendrait garantir — qu'une fragilité fondatrice. Et cette «foi qui fonde» l'être au monde (Welte, 1984: 23ss) n'est pas fondée, sinon que d'accepter «qu'il y ait de l'autre» et que cet autre, lui aussi, parle, c'est-à-dire en mal d'inscrire sa *différence* dans l'intersubjectivité d'une coexistence⁹.

9. Il y a là, dit encore Bernhard Welte: «quelque chose comme une liberté qui vient à la rencontre de notre liberté, et c'est tout simplement en vivant que nous nous en remettons à cette liberté de la foi qui vient à notre rencontre, sans pourtant en connaître le visage». (1984: 30).

Gérer le mi-dire: les défis de l'institution

«Parler, pour l'homme, c'est dénier la mort en tentant de faire advenir la vie au lieu même où la mort se manifeste: dans le corps.» (Laplanche et Leclair, 1966: 111) Dès lors, l'observation des croyances, même à leur niveau le plus banal dans le langage quotidien où l'on parle pour ne rien dire, de la pluie et du beau temps, nous met en présence d'une dynamique de la subjectivité qui sous-tend une dynamique sociale.

Que se passe-t-il à ce niveau élémentaire? Tout simplement, quelque part entre l'ineffable de l'expérience et l'impassibilité du langage, quelque chose tient, pour un temps, comme actualité d'une intersubjectivité, à la fois ouverture et fermeture, tension vers l'autre et résistance à l'altérité, reconnaissance et méconnaissance. Or cet espace, qui n'est ni pur acte ni pure passivité, est celui de la croyance. Il présente, pour chacun des interlocuteurs, la *vraisemblance* de l'autre; il concerne son désir de coexister, d'entrer en communication, de produire de la signification et, en définitive, de s'inscrire dans un monde où il est possible de *faire sens*.

Bien sûr, la croyance se donne toujours comme le rapport à un ordre: à l'instar d'une image qui étale des couleurs pour représenter un réel (qui lui échappe), elle instaure un décor pour constituer un sens (qui la déborde). Dès lors le sujet accède à l'existence dans l'acte même où il s'approprie, dans l'imaginaire d'une croyance donnée, quelque chose de l'altérité qui le regarde pour en faire le support de son propre être au monde. La croyance fait donc nœud de la subjectivité, elle-même inscrite dans l'irréductibilité d'une expérience spécifique du monde, et du langage, dépositaire de la communauté des sens possibles.

Ce qui s'y joue pour le sujet, en conséquence, est sa possibilité d'accès à l'existence, c'est-à-dire son rapport à la vie et à la mort. Ici encore, l'analyse du discours amoureux manifeste bien les coordonnées de cet enjeu. Si la parole amoureuse est vitale, c'est que dans son dénuement langagier même, où les mots et les gestes se répètent, elle inaugure des espaces d'intersubjectivité toujours renouvelés. Elle donne place à un «Je» nu, c'est-à-dire sans masque, et appelle, en ce sens même, la reconnaissance la plus désintéressée de la part de l'autre. Mais elle est en même temps mortifère parce qu'elle soumet les sujets ainsi constitués dans leur intersubjectivité à une réduction imaginaire. Pour croire que l'autre est en train de me croire quand je lui dis «je t'aime», je ne puis en effet que l'imaginer, donc lui donner un «terme»,

l'engager dans un processus qui n'est pas celui de son dynamisme propre mais le mien, réduire sa liberté à ce en quoi j'ai besoin de lui, bref, en faire un «objet».

On connaît bien ce paradoxe des transports amoureux: à la fois extase et aliénation, où l'exercice même de la subjectivité close sur elle-même dans le miroir de l'autre conduit à sa perte. Le sujet expérimente toujours, dans son rapport à l'altérité, une telle déficience à dire (qui est évidemment aussi celle d'entendre) où la croyance devient expérience des limites. L'espace de coexistence qu'elle délimite, éphémère, fragile, parfois chaotique, est toujours en quête de consistance. Et il peut très bien se contenter pour un temps, dans cette quête, de l'*illusion*.

Une illusion, dit Freud, est une croyance qui «renonce à être confirmée par le réel» (1971: 45). Autrement dit: une croyance qui se referme sur elle-même pour se contenter de la satisfaction provisoire qu'elle apporte au désir. Remarquons bien qu'il ne s'agit pas d'une «erreur». C'est bien, au contraire, une croyance qui «réussit», tant par rapport à la visée d'efficacité du locuteur que par sa capacité d'actualiser une communication: «On croit que *le mot lui-même* a produit un effet dans le monde — comme si le succès du mot était dans la relation au *Il*, alors qu'il est proprement dans la relation au *Tu*. L'illusion consiste à renvoyer l'efficacité de l'agir à une puissance intrinsèque du mot: le mot revêt un pouvoir "magique", tandis que la volonté s' imagine omnipotente.» (Ferry, 1991: 62) L'illusion est une fragilité qui se masque de fer.

Certes, le rapport magique au monde «est la première émancipation de l'agir». «Il est la première distance que l'homme prend à l'égard de son environnement», dit encore Ferry. Mais, tout en donnant forme à l'expérience, dans un langage, il «confond systématiquement l'adresse aux choses et l'adresse aux personnes» (53ss). Il structure un rapport du «Je» au «Il» plutôt qu'un rapport du «Je» au «Tu». Il fait de l'autre un objet. Or un objet, s'il peut être forcé, ne peut donner de reconnaissance. Il laisse donc en panne le désir.

L'illusion gîte ainsi au cœur même de la croyance, qui elle-même fait son nid en creux de l'existence, là où l'expérience manque à se dire parce qu'elle manque d'interlocution. Tel est le paradoxe de la croyance: espace de vie, elle est aussi lieu de mort tant que rien ne vient critiquer sa propension à l'objectivité. Elle définit l'espace des possibles d'une identité. Mais elle représente aussi les limites de l'être au monde. Nœud de l'expérience et du langage, elle est nécessaire à l'être humain, mais ne lui permet jamais que de se *mi-dire*. Elle reste bien en-deçà de son

vouloir dire, de l'intentionnalité de son rapport à l'autre, puisqu'elle statue ce rapport dans des objets transitoires. Elle revêt ce rapport, qui est en son dénuement pure dynamique, de «mots» qui lui donnent d'être compris mais aussi d'étouffer.

La communication humaine repose sur le malentendu. C'est parce qu'on n'est jamais en position de vraiment se comprendre les uns les autres qu'on continue de se parler et qu'on exerce sans cesse sa capacité de créer de nouveaux espaces de coexistence, pour produire et reproduire l'*imaginaire du croire*. Mais dès lors qu'on *croit en cet imaginaire*, quand on s'arrête aux objets qu'il met en scène, aux «termes» qu'il donne à l'existence, la communication recommence à devenir impossible. Et les sujets, confrontés à l'expérience des limites, sont renvoyés à l'insatisfaction, au devoir de tout reprendre à zéro pour continuer à vivre.

Dès lors l'enjeu de tout discours sur le sens est de gérer ce *mi-dire*, de l'encadrer pour le rendre socialement rentable. De l'Église au marché, il s'agit de lui donner des repères. Et certes, s'il y a crise aujourd'hui dans beaucoup de secteurs sociaux, c'est bien par manque de repères, non seulement pour la jeunesse mais pour tous ceux qui, déresponsabilisés de leurs pratiques, n'ont accès qu'à des simulacres d'inscription sociale.

Le christianisme: une pratique de la différence

On a abordé jusqu'ici la réalité d'un *croire* anthropologique. Acte inaugural de la subjectivité, geste élémentaire d'humanisation qui fait passer l'autre du statut de «chose» à celui d'«interlocuteur», ce croire ne peut être réduit aux croyances — ni aux religions — qui le supportent pourtant et lui donnent des lieux d'actualisation. On entre en «religion» quand on commence à donner «figure» au croire, c'est-à-dire à imaginer l'autre. Même quand cet imaginaire lui confère la majesté de la majuscule, quand il sublime l'autre dans l'Autre, il ne sort pas pour autant de la pratique imaginaire du monde et de ses paradoxes. Il commence, simplement, à configurer l'*expérience religieuse* de l'humanité. Le croire anthropologique ne conduit donc pas nécessairement à un acte de foi au sens que le judaïsme, le christianisme et l'islam¹⁰ donnent

10. Sans vouloir suggérer d'aucune façon que cette expérience serait exclusive à la configuration culturelle de ces espaces religieux, nous avouons tout simplement ne pas

à ce terme quand ils vont jusqu'à interdire l'image de l'Autre, quand ils vont jusqu'à détruire les images parce que, idoles, elles se donnent pour le réel de ce qu'elles représentent¹¹.

Mais l'acte de foi ainsi radicalisé, à n'en pas douter, se structure de la même fragilité que le croire anthropologique. Il est lui aussi en creux d'une condition humaine qui ne prend consistance que dans le regard d'un Autre, c'est-à-dire en se figurant l'Autre qui la regarde. Il a aussi besoin d'un imaginaire qui le supporte. Il représente lui aussi une pratique de l'altérité qui expérimente plus ou moins radicalement sa déficience à dire. Parler de l'Autre, même quand on dit qu'Il est sans image, c'est en instituer l'imaginaire et fonder un ordre symbolique. La longue histoire de ce paradoxe dans les religions précitées les déchire en leur cœur en distinguant, structurellement, entre «religion» et «foi». Si la religion cherche la maîtrise de l'Autre, soit en se le conciliant, soit en négociant avec lui, soit en le combattant, la foi, elle, consiste à l'assumer dans son altérité, c'est-à-dire à reconnaître son caractère inconnaissable, ce qui suppose à son propos un *non-savoir* radical. Si la religion parle à l'Autre et parle de l'Autre, la foi, elle, l'écoute, lui laisse l'initiative de la parole. Dans une telle distinction, la religion devient logiquement un terme réservé à la pratique de l'imaginaire, institution à la fois nécessaire et limitative de la pratique du sens. La foi, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'expérience religieuse, se donne comme «rapport à la modestie d'un désir qui dans le présent trouve un récit pour se dire, pour s'entendre» (Saint-Germain, 1992: 19).

La religion reste une institution tout à fait honorable puisqu'elle propose aux humains des possibilités de survivre à l'expérience des limites et de la mort. Donnant des «termes» à la quête de sens, elle en actualise la pertinence. Mais ces «termes» — expression qu'il faut prendre dans ses deux acceptions: «mot» et «terminaison» — l'arrêtent. Elle constitue, comme dit Castoriadis (1977: 378) une *formation de compromis*: elle «fournit un nom à l'innommable, une représentation à l'irreprésentable, un lieu à l'illocalisable. Elle réalise et satisfait à la

connaître suffisamment les autres pour prendre le risque de les inclure dans cette problématique.

11. Les traditions chrétiennes sont elles-mêmes fort diverses à ce propos et ont été lieux de beaucoup de controverses et de guerres. Dans le catholicisme, elles n'ont pris forme définitive qu'au dix-huitième siècle (Bæspflug, 1984), quand a été réaffirmée par le pape Benoît XIV la fonction *éducative* des images, introduire au mystère, malgré leur insuffisance structurelle à représenter l'Altérité.

fois l'expérience de l'Abîme et le refus de l'accepter, en le circonscrivant — en prétendant le circonscrire —, en lui donnant une ou plusieurs figures, en désignant les lieux qu'il habite, les moments qu'il privilégie, les personnes qui l'incarnent, les paroles et les textes qui le révèlent». C'est donc une institution qu'il faut critiquer parce qu'elle clôt le sens, jusqu'à la mort du sens, quand elle se réduit à des critères de fonctionnaires, quand elle étouffe la subjectivité sous le pouvoir et quand, non contente de configurer l'Autre, elle le défigure pour le rendre compatible avec des intérêts particuliers. Faite d'images, elle connaît le sort des images: *représentation* d'un réel (l'Autre) qui ne saurait être contenu dans son cadre, elle doit être déchirée dès lors qu'elle se donne pour l'Autre qu'elle représente.

La religion n'épuise pas la foi, parce que croire, en définitive, se passe à un autre niveau. Il s'agit, par un acte de parole, à la fois écoute et énonciation, d'«affirmer comme source et fin de l'opération du désir de l'homme un sens qui seulement se donne dans cette opération» (Fugier, 1976: 517). La foi ne saurait donc s'arrêter à l'*institution du sens* telle qu'une société déterminée la propose. À l'instar du discours amoureux, l'acte de foi est une pratique du sens au-delà et malgré les limites actuelles de cette institution, quand la croyance manifeste son insuffisance, ses limites, son caractère illusoire. Il est une pratique qui se constitue de la rupture par rapport à l'imaginaire et qui s'inaugure quand l'autre, tel qu'on l'imagine, *manque* et ne satisfait plus.

Les traditions mystiques manifestent souvent cet enjeu jusqu'à ses limites. Dans l'expérience d'un Autre impossible à dire adéquatement¹², elles choisissent alors, comme Thérèse d'Avila, d'assumer l'insatisfaction et de refuser tout ce qui prétendrait la combler. Or se satisfaire de rien, c'est être renvoyé constamment sur les chemins de la quête, à l'*itinérance*, dans une marche qui consiste à aller toujours plus loin, à s'engager dans des itinéraires sans termes, à suivre des traces de l'Autre qui mènent à d'autres traces et, en définitive, à la seule exigence de faire *confiance*, c'est-à-dire, selon l'étymologie même du mot, à la foi partagée.

Or ce qui est frappant ici est la proximité de l'expérience mystique et de la modernité. Pour le mystique, il s'agit de continuer d'affir-

12. Ce qui se traduit dans des constructions de théologie dites «négatives» qui consistent à *dire ce que Dieu n'est pas*, non pas pour en cerner et «comprendre» la réalité, mais pour faire place à ce qu'il est au-delà de toute compréhension, et à ce qu'il peut être, c'est-à-dire à son imprévisible irruption dans la vie.

mer Dieu, tout en sachant que cette affirmation travestit, et d'assumer ce travestissement lui-même, dans la conscience de son manque, pour continuer de croire. Pour la modernité, telle que des «croyants» de toutes sortes nous la manifestent, il s'agit de croire tout en sachant que cette croyance est relative, qu'elle peut et doit être remise en question dès lors qu'elle est mise à l'épreuve de l'expérience, et que l'institution, quoique nécessaire puisqu'on y puise inspiration et qu'on s'y inscrit symboliquement, renvoie toujours à l'insatisfaction.

Les tentations du discours chrétien

Un tel constat mène directement à reposer la question des conditions contemporaines d'intelligibilité de la foi chrétienne. Celle-ci, bien sûr, ne peut qu'être affirmée dans son originalité. Elle consiste non seulement dans l'écoute de l'Autre, telle qu'inaugurée par le judaïsme, mais dans la reconnaissance d'une initiative spécifique de Dieu dans l'histoire, celle de l'Incarnation et de l'économie de salut qui en découle, inaugurée par la Résurrection. Dès lors qu'on entre en christianisme, tout ce qui a été dit ci-haut des conditions anthropologiques du croire reste pourtant valable, mais *penser l'Autre* devient l'objet non seulement d'une telle anthropologie mais aussi d'une *théologie* qui met la foi chrétienne en quête d'une intelligence qui lui est propre, intelligence de ses propres fondations, bien sûr, mais aussi intelligence du monde dans la foi.

Une telle théologie n'est pas réservée à un discours savant. Elle commence dès lors que le croyant tente d'imaginer l'Autre qui se révèle à lui. Qu'elle soit savante parfois n'est pas un mal: cela devrait au contraire en aiguïser le sens critique et permettre, dans un effort constant, une meilleure écoute. Le seul savoir véritable, ici comme ailleurs — c'est-à-dire dans ces pratiques d'intelligence qu'on appelle aujourd'hui la *science* —, est celui qui porte sur les limites mêmes du savoir, et qui cultive la *conscience de l'erreur* comme sa valeur fondatrice. C'est donc un savoir qui conduit à l'humilité et qui fait très mauvais ménage avec les pouvoirs, ceux du marché comme ceux des traditions.

Dans ces conditions, on peut penser que l'intelligibilité de la foi chrétienne ne peut que reposer sur une position prudente qui, sans d'abord affirmer péremptoirement sa «vérité», se donne comme *éthique* de ne pas condamner d'avance l'imaginaire des autres. En tous cas, s'il faut le condamner, il faut d'abord chercher des *pièces à conviction* —

l'expression étant tout à fait appropriée. Certes, l'instance de l'imaginaire est celle de la mise en scène, du simulacre, chez les autres comme chez soi, mais la fiction, chez eux comme chez soi également, a des *effets de vérités*. Elle inaugure un rapport à l'Autre qui, tout en clôturant son espace, institue l'itinéraire d'une quête. Il s'agit donc de reconnaître cette quête tout en admettant, en même temps, le caractère de fiction du discours qui la porte, et en sachant également que, dans une communauté de quête, dans la mesure même où l'on se reconnaît *dé-muni*, il ne saurait y avoir de maître.

La première tentation du discours chrétien, dans ce contexte, est celui de la maîtrise qui repose sur un *savoir*. Pour l'expérience contemporaine du croire, à ras de sol, la prétention au savoir révèle vite son caractère illusoire, et la prétention à la maîtrise, bon gré mal gré, son caractère pervers. Sans doute est-ce là le bienfait, s'il y en a un, de la loi du marché: les maîtres sont vite descendus de leur tribune, et les tribuns de leur chaire. La dialectique de la «vérité» et de l'«illusion», telle que proposée par les entreprises dogmatiques, est donc à revoir. Si on prend au sérieux l'idée d'un «Dieu sans image» qui se révèle non pas en se donnant à voir, mais en donnant aux humains d'écouter sa Parole, c'est-à-dire d'interpréter ses traces dans l'histoire (assumant d'ailleurs qu'on est toujours responsable de son écoute de l'autre), il faut bien conclure qu'une telle anthropologie du croire — active en christianisme comme dans la culture commune — pose la question du sens comme celle d'une quête à jamais irrésolue et qui fonde, en quelque sorte, une expérience religieuse *sui generis*.

La première condition d'intelligibilité de la foi, pour celui qui croit autrement mais qui a fait l'expérience de la déficience à dire, est la transparence du discours de représentation de cette foi par rapport à sa propre déficience. *Communiquer la foi*, dans ce contexte, est une entreprise extrêmement ambiguë. Si cela consiste à rendre intelligible un *savoir* sur l'autre, quelle que soit la richesse de l'expérience dont il provient, quelle que soit sa sûreté dogmatique, quels que soient la complexité technique de sa production et l'art de ceux qui le communiquent, ce savoir s'avérera friable dès ses premières confrontations aux réalités de l'expérience. Dans le monde contemporain, cette confrontation arrive dès l'adolescence, quand le sujet humain est mis en demeure de personnaliser la culture primordiale qu'il a reçue dans son enfance scolaire et familiale. Mais que cette communication réussisse ou non, selon les critères scolaires et libéraux de succès (c'est-à-dire en fonc-

tion d'une évaluation des résultats obtenus par rapport aux investissements effectués), finalement cela a bien peu d'importance puisqu'elle trahit son objet même: le fait que la foi ne peut être qu'un savoir qui se sait déficient et qu'elle ne peut donc se communiquer qu'en rendant compte de cette déficience *structurelle*. Elle va dès lors à l'encontre de la pédagogie par objectifs et du service après vente. Pour être conséquent, il faudrait aller jusqu'à dire qu'on ne communique pas la foi. Sans doute peut-on instaurer, pourtant, à condition d'une éthique rigoureuse qui *prend le risque de l'autre*, des lieux de partage où l'expérience acquise autorise à *faire alliance* dans ce qui ne peut s'avérer qu'une quête sans fin.

Il y a certes à repenser aussi ce qu'on appelle l'*éducation de la foi* de la même manière. Elle semble en effet, plus souvent qu'autrement, diffuser des croyances qui échappent aux institutions mêmes qui en garantissent l'encadrement symbolique, dont en premier lieu l'Église, plutôt que favoriser un travail d'appropriation des limites de la conscience. Il suffirait pourtant, pour commencer cela, de prendre au sérieux le terme «éduquer» dans le sens même des travaux contemporains en philosophie de l'éducation (Meirieu, 1991; Imbert, 1989), quand ils proposent à l'éducateur moins d'«informer» l'ignorant, comme on remplit une banque de données vide, que de «s'allier» l'autre — l'élève — de façon à ce que sa quête puisse s'inscrire dans un espace de coexistence véritable. Déjà *éduquer* ainsi compris, en français, en mathématique et en tout *art de vivre*, est d'ailleurs un acte de foi!

S'il y a déficience à dire, si la foi chrétienne est aussi une quête, sa crédibilité suppose une responsabilité éthique: être une quête solidaire, non pas dans une soi-disant capacité de coiffer les autres quêtes ou de résumer l'expérience religieuse de l'humanité, mais dans un service à rendre qui est un service d'*accompagnement* dans leur effort de prendre conscience d'elles-mêmes, de leur aptitude à la vie comme de leur finitude. Certes, pour exercer cette fonction, la foi chrétienne peut et doit s'autoriser de son expérience propre, mais elle doit aussi revenir à son authenticité comme acte dont seule la modestie saurait être exemplaire. Si les Églises sont riches d'une expérience bimillénaire à ce propos, sans doute héritent-elles aussi, dans le monde contemporain, d'une responsabilité tout à fait particulière qui va dans le sens de cette «éducation». Est-il besoin d'énumérer les tentations auxquelles elles sont alors soumises? Aujourd'hui comme hier, ces tentations con-

sistent à faire l'économie du risque pour s'installer dans le confort douillet des «convictions» et des «savoirs», bref, à préférer le pouvoir sur l'autre au risque de l'autre.

* * *

Alors que «la croyance» fourmissait à nos certitudes scientifiques un contrepoint d'affirmations «populaires», «primitives» ou «mystiques», voici qu'elle devient le lieu de notre ignorance, une région inconnue dans nos connaissances mêmes, une inquiétante étrangeté au cœur des sciences sociales, qui ne cessent d'en traiter sans savoir ce que c'est.

Michel de CERTEAU,
«Le croyable. Préliminaire à une
anthropologie des croyances», p. 690.

Dans le champ social contemporain, l'image est un régulateur puissant d'abord parce qu'elle fascine et séduit, ensuite parce qu'elle renvoie le sujet à lui-même, dans cette fonction narcissique par laquelle le sujet, coupé d'un véritable rapport à l'autre, remplace celui-ci par la représentation même de ce rapport et, en l'idéalisant, cherche dans l'image de l'autre qu'il contemple un reflet de lui-même. Ceci institue, bien sûr, la *foi en l'imaginaire* qu'il faut bien distinguer de l'*imaginaire de la foi*. L'histoire est pleine des impasses auxquelles conduit la première. Plus une image se donne dans un discours absolu, plus elle est dangereuse, l'image absolue renvoyant à un narcissisme absolu, dans un totalitarisme manipulé par des dictateurs, et devenant objet de culte pour la masse aliénée. «Le portrait du roi que le roi contemple lui offre l'icône du monarque absolu qu'il désire être au point de se reconnaître et de s'identifier par lui et en lui.» (Marin, 1981: 12)

Que, désormais, le «roi» soit «moi», dans une polyarchie du sens où chaque producteur est isolé dans sa niche, ne change rien à l'affaire. La représentation anime l'essence du pouvoir en substituant l'imaginaire de son accomplissement au risque d'un engagement. Et le sujet, «pour se réaliser sujet d'absolu pouvoir» (*ibidem*) se mettra en scène comme ultime produit de sa représentation narrative, dans le récit d'une histoire qui ne peut être qu'extrapolation de l'ordre nécessaire du monde, *réification* du symbole même qui lui donne de se penser, comme un fétiche qui tire sa force d'être représentation de la force. On est alors en présence d'un *croyant sémiotique*, ce croyant qui consomme des symboles de salut, de liberté, d'engagement, en fonction

des lois du marché, sans prendre les risques que supposeraient ces symboles. Complètement pris dans la valeur-signe, il développe un *lifestyle* (Mitchell, 1984) et en revêt son identité, à la manière d'un T-Shirt aux déclarations plus ou moins étranges, ou d'une casquette à l'effigie d'un improbable bateau de croisière, qui n'impliquent ni militance ni départ sur la mer.

On ne peut se surprendre que cette consommation d'emblèmes n'engage pas. «La relation imaginaire est tout sauf un engagement, car on ne s'engage pas avec une ombre, sinon dans un interminable jeu narcissique.» (Leclaire, 1981: 124) L'image est un «régulateur de passivité». Pour être actif, c'est-à-dire créateur, un sujet doit prendre le risque d'une histoire sociale; il doit aller au-delà de l'image, quitte à déconstruire les images qui le confortent. En ce sens, la déconstruction contemporaine des institutions religieuses n'est qu'un processus normal de la subjectivité.

La foi en l'imaginaire, la croyance non critique, est toujours affirmation de différences, mais comme on vient de le voir, de différence narcissique, fermant la subjectivité sur le miroir du «moi», individuel ou institutionnel, culte du corps biologique ou du corps social, ou bien encore sacrifice aux corpus de savoirs. Mais l'affirmation de la différence n'est pas la *pratique de la différence* et le christianisme, s'il est conséquent avec sa prétention de témoigner de l'altérité, ne peut manifester sa différence, anthropologiquement, qu'en témoignant d'une pratique de la différence. Certes il a besoin pour cela, comme tous et chacun, d'un *imaginaire de la foi*. Mais la culture chrétienne, pour manifester la vérité de sa fragilité, doit savoir démasquer ce qui la constitue en semblant de solidité. «La foi suppose une confiance qui n'a pas la garantie de ce qui la fonde: l'autre.» Elle ne sait ni ne possède ce dont elle est l'objet, ce à quoi elle se réfère. Possibilité toujours offerte et toujours récusable d'un croire et d'un vouloir-croire, elle inspire le "texte fragile et flottant" d'une "écriture croyante", aventure éphémère, écume à la surface de l'océan des jours. Étrangère à toutes les arrogances, cette manière de croire déconcert[e] ou déc[oit], par son style réservé et pudique, par la "faiblesse" qu'elle [a] pour emblème, comme autrefois Paul (*1 Co* 1,26-29)», commente Luce Giard (1987: XIII) dans sa présentation de *La faiblesse de croire*.

Quels que soient les modes selon lesquels la religion vise la représentation de l'unité imaginaire de la société, la question de la foi y reste bien sûr entière. Aussi la tentation première du discours dont elle

se soutient désormais est-elle de jouer le jeu du marché, sans critique ou en se contentant d'une critique superficielle, déplorant les «défauts» de performance sans s'attaquer aux fondements du système. Une telle «foi» réduit alors sa portée à celle de la religiosité dominante de son temps, quitte à s'y présenter comme une «différence marginale»: soit une esthétique du merveilleux ayant fait ses preuves, garantie par l'auto-satisfaction des élites, soit une technologie du salut garantissant les effets magiques de ses incantations. Sa mise en marché deviendra d'autant plus ingénieuse que, visant les élites, son argument est complexe, et d'autant plus criarde que son produit, concurrencé, vise à satisfaire les masses. Séductrice, elle relève ses ors jusqu'au clinquant; rassasiante, elle se donne à consommer jusqu'au gavage.

Un tel discours, évidemment, s'auto-détruit. Il mène à la désillusion. Mais en même temps, dans l'expérience même de cette désillusion, dans cette expérience de la «lumière du rien», selon la belle expression de Bernhard Welte (1988), le sujet est invité à reconstruire du sens. Sans doute est-ce à ce point que l'*imaginaire de la foi* trouve son à-propos. Capacité de donner provisoirement visage à l'Autre tout en sachant — du seul *savoir* qui soit ouverture au sens — que ce visage fait écran à cela même qu'il représente, qu'il en signe l'absence plutôt que la présence, il peut s'avérer *pratique de la différence* dès lors qu'il avoue sa faiblesse plutôt que sa force à témoigner de l'altérité. Là où la religion crée des espaces de coexistence consensuels, au coût de la fermeture des itinéraires de sens, l'acte de foi, prenant pari sur l'autre, pourrait-il alors laisser place à des espaces de coexistence *dissensuels*?

RÉFÉRENCES

- ARENDRT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduction de l'anglais par Georges Fradier, introduction de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, (c1983), 1988, 406 p.
- ATTALI, Jacques, *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, PUF, 1977, 303 p.
- AUGÉ, Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, 155 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, 268 p.
- ID., *La société de consommation*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 316, 1970, 318 p.
- BELL, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, traduit de l'américain par Marie Matignon, Paris, PUF, 1979, 294 p.
- BELLAH, Robert N. et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985, 355 p.
- BLOOM, Allan, *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard, 332 p. Traduction de l'anglais *The Closing of the American Mind*, Simon & Shuster Inc., 1987.
- BËSPFLUG, François, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostræ de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris, Cerf, 1984, 379 p.
- BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, 486 p.
- ID., «Le marché des biens symboliques», *L'année sociologique*, 1971, 49-126.
- ID., «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII, 1971, 295-334.
- BOURDIEU, Pierre et Yvette DELSAUT, «Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975, 1, 7-36.
- BRETON, Stanislas, «Croyance et sol de croyance», in *La croyance*, Institut catholique de Paris, *Philosophie*, 7, Paris, Beauchesne, 1982, 11-27.

- BRIE, Christian de, «Lois du marché contre droit des peuples: Les démocraties sans voix», *Le Monde diplomatique*, décembre 1992, 4.
- BROMBERGER, Christian, «Le football met à nu les antagonismes majeurs de nos sociétés», *Le Monde diplomatique*, juin 1992, p. 10-11.
- CAMPICHE, Roland, Alfred DUBACH, Claude BOVAY, Michael KRÜGGELER et Peter VOLL, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992, 322 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, 460 p.
- ID., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, 503 p.
- CERTEAU, Michel de, *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, 329 p.
- ID., «Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances», in Hermann Parret et Hans-George Ruprecht (éd.), *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A.J. Greimas)*, Amsterdam, John Benjamin, T. II, 1985, p. 687-707.
- CHAMBERLAND, Paul, *Un livre de morale*, Montréal, L'Hexagone, 1989, 209 p.
- ID., «La fin des morales: pourquoi le devenir nihiliste est-il inévitable?», *Les cahiers éthnologiques de l'U.Q.A.R.*, n° 13, Rimouski, Groupe de recherches Ethos, juin 1986, p. 19.
- CHARRON, André, Raymond LEMIEUX et Yvon R. THÉROUX, *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Centre d'information sur les nouvelles religions / Fides, 1992, 154 p.
- DAVIE, Grace, «*Believing Without Belonging: a Post-Modern View of Religion in Britain?*», Communication présentée au douzième congrès de l'Association internationale de sociologie, Madrid, 9-13 juillet 1990.
- DAY, Thomas, *Why Catholics Can't Sing. The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste*, Maryknoll, Orbis Press, 1990.
- DEWEY, John, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York, Perigee Books, 1980, 318 p.
- ID., «The Field of "Value"», in Ray Lepley (ed.), *Value. A cooperative Inquiry*, Westport CT, Greenwood Press, 1949, p. 64-78.

- DIÉGUEZ, Manuel de, *Le combat de la raison*, Paris, Albin Michel, 1989, 285 p.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1960, 436 p. [Paris, Alcan, 1893].
- EHRENBERG, Alain, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 323 p.
- FERRY, Jean-Marc, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Cerf, vol. 1: *Le sujet et le verbe*, 1991, 216 p.
- FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1971, 101 p.
- FUGIER, Huguette, «La mort, le désir et la parole», *Esprit*, n° 455, mars 1976, p. 516-519.
- GIARD, Luce, «Cherchant Dieu», in Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, I-XIX.
- GIMPEL, Jean, *La fin de l'avenir, le déclin technologique de l'Occident*, Paris, Seuil, 1992, 197 p.
- GUATTARI, Félix, «Pour une refondation des pratiques sociales», *Le Monde diplomatique*, 16-17 octobre 1992.
- IMBERT, Francis, *L'Émile ou l'interdit de la jouissance. L'éducateur, le désir et la loi*, Paris, Armand Colin, 1989, 217 p.
- JULIEN, Claude, «La ballade des prétendus», *Le Monde diplomatique*, décembre 1992, 8-9.
- LAPLANCHE, J. et Serge LECLAIRE, «L'inconscient: une étude psychanalytique», in *L'inconscient*, Paris, DDB, 1966.
- LASCH, Christopher, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York, W.W. Norton & Company, 1984, 317 p.
- ID., *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1980, 341 p. Traduction de l'américain: *The Culture of Narcissism*, W.W. Norton & Company, 1979.
- LECLAIRE, Serge, *Rompre les charmes. Recueil pour les enchantés de la psychanalyse*, Paris, InterÉditions, 1981, 267 p.
- LEGENDRE, Pierre, «L'image de ce qui ne peut être vu. Entretien avec Yvan Simonis», *Anthropologie et Sociétés*, volume 16, n° 1, 1992, p. 81-90.

- LEMIEUX, Raymond, «Foi et religion: une relecture sémiologique», in Michel Despland et Gérard Vallée (dir.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality. La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. «Édition SR» 13, 1992, p. 169-192.
- ID., «Croyances et incroyances: une économie du sens commun», in André Charron, Raymond Lemieux et Yvon R. Théroux, *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Centre d'information sur les nouvelles religions / Fides, 1992, p. 11-86.
- ID., «Les dimensions religieuses de l'œuvre de Jean-Paul Lemieux», communication à la tribune scientifique de l'exposition *L'effet Lemieux*, Musée du Québec, 21 octobre 1992, 11 p.
- ID., «Les mythes du Dieu revanchard», *Nouveau Dialogue*, n° 89, 1992, p. 4-9.
- ID., «Les croyances: nébuleuse ou univers organisé?», in Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 1992, p. 23-90.
- ID., «Histoires de vie et post-modernité religieuse», in Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 11, 1992, p. 187-233.
- LEMIEUX, Raymond et É.-Martin MEUNIER, «Du religieux en émergence», *Sociologie et sociétés* (à paraître), numéro sur la gestion du social, printemps 1993.
- LEMIEUX, Raymond, Jean-Paul MONTMINY, Alain BOUCHARD et É.-Martin MEUNIER, «De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux», *Archives de sciences sociales des religions*, Paris 1993.
- LEMIEUX, Raymond et Micheline MILOT (dir.), *Les croyances des québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 1992, 386 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, 345 p.
- ID., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. «Points», 1983, 315 p.

- LUHRMANN, Tania, «Interpretive drift: the slow shift towards belief», ch. 21 de *Persuasions of the Witch's Craft*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 307-323.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, 109 p.
- MARIN, Louis, *Le portrait du roi*, Paris, Éditions de Minuit, coll. «Le sens commun», 1981, 300 p.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande (première partie). Die Deutsche Ideologie (Erster Teil). Thèses sur Feuerbach. Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique (1859)*, Introduction de Jacques Milhaud, Paris, Éditions sociales (bilingue allemand et français), 1972, 267 p.
- MEIRIEU, Philippe, *Le choix d'éduquer. Éthique et pédagogie*, Paris, ESF éditeur, 1991, 198 p.
- MILOT, Micheline, «Typologie de l'organisation des systèmes de croyances», in Raymond Lemieux et Micheline Milot, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 11, 1992, p. 115-134.
- MITCHELL, Arnold, *The Nine American Lifestyles. Who We Are and Where We're Going*, New York, Warner Books, 1984, 302 p.
- NEEDHAM, Rodney, *Belief, Language, and Experience*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, 269 p.
- PACE, Enzo, *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Venezia, Marsilio Editori, 1983, 195 p.
- RICŒUR, Paul, «Avant la loi morale: l'éthique», *Encyclopædia Universalis*, supplément *Les enjeux*, 1984, p. 42-45.
- SAINT-GERMAIN, Christian, «Il était une foi: naître», *Nouveau Dialogue*, n° 90, mai 1992, p. 19-23.
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, 151 p.
- VERGOTE, Antoine, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, 1966, 338 p.
- VOYÉ, Liliane, «Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré», *Social Compass*, 38-4, décembre 1991, p. 405-416.

ID., «Du monopole religieux à la connivence culturelle en Belgique. Un catholicisme "hors les murs"», *L'année sociologique*, 1988, 38, p. 135-167.

WELTE, Bernhard, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1988, 95 p.

ID., *Qu'est-ce que croire?*, traduit de l'allemand par Monica Thoma et Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet» 28, 1984, (Breisgau, 1982), 86 p.

WUTHNOW, Robert, *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1992.

La théologie d'incarnation derrière l'inculturation.

Les signes des temps chez
Marie-Dominique Chenu

CHRISTOPHE F. POTWOROWSKI

Concordia University, Montréal

Je pars d'une constatation que l'on peut faire très rapidement lorsqu'on suit les débats contemporains sur l'inculturation. Je veux dire la place centrale occupée par la doctrine d'incarnation. Qu'il s'agisse seulement d'une métaphore linguistique, qui n'est d'ailleurs jamais seulement une métaphore, ou qu'il s'agisse d'une référence beaucoup plus explicite à la doctrine chrétienne de l'incarnation de l'homme-Dieu, ou finalement qu'il s'agisse de quelque chose entre les deux, l'incarnation a une place dominante.

La lecture de ces débats me renvoie donc à une exploration des catégories théologiques implicites dans une pensée sur la culture inspirée par la doctrine de l'incarnation. À cause de la centralité de l'incarnation dans sa théologie, je prends pour guide la pensée du père Marie-Dominique Chenu. Je me propose de réfléchir sur la catégorie du messianisme, telle qu'appliquée au peuple de Dieu, et sur la notion d'une théologie conçue comme lecture des signes des temps. Je terminerai par une réflexion sur le problème du mal et son implication pour ce discernement des signes.

La place de l'incarnation dans la pensée de M.-D. Chenu

Pour commencer, il faut se souvenir de la place qu'occupe l'incarnation dans la pensée de Chenu. C'est une chose qu'il a déclarée souvent dans plusieurs entrevues. Quand on lui a demandé quelle était la plus importante contribution de sa pensée, il a répondu: «J'ai senti très fort les exigences de l'Incarnation. Si le Christianisme est le fait de Dieu incarné dans la matière, la divinisation de l'homme implique qu'elle aille jusque dans la matière [...] L'humanisation est déjà une capacité de divinisation¹.» Dans une autre entrevue, il indiqua le principe unifiant dans la variété de ses écrits: «Tout ce que j'avais fait: travaux, études, réflexion aussi bien théorique que pratique, tout cela a grandi en moi autour de ce pivot: l'Incarnation².» La centralité de l'incarnation n'est pas seulement une question de doctrine. La méthode même de Chenu reflète cet accent, ainsi que l'atteste le titre du volume qui rassemble ses divers articles, *La parole de Dieu : la foi dans l'intelligence et L'Évangile dans le temps*. Chenu commente ainsi l'unité intérieure manifestée par les deux titres, «titres dont le parallélisme se fonde sur la loi d'incarnation de la Parole de Dieu, tant dans l'esprit de l'homme que dans le déroulement de l'histoire³.» Le parallélisme continue avec le volume d'essais, plus court, publié peu après, *Peuple de Dieu dans le monde*.

La sensibilité de Chenu envers les exigences de l'incarnation peut s'expliquer partiellement par le contexte historique dans lequel il écrivait. Les années trente et quarante, c'est-à-dire lorsque Chenu formulait les idées principales de sa théologie, étaient une période de ferment intense à l'intérieur de l'Église de France. Une énorme énergie se concentrait sur la recherche d'une réponse adéquate au problème de la déchristianisation. Sous la bannière de l'Action catholique, des mouvements spécialisés tels que la Jeunesse Étudiante Catholique cherchaient de nouveaux moyens pour une communication efficace du message évangélique dans un milieu sécularisé, surtout parmi les classes ouvrière-

1. «Le théologien et la vie. Un entretien avec le Père Chenu», *Informations catholiques internationales*, n° 233 (1965), p. 30.

2. «Une théologie pour le monde», *Communauté chrétienne*, 6 (1967), p. 17.

3. «Présentation», dans *La parole de Dieu 1: la foi dans l'intelligence*, Paris, Aubier, 1964, p. 8. Les références à ce recueil, et à son compagnon *L'Évangile dans le temps*, seront citées d'après le sigle *Parole 1* et *Parole 2*, avec les dates originales de publication entre parenthèses.

res. L'enthousiasme pastoral des années trente devait de se réveiller brutalement avec l'expérience de la guerre et la réalisation douloureuse que les efforts pastoraux n'avaient qu'un succès très partiel. C'est en réaction contre cet échec pastoral que l'on voit naître une tentative plus radicale comme la Mission de France et la Mission de Paris, où les prêtres-ouvriers verront le jour. Les Dominicains du Saulchoir, en Belgique comme plus tard à Paris, étaient très engagés dans tous ces développements.

Ce genre de ferment comportait un défi particulier pour les théologiens. Il critiquait implicitement la néo-scholastique du jour de s'être alliée de trop près avec un ordre social désuet et d'être insuffisamment prête en face du monde moderne et séculier. L'expérience pastorale exigeait un renouveau de l'enseignement catholique traditionnel avec une sensibilité particulière pour la situation culturelle, politique et économique qui régnait. Par ailleurs, il y avait des tendances dans la réflexion théologique qui s'avéraient particulièrement heureuses au niveau d'une réflexion pastorale et qui, en fait, ont contribué au succès de certaines expériences pastorales. C'était le cas de la réflexion ecclésiologique sur le corps mystique du Christ et la popularisation de la doctrine de l'incarnation. C'est ainsi qu'un aumônier de la JOC écrivait en 1945: «Le Mystère de l'Incarnation fut vraiment le mystère préféré de la JOC naissante⁴.» De manière réciproque, ce fut dans la *praxis* de la JOC et des mouvements missionnaires que certains théologiens ont vu le fondement nécessaire pour un renouveau de l'enseignement sur l'incarnation.

Pour Chenu, la doctrine d'incarnation fournissait un modèle théologique pour une lecture de la modernité. Elle fournissait un cadre à l'intérieur duquel les différents mouvements de l'Action catholique recevaient leur signification théologique propre. Ce qui est encore plus important, elle fournissait un cadre pour une théologie qui serait informée par les divers développements dans l'histoire humaine. Cela nécessitait comme une extension de l'enseignement traditionnel sur l'incarnation afin d'inclure les dimensions sociales, historiques et économiques de l'humanité. La doctrine d'incarnation est, en fait, pour Chenu, une doctrine d'incarnation continuée. L'incarnation de Dieu n'a pas eu

4. J. BALL, «Pour une spiritualité eschatologique (Lettre d'un ancien aumônier jociste)», *Masses ouvrières*, 7 (1945), p. 29; cité dans B. BESRET, *Incarnation ou eschatologie?*, Paris, Éditions du Cerf, 1964, p. 41.

lieu une fois pour toutes dans un coin de Judée, mais continue à travers l'histoire⁵. L'idée d'incarnation continuée pour penser les relations entre Église et monde ne vient pas de Chenu. Möhler, par exemple, l'a développée en conjonction avec la notion de tradition vivante. Chenu l'a appliquée avec vigueur dans le contexte d'un monde sécularisé. La loi des deux natures dans le Christ, telle que formulée par le concile de Chalcédoine, devient le modèle pour une compréhension théologique de l'histoire. La loi de l'incarnation maintient que tous les aspects de l'humanité, à mesure qu'ils sont progressivement découverts au cours de l'histoire, doivent être assumés et divinisés. Ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé⁶.

Incarnation et messianisme

Dès que la perspective d'incarnation nous met dans l'histoire, c'est-à-dire nous ouvre à l'information de l'histoire, la situation devient une catégorie fondamentale en théologie. Chenu dirait que la situation, ou encore mieux la conjoncture, devient un «lieu théologique».

Il y aurait beaucoup de choses à dire ici. On peut mentionner rapidement tout le développement important autour de la constitution pastorale *Gaudium et spes* et la nouvelle image de l'Église comme peuple de Dieu, c'est-à-dire peuple messianique et prophétique. Au-delà de toutes les déformations idéologiques, le messianisme appartient à l'économie chrétienne. Malgré toutes les difficultés de discernement, le peuple de Dieu ne peut abandonner son caractère messianique: «Le messianisme reste le ressort du peuple de Dieu, ressort terrestre dans la mesure même où il est ressort eschatologique⁷.» Le fait même de l'in-

5. Cf. «Dimension nouvelle» (1937), dans *Parole* 2, p. 89: «Car l'Incarnation de Dieu, dont elle [la nouvelle chrétienté] est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout, et tout ce qui échapperait à son emprise dans l'homme, dans ce monde distendu et magnifique, retomberait à sa misère: la rédemption du monde serait pour autant manquée.»

6. Cf. *Ibid.*, p. 92: «Si telle est la loi de l'Incarnation dans le Christ, telle est aussi la loi d'incarnation de la vie divine, au cours des siècles, dans l'Église du Christ. C'est tout l'homme, selon toutes ses ressources et avec toutes ses œuvres, qui est assumé par la grâce.» L'usage analogique du terme «incarnation» est indiqué par le changement du «l» majuscule au «i» minuscule et par l'usage de l'article défini. La portée exacte de l'analogie chez Chenu, toutefois, demeure indéfinie.

7. «Un peuple messianique», *Nouvelle revue théologique*, 89 (1967), p. 166. Chenu définit les termes de la dialectique dans l'interprétation et il signale le danger

carnation préserve le caractère transcendant de l'accomplissement promis. La présence du temps et du développement historique à l'intérieur de la promesse messianique n'est pas un accident mais concerne la substance même de l'économie chrétienne.

Puisque le messianisme se développe dans l'histoire, les lois de l'histoire vont devenir ses propres lois. L'histoire du salut, de la délivrance messianique, va trouver son «sujet» dans l'histoire, tout comme la foi, lumière venue d'en-haut, va s'énoncer, s'exercer, se construire, dans les tissus mentaux de l'homme, qui est son «sujet» [...] Le messianisme n'est pas une densité hétérogène surimposée du dehors à l'humanisation historique du monde, tout comme la foi n'est pas une lumière posée sur une intelligence étrangère⁸.

Dans chaque cas, pour la foi comme pour le messianisme, il y a un mouvement de gratuité divine qui rencontre un désir naturel et qui consent à ses lois et à ses structures natives. L'effort humain ascendant demeure une ouverture à la nature gratuite de la promesse. La transcendance est préservée et il n'y a pas de violence contre les lois de l'humanité: «La grâce est grâce, et l'histoire profane n'est pas source de salut⁹.»

Par le fait de sa présence dans l'histoire, le messianisme est orienté de façon dynamique vers l'avenir et vers la manière inscrutable dont l'avenir avance sur le présent. Le peuple messianique de Dieu est situé dans les deux venues du Christ: «le Messie *est venu*, le Messie *viendra*. C'est dire que, en permanence, il *vient*¹⁰.» Ceci donne au processus de discernement une urgence qui est encore plus accentuée par le phénomène de la socialisation. La fin eschatologique des temps ne

d'une «spiritualisation» prématurée; «Dialectique dont l'équilibre est fort instable, sous la coordination de deux pôles, dans le dépassement du processus créateur dans l'histoire temporelle, par la libération rédemptrice en histoire du salut.»

8. «Un peuple messianique», p. 168.

9. «Une constitution pastorale de l'Église» (1966), dans *Peuple de Dieu dans le monde* (coll. «Foi vivante», n° 35), Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 26; c'est une phrase répétée souvent chez Chenu.

10. «Un peuple prophétique» (1967), p. 608, Cf. M.L. MAZZARELLO, *Il rapporto Chiesa-mondo nel pensiero del P. Marie-Dominique Chenu*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1979, p. 75, n. 254. «La legge costitutiva della Chiesa è evidentemente la dialettica, nella storia stessa, di un'esperienza già realizzata nell'avvento del Cristo e tuttavia tesa verso la ricapitulazione del secondo avvento.»

se situe pas de façon linéaire après le présent mais elle est une dimension *du* présent. C'est une réalité présente dans l'histoire, appelant l'Église à demeurer fidèle à sa propre mission¹¹. C'est le sens de la phrase répétée par Chenu si souvent: «Dieu parle aujourd'hui.» L'ère messianique, arrivée avec le Christ, proclame l'accès à l'éternité «non par une évasion, mais par une incarnation dans le temps¹²». Vivre en termes d'espérance messianique est beaucoup plus qu'une résignation morale en face de l'adversité. C'est la certitude de l'éternel perçu et vécu dans le présent.

Une théologie des signes des temps

Être présent à son temps. C'est ainsi qu'avec Chenu on peut définir la tâche du théologien fidèle aux lois de l'incarnation. Dans un sens, c'est vraiment le corollaire subjectif du processus de l'incarnation continuée. Le *locus* du théologien, c'est la vie de l'Église dans l'histoire. L'Église en acte est le lieu de la théologie, car elle est la demeure de la tradition, le développement vital et communautaire de l'Écriture.

La tradition, pour Chenu, est la présence vivante de l'Esprit dans l'Église. L'économie du salut n'est pas limitée aux événements du passé. La théologie s'occupe aussi de l'histoire du salut dans le présent et de l'accomplissement futur d'après la promesse eschatologique. L'incarnation continue et Dieu parle aujourd'hui. La prise de conscience de nouvelles dimensions d'humanité provoque une nouvelle exigence d'incarnation de la part de l'Église. Non seulement géographiquement, mais aussi temporellement l'Église est en état de mission.

C'est dans ce contexte que l'on peut parler de la théologie comme une lecture des signes du temps. Le Dieu du christianisme a assumé une forme humaine. Il est entré dans l'histoire. En conséquence, la tâche de la théologie n'est pas la définition de natures ontologiques et de leurs relations mais une réflexion sur une économie en devenir. Partout où il y a une émergence progressive d'humanisation

11. Voir «Un peuple messianique» (1967), p. 176, où Chenu suggère que dans ce contexte les signes du temps «seront les critères des discernements opportuns, à la jonction de la transcendance et de l'immanence du Royaume».

12. *Ibid.* p. 609. C'est cette fin des temps eschatologique qui procure l'horizon au discernement historique, cf. p. 610: «La fin des temps commande de l'intérieur les étapes du temps et les discernements de l'histoire [...] les chrétiens, en perdant le sens de l'histoire, avaient perdu par là-même le sens de leur incarnation.»

dans l'histoire, le théologien y trouvera l'activité du Verbe de Dieu. Le théologien est attentif à une économie faite d'événements et non de propositions. Ces événements sont plus que des exemples. Ils sont le terrain même de la communication de Dieu. Dieu parle dans un témoignage qui n'est pas superposé aux événements de l'histoire, mais qui leur donne leur sens ultime. La tâche du théologien est de discerner ce sens, de lire les signes du temps. Dans la mesure où ces signes renvoient à l'accomplissement eschatologique de la promesse, leur interprétation comprend une fonction prophétique.

Il y a toute une histoire de vocabulaire qui accompagne l'introduction de cette catégorie en théologie. Il y a aussi une signification proprement sociologique et herméneutique qui appartient à cette terminologie. Mais c'est à la signification théologique que je veux m'arrêter et c'est d'elle que je veux explorer les principes. Il existe un contexte doctrinal auquel cette expression appartient. L'indice nous vient d'une description faite par Chenu des signes du temps comme «des préparations évangéliques dans la montée des civilisations» et, ce qui est plus important ici, comme «semences du Verbe créateur en amorce du Verbe incarné¹³». Le discernement des signes du temps se situe donc à l'intérieur d'une pensée renouvelée sur la création et en relation avec l'économie de l'incarnation.

Les prétendues valeurs terrestres trouvent leur vraie demeure dans une doctrine renouvelée de la création où elles sont assumées de nouveau dans une économie de l'incarnation. La doctrine de la création, en tant que demeure des valeurs humaines, devient manifeste seulement à la lumière de l'homme-Dieu. Le Christ nous révèle la vraie nature humaine non par le moyen d'une grâce superposée mais par l'accomplissement de l'intérieur des capacités humaines. L'humanité possède ces capacités potentielles en vertu de la création à l'image de Dieu¹⁴. En

13. «Orthodoxie-Orthopraxie», G. PHILIPS, (dir.), *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Congar* (Coll. «Cogitatio fidei» n° 76), Paris, Éditions du Cerf, 1974, p. 56. Voir «Valeur chrétienne des réalités terrestres», *Catéchistes*, 116 (1965), p. 248, où Chenu identifie «la juste valeur des réalités terrestres» et les «pierres d'attente de la grâce» avec les signes des temps. Ceci est important pour noter une continuité de pensée à côté d'un vocabulaire en évolution.

14. «Une constitution pastorale de l'Église», dans *Peuple* (1967), p. 27; «Ainsi l'homme-Dieu révèle l'homme à lui-même, non par une superimposition de la grâce, mais par l'accomplissement, dans une rencontre gratuite, de capacités internes qu'il portait en lui de par sa création comme image de Dieu. L'incarnation mène à son terme la création.»

d'autres termes, c'est par le Christ que les signes du temps sont déchiffrés. Ils sont vraiment une *præparatio evangelica*, mais ils sont révélés en tant que tels par le Verbe incarné.

Le Verbe en s'incarnant révèle le Verbe créateur. Création et Incarnation sont, dans l'histoire, homogènes, dans un même mystère. Par l'Incarnation, est réalisée une nouvelle création. L'Église, Corps du Christ dans une incarnation continuée, est immédiatement ordonnée à la réalisation dans l'histoire de cette seigneurie du Christ sur la création¹⁵.

L'intention de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* était d'arrêter la tendance en théologie de représenter les éléments principaux de l'histoire du salut (c'est-à-dire création, péché, rédemption) de façon abstraite et linéaire. Le résultat était la redécouverte des dimensions cosmiques de l'incarnation. Chenu indique de cette façon que l'incarnation a pour fonction de rappeler la création à son statut d'être à l'image de Dieu. Ainsi, la création est en continuité avec l'économie de l'incarnation rédemptrice. Création et rédemption sont solidaires en vertu de la solidarité entre création et créature humaine, entre le Verbe créateur et le Dieu-fait-homme, entre «tous les hommes qui, dans le Christ, entreprennent le salut de la création entière¹⁶». La construction du monde et l'accomplissement des tâches temporelles entrent toutes deux «dans le développement d'une création totalement récapitulée dans le Christ¹⁷». La référence à la construction du monde et aux tâches temporelles empêche le développement doctrinal de devenir encore une abstraction. C'est l'unité de la création qui est en cause contre tout dualisme possible. Les efforts répétés de Chenu sont de dénoncer le dualisme si commun parmi les chrétiens engagés dans les affaires sociales, politiques, et économiques, et pourtant si étranger à la nature du christianisme. Dans cette perspective, les réalités terrestres ne sont rien de plus que des «occasions» pour l'action de la grâce. Elles demeurent

15. *Ibid.*, p. 28. Chenu élabore un peu ce qu'il veut dire par incarnation continuée dans le contexte d'une théologie de la création: «[...] l'humanité du Verbe incarné — et non la providence abstraite des déistes — s'incorpore de génération en génération la communauté des hommes en acte de coopérateurs de la création.»

16. *Ibid.*, p. 28

17. *Ibid.*, p. 29. Dans une note, Chenu renvoie au plan de la *Summa* de Saint Thomas où la troisième partie (incarnation) développe le mouvement commencé dans la première partie (création).

indifférentes, une matière amorphe sans aucune relation au royaume de Dieu: «Simple échafaudage provisoire pour la construction dite “surnaturelle” de la Cité de Dieu¹⁸».

Contre cette position populaire, Chenu maintient qu'aucune réalité terrestre dans l'existence humaine n'est indifférente. Toute réalité est bonne ou mauvaise. Si elle est bonne, alors, implicitement ou explicitement, elle contribuera à la construction du royaume. En d'autres termes, elle sera récapitulée dans le Christ qui est en même temps Verbe créateur et rédempteur. La seigneurie du Christ ne se limite pas au monde soi-disant «surnaturel»: «L'incarnation mène à son terme la création, dans laquelle l'homme, par le Christ, réalise en lui l'image de Dieu, en cela même qu'il coopère à cette création, au cours de l'histoire¹⁹.»

La création n'est pas isolée, comme s'il s'agissait d'une «création pure»; elle est en relation avec le Christ. Toute créature est *capax Dei*, ou mieux, *capax Christi*. La venue du Christ mène la création à son accomplissement. Ici se trouve la dimension proprement cosmique de l'incarnation. Il y a un autre texte de Chenu où cet accent est encore plus clair.

L'incarnation du Christ se développe et se consume dans une incorporation où toute réalité, toute valeur humaine, entre dans son Corps, en lequel toute la création sera “récapitulée” [...] Le Logos incarné et rédempteur accomplit l'œuvre du Logos créateur: identité personnelle qui ne permet pas de séparer l'œuvre rédemptrice et l'œuvre créatrice, et donne sa dimension cosmique à l'Incarnation, en laquelle la Création trouve son unité²⁰.

En d'autres termes, création et incarnation ne sont pas deux mouvements séparés et isolés. Contre la vieille habitude des chrétiens de commencer avec l'incarnation, avec la venue de Dieu dans le monde, Chenu nous rappelle que «l'Incarnation se situe à l'intérieur du phénomène de Création [...] elle est une nouvelle Création, et, pour la

18. «Valeur chrétienne des réalités terrestres» (1965), p. 248.

19. *Ibid.*, p. 248-249. Pour toute la question du dépassement du dualisme entre création et incarnation, voir M.L. MAZZARELLO, *Il rapporto Chiesa-mondo*, p. 44-52.

20. «Les laïcs et la “consécration du monde”», dans *Peuple* (1967), p. 87-88. Sur ce sujet voir L.A. GALLO, *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, Rome, LAS, 1977, p. 54, qui appelle ce passage «un texto-síntesis».

comprendre complètement, je dois me référer à la Création²¹.» Il ne faut donc pas opposer la création et l'ordre créé d'un côté et le mystère de la rédemption comme ordre surnaturel superposé de l'autre. Ou encore le monde naturel d'un côté et l'Église surnaturelle de l'autre, comme deux réalités concurrentes avec des frontières plus ou moins paisibles. Il ne faut pas non plus affirmer que la construction du monde est sans valeur ou sans intérêt pour le royaume de Dieu, d'une part, et que, d'autre part, le royaume de Dieu n'a pas de sens pour la construction du monde: «Non, création et incarnation sont saisies dans une réciproque involution²².»

L'incarnation rédemptrice est accomplie par le moyen d'une récapitulation de tout ce qui est bon, tout ce qui est vrai, de toutes significations et valeurs humaines mises en œuvre dans le projet qu'est la création. Nous n'avons pas deux mystères disjoints, d'après l'ordre de la grâce et l'ordre de la nature, où la réalité de l'incarnation rédemptrice serait juxtaposée à la création. Les deux sont impliquées mutuellement. L'Église n'est pas en dehors du monde car l'incarnation a lieu dans la création. Donc, les événements humains, les valeurs humaines et le projet de construire un monde sont tous d'un intérêt pour l'Église.

Chenu se sert de la formule chalcédonienne pour résoudre la dialectique entre création et incarnation et aussi pour justifier la présence de l'Église dans le monde. Il fonde les deux éléments dans l'unité de la personne divine. Tout comme le Christ ne peut être «un cas à part» dans le monde, l'Église ne peut être «un cas à part» dans le monde. Le Christ est vraiment homme et sa nature humaine est vraiment une nature humaine²³. De même, la création ne peut être considérée en elle-même, accomplie par ses propres moyens et théologiquement achevée, sans référence à l'incarnation. D'après le modèle

21. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, coll. «Les interviews», Paris, Centurion, 1975, p. 73. Le même argument se retrouve dans *Gaudium et Spes* pour fonder la présence de l'Église dans le monde; voir *ibid.*, «De telle manière que l'Église, communauté qui découle de l'Incarnation, s'inscrit à l'intérieur du monde, de la Création.»

22. «Le rôle de l'Église dans le monde contemporain», Guilherme BARAUNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution «Gaudium et Spes» et ses implications œcuméniques, avec une étude sur l'encyclique «Populorum Progressio»*, vol. 2, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, p. 426.

23. Chenu s'inspire ici de l'interprétation de F. MALMBERG (*Über den Gottmenschen* [Freiburg im B.: Herder, 1960] de l'expression augustinienne: «*Nec sic assumptus homo est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur*» (PL 42, 688). Cf. «*Consecratio Mundi*», *Nouvelle revue théologique*, 86 (1964), p. 616.

chalcédonien, les propriétés de chaque nature sont préservées, «*salva proprietate utriusque naturæ*» (Denz. 148)²⁴.

Cette unité avec la distinction des natures mais sans mélange est la condition même de la synthèse entre création et incarnation. L'union hypostatique est donc, au moins indirectement, le fondement doctrinal de l'autonomie des valeurs terrestres, de l'engagement du laïc dans l'Église, de la présence de l'Église dans le monde. Dans ce contexte, Chenu sonne l'alarme contre une forme contemporaine d'idéalisme monophysite qui voit le monde créé seulement comme matière à une sacralisation possible²⁵.

Les signes des temps sont donc situés à l'intersection de deux sphères: construction du monde dans la création et économie messianique dans une incarnation libératrice²⁶. C'est ce contexte doctrinal qui permet de relier les valeurs séculières à l'économie chrétienne. Dans le vocabulaire de Chenu, ce sont des «pierres d'attente». Elles peuvent aussi devenir «pierres d'achoppement», mais ce serait par déformation et non par nature. Leur nature est de demeurer ouverte en vue d'une assomption pour but de rédemption²⁷.

De même, l'incarnation mène la création à son accomplissement. L'économie de la rédemption est ici désignée en termes de restauration et de récapitulation non seulement par rapport au sens et aux valeurs de l'humanité, mais par rapport à toutes les œuvres de l'humanité. Toute

24. Cf. «Le rôle de l'Église» (1968), p. 441, où Chenu relie les deux moments de guérison et de conservation dans l'économie du salut. Les différences entre les deux ordres de la nature et de la grâce sont préservées dans l'union des deux natures dans le Christ: «Dans la participation de l'homme à Dieu s'achève l'humanisation, c'est-à-dire la création de l'homme [...] Cette conservation [des différences] s'est accomplie par l'union suprême de la nature avec Dieu qui la pose et l'affirme. Le monde s'achève en tant que monde dans sa déification.»

25. Voir «Le rôle de l'Église» (1968), p. 440: «Dans cette théologie de l'Incarnation, la distinction des deux natures, pures de tout mélange, est la condition même de la synthèse [...] Cette distinction des deux natures permet à la nature humaine de fournir tout son contenu positif, pour la construction de la synthèse qui doit relier le monde et Dieu.» Voir aussi «*Consecratio mundi*» (1964), p. 616.

26. «Un peuple messianique» (1967), p. 175: «C'est dans les implications nécessaires et délicates de ces deux économies que la foi va exercer son discernement et observer les *signes des temps*, lieux historiques de l'impact de l'économie du salut sur les réalités terrestres de l'humanisation du monde, "matière du royaume des cieux".» (*Const. past.*, no. 38)

27. C'est ainsi que Chenu transpose la *potentia obediencialis* médiévale où la créature possède une capacité naturelle pour l'ordre surnaturel et pour la réception de la grâce.

la création demande à être libérée de la corruption et à participer à la gloire des enfants de Dieu (cf. *Rom* 8,18-23). D'après cette doctrine paulinienne retrouvée, l'homme ne peut être sauvé séparément de la nature. Contre tout faux spiritualisme, Chenu maintient que «le Christ n'est pas venu sauver les âmes, mais les hommes, et pas seulement les hommes, mais le monde²⁸». Le Christ est venu restaurer la création dans sa totalité. Aucune partie de la création n'est détruite durant la rédemption mais au contraire achevée, puisque «le don tout gracieux de la vie divine dans le Christ homme-Dieu, rend la nature à elle-même, dans la libération du mal, la restaure, la *parfait*, pour être entièrement disponible à la participation divine dans une communion d'amour²⁹».

Le thème de la récapitulation, en tant que dimension fondamentale de la rédemption, est donc central dans la synthèse dialectique de création et d'incarnation. Toutes les œuvres et les valeurs humaines, et surtout le projet de construire un monde humain à travers les siècles, sont récapitulés dans le Christ: «Assimilés dans son Corps, ils entrent ainsi, telle la création totale, dans son œuvre, dans son *mystère*. Le croyant y sait alors lire et vivre la mort et la résurrection du Christ³⁰.»

Le travail de récapitulation du Christ est dynamique. Ceci donne une expression concrète à l'intuition que le mystère de l'incarnation ne se limite pas à un coin de Judée il y a deux mille ans, mais qu'il continue³¹. L'actualisation de l'incarnation, son développement, et sa consommation, sont accomplis dans une incorporation historique continue par laquelle toutes les valeurs et significations humaines sont

28. «Théologie de travail» (1959), dans *Parole* 2, p. 568. Il y a ici de quoi fonder une théologie aux sensibilités écologiques.

29. *Ibid.*, p. 569. Pour la centralité de *Rom* 8,18-23, voir «Le rôle de l'Église» (1968), p. 425-426, où Chenu indique ce passage comme donnant «les dimensions du mystère», au-delà de tous les «opportunités apostoliques». Voir aussi, «Valeur chrétienne des réalités terrestres» (1965), p. 250, où Chenu appelle les signes du temps des «interpellations de Dieu à travers les événements» et ajoute ensuite: «Dieu "fait signe". Et la création attend la révélation des fils de Dieu. "*Expectatio creaturæ*" (*Rom* 8,19).» Cf. «Un peuple messianique» (1967), p. 181, où le «gémissement en travail» de *Rom* 8,22 provoque la remarque suivante: «Enfantement: il y a donc continuité.»

30. «Théologie du travail» (1959), dans *Parole* 2, p. 569. Chenu continue, disant que les œuvres engagées dans le projet personnel et communautaire d'humanisation «sont ainsi élevées à la qualité divine de la louange, de l'offrande, de la libération, qui sont les trois caractères du sacrifice, accompli dans l'acte pascal de Jésus-Christ». Voir aussi «Valeur chrétienne des réalités terrestres» (1965), p. 251: «L'incarnation aboutit à une consécration dont l'homme est le ministre.»

31. Voir «Dimension nouvelle» (1937), p. 89.

assumées de façon dynamique dans le Christ, à travers son corps qui est l'Église³². L'incarnation comme récapitulation n'est pas la superposition ou la juxtaposition d'une valeur surnaturelle sur le naturel, mais «l'assomption d'une nature disponible à cette divine promotion, ouverte, individuellement et collectivement, à une histoire qui la transforme³³». Par le moyen de la récapitulation dynamique qu'elle engendre, l'incarnation mène l'entreprise créatrice à sa consommation divine. En même temps, la dimension messianique de l'incarnation ajoute à l'humanisation de Dieu les couleurs joyeuses et quelquefois douloureuses de l'espérance humaine. Telle est la cohérence du Verbe à la fois créateur et incarné³⁴.

Pour Chenu, l'interprétation chalcédonienne de l'incarnation permet d'inclure toute la réalité humaine dans la zone du salut. Toutes les contributions humaines au projet d'une création continuée sont repris dans le mystère d'une incarnation continuée.

Loin d'être vidées, et comme écrasées par la grâce d'une incarnation rédemptrice, ces œuvres de la création continuée par l'homme coopérateur de Dieu sont récapitulées sous la royauté messianique et cosmique du Christ. Ainsi l'authentique catéchèse restaure, *en les situant dans l'économie de l'incarnation*, les activités, les destins terrestres, non seulement pour les moraliser, mais, beaucoup plus radicalement, pour leur donner leur dimension humano-divine, dans leur être même³⁵.

32. Voir «Liberté et engagement du Chrétien» (1938), dans *Parole* 2, p. 352: «Si Dieu s'incarne pour diviniser l'homme, il faut qu'il prenne *tout* dans l'homme, du haut en bas de sa nature; ne serait pas racheté, ne serait pas libéré ce qui, dans l'homme, resterait en marge de son emprise, de son assomption.» Mettre des limites à cette humanisation de Dieu, au nom d'une certaine transcendance, serait fausse révérence et docétisme.

33. «Théologie de la mutation» dans *Société injuste et révolution. Colloque de Venise 1968, sous les auspices de Pax Romana et de l'Idoc*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 86. Sur l'accomplissement de la création, voir M.L. MAZZARELLO, *Il rapporto Chiesa-mondo*, p. 48: «La venuta di Dio nella storia rivela dunque la consistenza di una creazione che trova il suo svolgimento nella storia e il suo compimento nella recapitulazione in Cristo.»

34. Voir «Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde» (1963), dans *Parole* 2, p. 402-403.

35. «Théologie du travail» (1959), dans *Parole* 2, p. 544. Voir M.L. MAZZARELLO, *Il rapporto Chiesa-mondo*, p. 49, n. 156: «In altri termini, Il P. Chenu intende dire che l'Incarnazione del Verbo implica un'assunzione della materia nel processo di divinizzazione che si compie per e nell'uomo.»

Les valeurs terrestres déchiffrées en termes de signes des temps sont donc situées à l'intérieur d'un projet de création continuée, et récapitulées dans le mystère de l'incarnation continuée.

Le problème du mal et l'interprétation des signes des temps

Étant admis que certaines constellations de faits et d'événements ont une signification plus profonde, étant admis donc qu'il existe des signes des temps, nous demeurons en face d'un problème d'interprétation majeur: l'existence du mal et, plus simplement, l'ambiguïté de l'histoire, empêchent l'élimination de l'erreur et de la déformation de la lecture des signes des temps. À côté des mouvements d'humanisation progressive dans l'histoire il existe aussi des mouvements de déshumanisation régressive. Cette ambiguïté peut, à la fin, nous conduire à reconnaître les difficultés insurmontables d'une catégorie telle que les signes des temps.

Lorsque cette catégorie fut introduite dans le langage du concile, certains observateurs se sont plaints d'un optimisme sans fondement attaché à cette expression. Dans un rapport destiné à la commission préparatoire de la constitution pastorale de Vatican II, le pasteur Lukas Vischer fit certaines remarques importantes³⁶. Il souligna que nous n'avons pas de critères clairs pour distinguer la voix de Dieu des autres voix trompeuses. Le monde est un lieu ambigu où le mal se trouve mélangé au bien et où le péché est à l'ordre du jour. Même si la victoire ultime ne lui appartient pas, le mal demeure une réalité à prendre en compte. Son efficacité fait peur, sa présence est toute pénétrante, et ses succès sont bien plus fréquents que la proclamation du Royaume. Ce n'est pas seulement la présence de Dieu qui habite les valeurs des sociétés dans l'histoire. Il y a aussi les voix sombres et destructrices des principautés et des pouvoirs.

C'est à la lumière de telles questions que Jürgen Moltmann souligne qu'à côté de la vue messianique il y a aussi la dimension apocalyptique. Ici, les signes des temps sont de sinistres présages de malheur annonçant la fin des temps qui approche. L'accent est mis sur la crise

36. Suivant Chenu, je m'inspire de J.-P. JOSSUA, «Discerner les signes du temps», *Vie spirituelle*, 114, (mai 1966), p. 546-569, ici p. 555, 561-562.

qui vient avant la parousie³⁷. Dans la mesure où l'interprétation positive des signes des temps découle de la loi d'incarnation, la remarque d'Henri de Lubac, bien que d'une perspective différente, est également pertinente à la discussion. Il souligne le danger d'une interprétation réductrice de l'assomption chrétienne des valeurs humaines si l'on oublie que le mystère du Christ n'est pas seulement un mystère d'incarnation, mais également de crucifixion et de résurrection: «Notre Dieu incarné est un Dieu crucifié. Le Verbe fait chair est un Dieu mourant dans sa chair et renaissant "dans l'Esprit"³⁸.» Moltmann et de Lubac sont plus sensibles aux problèmes liés à la question du mal. L'intérêt des théologiens pour les théories de l'école de Francfort est également animé par les questions difficiles de l'interprétation déformée et du problème du mal³⁹.

Avec l'accent sur le témoignage, la question de l'authenticité dans l'interprétation du développement devient plus importante que jamais. Il est clair que Chenu ne demeure pas aveugle au problème puisqu'il reconnaît les ambiguïtés qui appartiennent au phénomène de socialisation et qu'il admet le besoin d'une rédemption. La continuation de l'incarnation va donc comprendre une *praxis* rédemptrice qui confrontera le mal et assurera la promotion du bien chrétien de la foi, l'espérance et la charité. Entre le moment du témoignage chrétien et l'impact d'une action engagée se situe la lecture des signes des temps. Un tel discernement sera la forme privilégiée de la science théologique dans un âge d'historicité et de sécularisation.

La question du mal et la présence du péché dans notre monde sont particulièrement d'actualité face à l'optimisme contagieux de Chenu. Pourtant il admet ouvertement la présence dramatique de la violence dans nos sociétés. Quand il revoyait sa théologie du travail, élaborée durant les années quarante, Chenu parlait plus récemment de

37. Voir Jürgen MOLTMANN, *The Church in the Power of the Spirit*, London: SCM, 1977, p. 37-50. La lecture de Moltmann des signes des temps fait partie d'un projet plus étendu d'une ecclésiologie. À la fin, il rejette la catégorie des signes des temps, messianique comme apocalyptique, à cause du manque de critères théologiques. Dans une note (p. 368, n. 64), il remarque que Chenu «only talks about the positive signs of salvation and the longing for salvation found in world history».

38. H. DE LUBAC, *Paradoxes*, suivis de *Nouveaux paradoxes*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, 1959, p. 45; cf. p. 44: «Le Christ n'est pas venu faire "œuvre d'incarnation"; mais le Verbe s'est incarné pour faire œuvre de rédemption.»

39. Voir, par exemple, certains des écrits de Fiorenza, Lamb, Metz, et Schille-beeckx.

«mon diagnostic prométhéen, encore séduit par l'invention du feu⁴⁰.» Diverses crises sociales, telles que le conflit des idéologies, la montée de la consommation, et l'échec d'un transfert adéquat entre les pays riches et ceux du tiers monde, ont renouvelé la réflexion sur la fragilité humaine et même sur le «vieux» thème du péché originel. C'est ainsi que les signes des temps sont ambigus non par un mal qui leur serait intrinsèque, mais à cause de l'orgueil ou de l'idolâtrie dans l'interprétation⁴¹. Au lieu d'un accent sur la condamnation de l'erreur, il appelle l'Église non seulement au discernement des valeurs terrestres dans les signes des temps mais aussi à la promotion de ces valeurs là où elles sont absentes. Comme l'histoire nous le rappelle, l'ambiguïté du monde n'a rien de nouveau. L'incarnation est donc toujours sous forme de rédemption.

Mais quoi, toujours la grâce du Christ s'est trouvée affrontée à de pareilles ambiguïtés, dans des humanités dramatiquement bouleversées par les problèmes qu'elles se posaient. *Toute incarnation se fait par et dans une libération du mal, une rédemption*, comme nous disons; et la grâce est à la fois divinisante et purifiante, guérissant les valeurs qu'elle veut assumer, dans un difficile discernement⁴².

L'assomption des valeurs humaines découvertes au cours de l'histoire n'est donc jamais un procédé neutre et moralement aveugle. L'incarnation implique une libération du mal.

Le problème du péché et du mal apparaît également dans le contexte du messianisme et des diverses tentatives d'achèvement des espérances humaines. Ces tentatives comportent des échecs et beaucoup de souffrance. Dans ce contexte, Chenu nous rappelle que le messie dans la prophétie d'Isaïe est un messie souffrant. Ici encore, la passion et la mort du Christ reviennent au centre et le thème de la récapitulation reçoit une dimension additionnelle: «par le mystère de Dieu fait homme, entrent dans la récapitulation du Christ les échecs eux-mêmes,

40. «Trente ans après», *Lumière et vie*, n° 124 (1975), p. 75.

41. Cf. «Les signes des temps» (1965), dans *Peuple*, p. 46. Sur l'ambiguïté des signes des temps chez Chenu, voir aussi Carlos N. SALGADO VAZ, *O compromisso temporal liberta o Cristo. Negação do Evangelho ou Mensagem de Salvação*, Braga, Portugal, n.p., 1974, p. 156-161.

42. «Un Concile à la dimension du monde» (1962), dans *Parole* 2, p. 635; c'est nous qui avons souligné.

qui prennent sens et efficacité dans la passion et la mort du Messie sauveur⁴³». Dans le rapport entre Église et monde, d'après Chenu, c'est le point le plus mystérieux comme aussi le point le plus significatif dans cette dialectique d'amour, «dans ce Dieu fait homme, dont l'Église, dans ses échecs et ses dénuements, autant que dans ses réussites, réalise le témoignage⁴⁴».

43. «Une constitution pastorale de l'Église» (1966), dans *Peuple*, p. 33.

44. *Ibid.*



La présence de Jésus Christ dans les religions et les cultures.

Vers des théologies contextuelles

NORMAND PROVENCHER

Université Saint-Paul, Ottawa

L'intérêt pour la théologie des religions m'est venu d'une question qui relève de la christologie. À la lumière de ce que nous savons des religions du monde et de leurs adhérents, comment pouvons-nous continuer à affirmer que le Christ Jésus est le seul Sauveur de l'humanité et «l'unique médiateur entre Dieu et les hommes» (*1 Tim 2,5*)? C'est le Christ, non l'Église, qui est au centre de la question. On ne peut pas mettre le Christ et l'Église sur un même pied et au même niveau de nécessité. Le pluralisme des religions et la pratique récente du dialogue interreligieux donnent à la question de l'unicité et de l'universalité du Christ Jésus une importance et une urgence accrues. Parler d'unicité, c'est souligner le fait que l'événement du Christ Jésus ne s'est pas produit, et ne se reproduira pas, ni dans d'autres cultures ni à d'autres époques. Et qualifier cet événement d'universel, c'est affirmer que Jésus Christ rejoint de quelque façon tous les humains, même ceux qui ignorent l'Évangile. Par le biais de la rencontre des religions et d'une plus grande familiarité avec les expériences religieuses des non-chrétiens, la foi chrétienne est mise en contact avec des cultures qui lui sont encore étrangères, mais qui l'invitent à rechercher une nouvelle intelligibilité du mystère du Christ Jésus.

On ne saurait reprocher à la théologie de s'être développée en vase clos, puisqu'elle jouit d'une vaste expérience de rencontre et de confrontation avec la philosophie. La liste des partenaires est longue: du néo-platonisme et de l'aristotélisme à l'idéalisme allemand et aux philosophies récentes du langage. À l'époque contemporaine, l'histoire et les sciences humaines ont permis à la théologie d'ouvrir de nouveaux chantiers et de mettre en œuvre des discours inédits. Tous ces partenaires de la théologie étaient plus ou moins des voisins qui occupaient le même espace culturel et géographique, celui de l'Occident. Mais à partir du moment où la foi chrétienne émigre sur d'autres continents, avec des attitudes de respect des différences et d'ouverture à l'altérité, elle perçoit la possibilité et l'intérêt de rencontrer les religions qui peuvent lui offrir des richesses à la fois spirituelles, éthiques et spéculatives. La rencontre s'est déjà faite dans le cadre de la pastorale ou de la mission qui ont privilégié une approche culturaliste, où l'ethnologie et la linguistique prenaient souvent le pas sur une approche théologique. En Asie, surtout en Inde, et aussi en Afrique, le fait religieux s'avère de plus en plus comme un partenaire qui interpelle la foi chrétienne et qui peut contribuer à approfondir et à renouveler sa propre perception du Christ et de ses rapports au monde. Ainsi, à la faveur de la rencontre des autres religions et avec les données qu'elles apportent, la théologie chrétienne peut se renouveler aujourd'hui, comme elle le fit au XII^e siècle, lorsqu'elle entra en contact avec la philosophie grecque.

De même que le dialogue avec Aristote récemment découvert permit à Thomas d'Aquin d'approfondir sa perception théologique et de refondre la théologie chrétienne dans la situation médiévale, de même le dialogue avec les hindous, les bouddhistes, les musulmans, les juifs, et autres, peut nous aider, dans les différentes parties du monde, à approfondir notre compréhension théologique et à rénover certaines de nos idées théologiques dans notre situation moderne¹.

L'entreprise est certes difficile. Chaque tradition religieuse, étroitement liée à une vision du monde, constitue un tout dont les composantes ne peuvent être isolées facilement. Thomas d'Aquin n'a pas tout pris d'Aristote, et il a souvent remanié ce qu'il empruntait. La

1. F. WHALING, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, Londres, Marshall Pickering, 1986, p. 94.

crainte du syncrétisme et de l'éclectisme ne devrait pas paralyser nos tentatives de dialogue avec les autres religions, si nous croyons que le Christ Jésus est le Sauveur de toute l'humanité et si nous acceptons de quitter les rives de la Méditerranée. Nous sommes plus conscients maintenant que les traditions religieuses peuvent nous enrichir. Les religions africaines peuvent peut-être nous apprendre quelque chose sur la communion des saints, la signification de la mort, le rôle de l'initiation. L'hindouisme a beaucoup à nous dire sur l'intériorité. Et les religions amérindiennes peuvent nous aider à porter plus d'attention au Dieu Créateur et à sa création. Il nous faut être conscients cependant que les religions sont des réalités riches et complexes qui se laissent découvrir peu à peu, après plusieurs années de contact et d'expérience avec elles. Et de plus il est difficile de tenir compte de leur particularité et de leur signification théologique dans le plan divin du salut².

La prise de conscience du pluralisme religieux

Le rapprochement des continents par les mass média, la facilité des voyages, la migration d'hommes et de femmes et l'intérêt de connaître ce qui est différent de nous ont contribué à la prise de conscience du pluralisme religieux qui caractérise notre monde. En effet la rencontre des religions n'est plus réservée qu'aux missionnaires qui partent au loin. Elle fait partie de notre vie quotidienne, surtout dans les grandes villes. On entretient de moins en moins le rêve de voir l'ensemble du monde devenir chrétien, lorsque les statistiques nous apprennent que le pourcentage de chrétiens dans le monde est en décroissance du fait que des pays comme la Chine et l'Inde, où le christianisme est très minoritaire, sont en pleine explosion démographique. Or pour longtemps le christianisme aura en face de lui une grande diversité de traditions religieuses. La coexistence du christianisme avec d'autres traditions religieuses est une composante majeure du contexte culturel dans lequel la théologie doit se faire dorénavant. Jacques Dupuis n'hésite pas à affirmer que «les deux grands défis de la théologie aujourd'hui sont ceux de la théologie de la libération et de la théologie du pluralisme

2. Deux ouvrages récents abordent séparément le rapport des religions au christianisme: H. KÜNG *et al.*, *Le christianisme et les religions du monde: islam, hindouisme, bouddhisme*, Paris, Seuil, 1986; K. CRAGG, *The Christ and the Faiths: Theology in Cross-Reference*, Londres, SPCK, 1986.

religieux³». Claude Geffré, à notre congrès de la Société canadienne de théologie en 1988, affirmait:

Notre expérience historique doit tenir compte de la nouveauté du dialogue entre l'Église et les grandes religions du monde qui coïncide avec la fin d'un certain absolutisme catholique depuis Vatican II et avec la vitalité permanente des grandes religions non chrétiennes, qu'il s'agisse des religions à transcendance comme le judaïsme et l'islam ou des religions à immanence de l'Orient qui exercent une fascination croissante sur le monde occidental⁴.

Selon Geffré, nous sommes en train de passer de l'œcuménisme au sens étroit à un «œcuménisme planétaire». Et tout en devenant une dimension intrinsèque de la mission, le dialogue interreligieux «conduira l'Église à une révision complète de certains chapitres de sa théologie⁵».

À ce présent congrès qui porte sur le pluralisme culturel et la foi chrétienne, on ne saurait oublier de tenir compte des religions ou des diverses traditions religieuses. Elles ne sont pas que des vis-à-vis des cultures, ou encore l'une de leurs composantes parmi d'autres. Jusqu'aux Lumières, en Occident, et jusqu'à nos jours dans le monde non encore trop occidentalisé, il faut bien reconnaître que les religions engendrent des cultures, qu'elles les sous-tendent et les accompagnent dans leur développement et leurs expressions. Chaque religion offre sa propre vision de la transcendance, de l'être humain et du monde. Chacune apporte ses réponses aux grandes questions de sens que se posent les humains. C'est pourquoi la distinction entre religion et culture est assez mince et difficile à manier dans plusieurs contextes. Or la foi

3. J. DUPUIS, «Les religions comme voies de salut?», dans *Spiritus*, 33 (1992) n° 126, p. 6. Il faut souligner l'apport de Jacques Dupuis à la théologie des religions dans son ouvrage remarquable qui m'a apporté beaucoup pour cette présente recherche: *Jésus Christ à la rencontre des religions* (Jésus et Jésus Christ, 39), Paris, Desclée, 1989. Du même auteur, voir «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», dans *Nouvelle revue théologique*, 113 (1991), p. 853-863; «Pluralisme religieux et mission évangélicatrice», dans *Spiritus*, 32 (1992), n° 122, p. 63-76; *Jesus Christ and his Spirit*, Bangalore, Theological Publications in India, 1977.

4. C. GEFFRÉ, «La raison théologique au sortir de la modernité», dans J.-C. PETIT et J.-C. BRETON, (dir.), *Enseigner la foi ou informer les croyants?* (Héritage et projet, 41), Montréal, Fides 1989, p. 14-15.

5. *Ibidem*, p. 15.

chrétienne ne peut éviter le choc de s'exposer à elles, sans courir le risque de s'isoler et surtout de bloquer de nouvelles inculturations de son message.

Dans le monde moderne occidental, le fait religieux est de moins en moins intégré à la culture. D'une manière générale, la religion apparaît comme un ensemble de phénomènes sociaux intéressant des groupes humains spécifiques, mais, en quelque sorte, indépendamment du fonctionnement propre de la société. Nos cultures occidentales sont devenues de plus en plus laïques et séculières, constituées en dehors de toute vision religieuse du monde ou libérées d'elle. Nous constatons cependant que l'immense trésor des spiritualités et des religions devient un bric-à-brac culturel où chacun puise pour satisfaire des aspirations souvent indéfinissables, mais que les idéologies dominantes du monde affament de plus en plus. En quête d'expériences religieuses, des «post-chrétiens» occidentaux sont attirés par la spiritualité et la mystique orientales, surtout celles du bouddhisme et de l'hindouisme. Nous en avons des indices lorsque nous entendons des gens d'ici parler, comme si cela allait de soi, de réincarnation, des bienfaits de la méditation transcendante, ou encore de leur projet de faire un séjour dans un ashram hindou ou dans un monastère bouddhiste. Ainsi ces religions, de façon souvent superficielle et bien caricaturale, exercent un attrait chez plusieurs Occidentaux et font de plus en plus partie de leur imaginaire religieux.

Le dialogue interreligieux peut être perçu comme un projet des chrétiens. Et c'est normal puisque l'urgence de ce dialogue découle de la vision chrétienne de l'être humain et de la foi en Jésus Christ. Au lieu de dialogue avec des religions, je préfère parler de la foi chrétienne à la rencontre des religions, plus précisément encore de la foi qui prend l'initiative de considérer les religions sous un regard théologique. Mes réflexions se proposent d'élucider le rapport entre Jésus Christ et les religions de l'humanité. Il s'agit d'un regard, encore bien timide, que la foi chrétienne peut porter sur elles, sans prétendre saisir toutes leurs richesses et leurs ambiguïtés. Ce regard sur les religions conditionne cependant nos attitudes à l'égard des cultures qu'elles véhiculent. Le titre de mon exposé est discutable. Que le Christ soit présent aux personnes d'autres religions, cette affirmation ne suscite plus de difficulté de nos jours. Qu'il soit présent dans les religions qui sont des institutions et aussi dans les cultures, cette affirmation fait encore problème. Dans cet exposé, je cherche à montrer que le Christ Jésus exerce une

action salvatrice, non seulement chez les personnes indépendamment de leur religion, mais qu'il les rejoint dans leur histoire et par leur religion, de telle sorte que leur culture est marquée par sa présence. Ce n'est pas mon propos de présenter un panorama des diverses théologies des religions. Mais en rappelant les textes majeurs du magistère sur les religions et sur le dialogue interreligieux et en invoquant brièvement les principales théologies des religions⁶, je veux tout simplement attirer l'attention sur le fait de la présence du Christ dans les cultures qui découle de sa présence active dans les diverses religions. Cette recherche nous permettra de mieux saisir l'étendue de la seigneurie du Christ Jésus sur l'ensemble du monde et nous aidera à mieux accueillir les cultures des diverses traditions religieuses.

Nouvelles attitudes de l'Église

Vatican II est le premier concile à tenir un discours positif sur les religions comme religions, à leur reconnaître un rôle effectif dans l'acheminement de leurs membres vers le salut et à encourager le dialogue avec elles. Ce nouveau discours de l'Église a certes ses racines dans une longue tradition de laquelle émergent Justin, Clément d'Alexandrie, Irénée de Lyon, Augustin, les humanistes de la Renaissance et au XIX^e siècle, Newman⁷. Mais le courant dominant, dans l'histoire de la pensée chrétienne, n'est pas dans le sens de l'ouverture aux religions. Il nous faut reconnaître que l'axiome «Hors de l'Église, pas de salut», qui s'est développé dans la tradition de l'Église par rapport aux hérétiques et aux schismatiques, s'est appliqué assez vite aux «païens». La découverte du Nouveau Monde fit réaliser cependant que les personnes qui n'ont pas la foi en Jésus Christ ne peuvent pas

6. La littérature récente sur les théologies des religions est très abondante. En plus de l'ouvrage de J. DUPUIS, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, je recommande l'étude bien documentée de C. MÉNARD, «Jésus le Christ est-il l'unique sauveur? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut», dans J.-C. PETIT et J.-C. BRETON (sous la direction de), *Jésus: Christ universel?* (Héritage et projet, 44), Montréal, Fides, 1990, p. 55-78.

7. J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, (Manuel de théologie, 5), Paris, Desclée, 1987. Cet ouvrage est très utile. Situé dans le cadre de l'histoire des religions, il a comme objectif de montrer comment au cours des siècles, chrétiens et non chrétiens se sont rencontrés, opposés ou affrontés, comment aussi ils se sont accordés dans des réalisations communes. Il met en évidence les situations historiques qui ont conditionné le discours chrétien relatif aux autres religions.

être jugées selon cette absence de foi. C'est alors que les théologiens de Salamanque et ceux du Collège romain développèrent la théorie de la possibilité du salut par la foi implicite et par l'obéissance à la conscience personnelle. Cette théologie a dominé jusqu'à une période récente. Elle admettait la possibilité du salut pour les non chrétiens, mais indépendamment des religions auxquelles ils appartenaient. La reconnaissance du rôle positif des religions a commencé déjà avant Vatican II, et ce concile a encouragé cette attitude d'ouverture dans des textes qu'il est bon de lire attentivement.

Dans *Lumen Gentium*, après avoir affirmé que «tout ce qui, chez eux (les non chrétiens), peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie» (n° 16), le Concile poursuit que l'activité de l'Église n'a qu'un but: «tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou dans leurs rites propres et leur culture, non seulement ne pas le laisser perdre, mais le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme» (n° 17). Les «germes de bien», qui sont des dons de Dieu, ne se trouvent donc pas seulement dans les dispositions subjectives des membres d'autres religions, mais dans leurs rites et leur culture.

Le décret *Ad Gentes* affirme que l'activité missionnaire de l'Église délivre et rend au Christ «tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations comme une secrète présence de Dieu» et aussi «tout ce qu'on découvre de bon, semé dans le cœur et l'âme des hommes, ou dans les rites particuliers et les civilisations particulières» (n° 9). Le décret précise que ce sont des «semences du Verbe» cachées dans «les traditions nationales et religieuses» (n° 11). Remarquons que le Concile parle d'une «secrète présence de Dieu» et de «semences du Verbe» dans le cœur des hommes, mais aussi dans les traditions religieuses et nationales.

La déclaration conciliaire *Nostra Ætate*, après avoir reconnu que «les religions reliées au progrès de la culture» (n° 2) s'efforcent de répondre aux grandes questions du sens de l'existence, reconnaît dans certains éléments objectifs des traditions religieuses un véritable don de Dieu.

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et doctrines qui, quoiqu'elles diffè-

rent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de vérité qui illumine tous les hommes. (n° 2)

Le Concile encourage les catholiques au dialogue et à la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions pour que «tout en témoignant de la foi et de la vie chrétienne, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux» (n° 2).

Il revient à la constitution *Gaudium et Spes* de dire nettement que le salut dans le Christ rejoint tous les humains de bonne volonté, de façon efficace, mais mystérieuse.

Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal (n° 22, 5).

Le Concile n'affirme pas que les religions du monde sont des voies de salut pour leurs adhérents. Cependant il s'oriente dans cette direction⁸. Il considère la volonté salvifique universelle de Dieu comme une réalité concrète, actuellement en action dans les personnes. Il s'agit bien du salut par Jésus Christ et de son mystère pascal qui les atteint par l'action universelle de l'Esprit. En d'autres termes, la grâce salvatrice de Dieu conserve toujours, même en dehors de l'Église, une dimension christologique et pneumatologique. La façon dont le salut peut être atteint hors de l'Église par l'action de l'Esprit demeure pour nous mystérieuse, mais cela ne veut pas dire que la théologie ne doit pas chercher une explication qui doit préserver la référence à l'action universelle du Christ et de l'Esprit.

Dans l'encyclique *Redemptoris Missio*, Jean-Paul II encourage le dialogue interreligieux qui «fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église» (n° 55) et qui «n'est pas la conséquence d'une stratégie ou

8. P. ROSSANO, «Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective», dans G.H. ANDERSON et T.F. STRANSKY (dir.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, Orbis, 1981, p. 193; P.F. KNITTER, *No other name?*, Londres, SCM Press, 1985, p. 12.

d'un intérêt» (n° 56). Les autres religions ne sont plus considérées comme des adversaires, mais plutôt comme des partenaires qu'il nous faut rencontrer avec respect et ouverture. Le Pape s'exprime ainsi :

Les autres religions constituent un défi positif pour l'Église d'aujourd'hui; en effet, elles l'incitent à découvrir et à reconnaître les signes de la présence du Christ, et ainsi à approfondir son identité et à témoigner de l'intégrité de la Révélation dont elle est le dépositaire pour le bien de tous. (n° 56)

Le Pape reconnaît donc l'existence de signes de la présence du Christ et de l'action de l'Esprit non seulement dans le cœur des personnes, mais dans les religions mêmes. Il considère le dialogue avec les religions comme bienfaisant, et même nécessaire, puisqu'il permet à l'Église de développer et d'approfondir la connaissance d'elle-même. Le dialogue lui permet de mieux comprendre les personnes à qui elle annonce l'Évangile, mais aussi de mieux se comprendre elle-même, compréhension qui passe nécessairement par la comparaison et parfois la confrontation. Tout en rappelant que «le dialogue ne dispense pas de l'évangélisation» (n° 55), le Pape admet que les religions, sans être des voies parallèles de salut équivalentes au christianisme, renferment des éléments de vérité et de sainteté, pour autant qu'elles sont porteuses de la présence cachée du mystère du Christ et de l'action universelle de l'Esprit qui «répand les "semences du Verbe" présentes dans les rites et les cultures, et les prépare à leur maturation dans le Christ⁹» (n° 28). Il précise, à quelques reprises, que les «semences du Verbe» se trouvent non seulement dans les personnes, mais aussi dans les «traditions religieuses de l'humanité» (n° 56). Cet enseignement du Pape est très éclairant pour une théologie des cultures. Jean-Paul II a affirmé à quelques reprises la présence de Dieu dans les cultures. Au cours d'un voyage en Inde, le 2 février 1986, il disait :

Dieu est présent au cœur des cultures humaines parce qu'il est présent dans l'homme, dans l'homme qui a été créé à son image et qui est l'artisan des cultures. Dieu est présent dans les cultures de l'Inde. Il a été présent en toutes les personnes qui, par leurs expériences et leurs aspirations, ont contribué à la formation de

9. Il nous faut souligner l'importance du chapitre III de *Redemptoris missio* sur l'Esprit Saint qui est présent et agissant en tout temps et en tout lieu.

ces valeurs, coutumes, institutions et arts que comprend l'héritage culturel de cet ancien pays¹⁰.

Ce mouvement d'ouverture aux traditions religieuses s'est exprimé clairement à l'occasion de la Journée de prière pour la paix, à Assise, le 27 octobre 1986, qui a été un geste dont le pouvoir symbolique a été plus grand que n'importe quelle déclaration¹¹. En acceptant de prier avec des représentants de diverses religions, Jean-Paul II reconnaissait que «toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint, qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme¹²». La volonté de l'Église de dialoguer avec les autres religions fait partie dorénavant de sa mission. Dans le document «Dialogue et annonce» du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, nous pouvons trouver des données précises sur l'approche chrétienne des traditions religieuses et sur la pratique concrète du dialogue¹³.

La signification théologique des religions

Depuis quelques décennies, la question qui se pose n'est plus seulement celle de la possibilité du salut des personnes qui ignorent le Christ, mais celle de la signification des religions dans le dessein de Dieu et de leur portée salvatrice à l'égard de leurs adhérents. Ces derniers sont-ils sauvés par le Christ en marge de leur appartenance à telle ou telle religion ou à travers elle? Peut-on admettre un rôle positif aux traditions religieuses et y voir même l'œuvre de la bienveillance de Dieu dans leurs composantes, comme leurs livres sacrés, leurs rites, leurs coutumes? Si oui, il nous faut chercher à montrer comment le Christ Jésus, l'unique Sauveur de toute l'humanité, est présent et agissant dans ces religions. L'universalité de la médiation salvatrice du Christ Jésus se trouve donc au centre de la question du sens théologique des traditions religieuses.

10. Homélie au cours de la messe célébrée au stade Indira Gandhi, dans *Osservatore Romano*, édition française, 11 février 1986, p. 1.

11. Voir M. AMALADOOS, «Prier ensemble pour la paix. Assise 1986 dans le contexte aujourd'hui», dans *Spiritus*, 33, n° 126, p. 105-116.

12. Discours aux Cardinaux et à la Curie romaine, 22 décembre 1986, n° 11, dans *Documentation catholique*, 84 (1987), n° 1933, p. 136.

13. *Documentation catholique*, 88 (1991), n° 2036, p. 874-890.

Deux positions à exclure

Selon la position «exclusiviste», la connaissance explicite de Jésus Christ et l'appartenance à l'Église sont requises pour le salut. Les théologiens qui favorisent cette approche soutiennent que les religions se sont constituées sans la grâce de Dieu et qu'elles ne contribuent en rien au salut de leurs adhérents. C'est la position de H. Kraemer¹⁴ qui applique au problème des religions la théologie dialectique de K. Barth, selon laquelle la seule connaissance salvatrice de Dieu est celle que le croyant reçoit en Jésus Christ.

L'exigence de l'appartenance à l'Église et de la confession explicite de Jésus Christ comme condition de salut a été rejetée en 1949 par le Saint-Office qui condamna l'interprétation rigide de la formule «*Extra Ecclesiam nulla salus*», proposée par L. Feeney¹⁵.

À l'opposé de la position «exclusiviste», il y a le «pluralisme» ou le «théocentrisme» que nous trouvons, avec diverses nuances, chez J. Hick¹⁶, A. Race¹⁷ et P. Knitter¹⁸. Selon ces auteurs, si le christianisme cherche sérieusement le dialogue avec les autres religions, il se doit d'abandonner toute prétention d'unicité de la personne et de l'œuvre de Jésus qui seraient conçues comme constitutif universel du salut. J. Hick n'hésite pas à qualifier le changement du paradigme qu'il propose de «révolution copernicienne» en christologie. Après avoir admis pendant des siècles que les grandes religions tournent autour du christianisme comme centre, il faut dorénavant reconnaître que le centre autour duquel gravitent toutes les religions, y compris le christianisme, est Dieu lui-même. Dieu s'est révélé de façons diverses aux différents peuples dans leurs situations respectives et il les sauve par leurs traditions comme il sauve les chrétiens par le Christ Jésus. Pour Hick, la seule théologie valable des religions est le pluralisme théologique qui permet

14. H. KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, Edinburgh House Press, 1947; *Why Christianity of All Religions?*, London, Lutterworth, 1962.

15. Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston, le 8 août 1949, dans *Documentation catholique* 49 (1952), col. 1395-1399.

16. J. HICK, *The Second Christianity*, Londres, SCM Press, 1983; *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*, Londres, Macmillan, 1980; *Problems of Religious Pluralism*, London, Macmillan, 1985.

17. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Londres, SCM Press, 1983.

18. P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Londres, SCM Press, 1985.

le dialogue interreligieux. Jésus n'est pas plus universel que les autres figures salvatrices que présentent les religions; il est sauveur pour les chrétiens, tandis que les adhérents des autres religions recourent à d'autres sauveurs.

La position de Hick aboutit à la reconnaissance de la valeur égale des diverses religions. La foi chrétienne doit donc renoncer à présenter l'événement Jésus Christ comme unique et normatif, où le Dieu universel intervient pour toute l'humanité. C'est un prix que la foi chrétienne ne peut pas payer si elle veut garder son identité. La position de Hick n'est pas réaliste et elle est d'un relativisme naïf¹⁹. Une théologie chrétienne des religions ne peut opter pour une perspective théocentrique qui ne tient pas compte du fait que le Christ Jésus est le seul Médiateur et le seul centre de salut que Dieu a constitué. Un théocentrisme qui n'est pas aussi christocentrique n'est pas un théocentrisme chrétien²⁰.

L'approche inclusiviste ou christocentrique

Dans cette approche qui tient à maintenir l'universalité de Jésus Christ dans la réalisation du dessein du salut, deux théories se côtoient, qui sont différentes et même contrastantes.

La théorie de l'accomplissement

La «théorie de l'accomplissement» soutient que les religions, dans les cultures et les aires géographiques diverses du monde, expriment l'aspiration innée de l'être humain à l'union avec le divin. Jésus Christ et le christianisme sont présentés comme la réponse même de Dieu à la quête humaine du divin ou de la transcendance. Dans cette approche, les religions peuvent être considérées comme des préparations ou des pédagogies à l'événement Jésus Christ où elles trouvent leur accomplissement. Mais depuis Jésus Christ et la promulgation de son Évangile, elles sont abrogées en tant que religions et elles ne jouent aucun rôle dans l'ordre du salut, car autrement elles seraient des voies parallèles au christianisme.

19. Voir J.J. LIPNER, «Does Copernicus Help?», dans R.W. ROUSSEAU (dir.), *Inter-religious Dialogue*, Scranton, Ridge Row Press, 1981, p. 154-174; G. D' COSTA, *The Challenge of Other Religions*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

20. Voir J. DUPUIS, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, p. 141.

Cette position se rencontre, avec des nuances, chez J. Daniélou²¹, H. de Lubac²² et Hans Urs von Balthasar²³. C'est aussi l'enseignement de Paul VI dans *Evangelii nuntiandi*:

Même devant les expressions religieuses naturelles les plus dignes d'estime, l'Église s'appuie donc sur le fait que la religion de Jésus, qu'elle annonce à travers l'évangélisation, met objectivement l'homme en rapport avec le plan de Dieu, avec sa présence vivante, avec son action; elle fait rencontrer ainsi le mystère de la Paternité divine qui se penche vers l'humanité; en d'autres termes, notre religion instaure effectivement avec Dieu un rapport authentique et vivant que les autres religions ne réussissent pas à établir, bien qu'elles tiennent pour ainsi dire leurs bras tendu vers le ciel²⁴.

D'après cette théorie de l'accomplissement, les membres des autres religions peuvent être sauvés et rejoints par le Christ Jésus, mais sans le concours de leurs religions qui ne peuvent établir avec Dieu une relation authentique et vivante depuis l'événement et la promulgation de l'Évangile. On ne reconnaît donc pas toute la valeur religieuse des religions et conséquemment des cultures et on refuse d'admettre chez elles la présence cachée du Christ.

Dans une même orientation de pensée, mais avec des différences importantes, j'ai été étonné de lire la position de J. Moingt qui juge impossible de «concilier la thèse d'une pluralité de voies de révélation et de salut avec l'unique médiation du Christ affirmée par saint Paul et toute la tradition à sa suite²⁵». Pour lui, le mot «révélation» ne se laisse plus mettre au pluriel, si nous croyons qu'elle s'accomplit en Jésus qui est mort et ressuscité pour tous les humains. Il n'hésite certes pas à affirmer que les croyants d'autres religions peuvent être sauvés par le Christ, mais «attribuer formellement leur salut à la religion qu'ils suivent, c'est aller trop loin, puisque la médiation du Christ n'y trouve pas

21. J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946.

22. H. de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

23. H. URS VON BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968.

24. Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, n° 53.

25. J. MOINGT, «Rencontre des religions», dans *Études*, 366 (1987), janvier, p. 104.

sa place²⁶». Pour Moingt, il est possible de respecter les religions sans que la théologie n'ait le besoin «de leur attribuer quelque institution divine que ce soit depuis que l'Évangile a mis fin à la pédagogie de la loi mosaïque²⁷». Il tient à mettre en relief la singularité du christianisme, qui est «une religion radicalement différente de toutes les autres», en ce qu'elle n'est pas que religion, mais d'abord et essentiellement Évangile, plus exactement la mise en œuvre de l'Évangile²⁸. Il encourage le dialogue avec les religions qui doit se faire sur le terrain de l'Évangile, mais il refuse une approche «œcuménique» qui ne tiendrait pas compte de la singularité spécifique du christianisme.

J. Doré reconnaît que les religions sont susceptibles d'éduquer chez leurs membres des attitudes, des pratiques, des comportements qui les ouvrent au don que Dieu leur a destiné dans le Christ. Même si les religions les ouvrent au salut que donne le seul Jésus Christ, il ne voit pas le besoin de leur attribuer «une institution formellement divine, un caractère formel de révélation au sens très précis de ce terme²⁹». Pour Doré, la révélation de Dieu, au sens strict de l'auto-communication de Dieu lui-même, ne se réalise qu'une fois pour toutes dans un lieu donné. Il admet une certaine action de l'Esprit dans les religions, mais «rien n'oblige cependant à en faire un lieu de révélation ou un champ de salut qui concurrencerait en quoi que ce soit l'unique et universelle médiation de Jésus Christ³⁰».

La théorie de la présence du Christ

Selon cette position, les religions ont une réelle valeur salvifique en tant qu'institution et réalité sociale, de par la présence active en elles de Jésus Christ. Il est bien entendu que leurs membres sont sauvés par Jésus Christ, mais concrètement en elles et d'une certaine façon par elles. La présence active du Christ dans les traditions religieuses, bien que réelle, est cachée et reste inconnue de leurs adhérents.

Cette approche doit beaucoup à R. Pannikar avec son ouvrage *The Unknown Christ of Hinduism* de 1964³¹. Ce théologien a exercé

26. *Ibidem*, p. 105.

27. *Ibidem*, p. 108.

28. *Ibidem*, p. 108-109.

29. J. DORÉ, «Synthèse théologique finale», dans *Spiritus*, 33 (1992), n° 126, p. 131.

30. *Ibidem*, p. 131.

31. Londres, Darton, Longman and Todd, 1964 (revised and enlarged edition,

une influence marquante, notamment sur les théologiens de l'Inde qui présentent maintenant des études sérieuses sur la théologie des religions³². Parmi les auteurs occidentaux qui soutiennent la théorie de la présence du Christ, mentionnons K. Rahner³³, H.R. Schlette³⁴ et G. D'Costa³⁵.

Lorsqu'on aborde la question du salut des personnes qui ignorent l'Évangile, on est porté souvent à considérer leur situation religieuse de façon abstraite et à séparer leur vie religieuse de la tradition dans laquelle elles vivent et s'expriment. Pourtant ces personnes n'existent que dans une communauté concrète bien déterminée et dans une tradition religieuse précise qui a ses doctrines, ses pratiques rituelles et son code moral. Or on est plus attentif maintenant au fait que les membres d'autres religions font une authentique expérience du Transcendant et qu'ils vivent des dépassements qui ne s'expliquent que par une confiance inconditionnelle à l'Autre ou à une divinité et non dans leurs propres forces. Pour accomplir cela, ils sont aidés par leurs rites, leurs écrits sacrés et leurs coutumes qui ne sont pas sans receler des dons de l'unique vrai Dieu. Si nous croyons à la volonté universelle du salut de la part de Dieu et si nous admettons que tous les humains peuvent être rejoints de façon mystérieuse par le Christ ressuscité, nous devons conclure que les religions ne sont pas purement humaines et qu'elles sont marquées de quelque manière par la grâce salvatrice de Dieu et qu'ainsi elles jouent un rôle efficace dans l'ordre du salut.

1981); en traduction française: *Le Christ et l'hindouisme: une présence cachée*, Paris, Centurion, 1972.

32. Voir: D.S. AMALORPAVADASS, *Research Seminar on non-Biblical Scriptures*, Bangalore, NBCLC, 1975; M. AMALADOOS, *Faith, Culture and Inter-Religious Dialogue*, New Delhi, Indian Social Institute, 1985; S.J. SAMARTHA, *Courage for Dialogue: Ecumenial Issues and Inter-Relationships*, Maryknoll, New York, Orbis Book, 1982; ID. *One Christ, Many Religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1991.

33. K. Rahner est revenu à plusieurs reprises sur la présence opérative et cachée du Christ dans les autres religions dans sa théologie du «christianisme anonyme». Voir spécialement «The One and the Universality of Salvation», dans *Theological Investigations*, vol. 16, New York, Crossroad, 1983, p. 199-224 et sa dernière œuvre majeure: *Traité fondamental de la foi: Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1971, p. 348-355. On trouve un résumé honnête de la position de Rahner sur les «chrétiens anonymes» dans un article de B. SESBOUÉ, «Karl Rahner et les "chrétiens anonymes"», dans *Études*, 361, n° 5, p. 521-535.

34. H.R. SCHLETTE, Pour une «théologie des religions» (*Quaestiones disputatae* 6), Paris, Desclée de Brouwer, 1971.

35. G. D'COSTA, *Theology and Religions Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Selon la foi chrétienne, tout salut vient de l'unique Dieu et passe par le Christ Jésus. Pour admettre que tout salut est foncièrement «christique», il nous faut une théologie du Christ Jésus. Jésus est plus qu'un sage, plus qu'un prophète, plus qu'un mystique, plus que l'initiateur d'un mouvement religieux. Il est Dieu lui-même tourné vers les humains en don de soi, en communication de soi. Il est aussi l'humanité qui accepte le don que Dieu fait de lui-même. Dieu se donne aux humains en Jésus Christ et par son Esprit qui accomplit dans le concret de leur histoire cette auto-communication de Dieu. Ainsi par l'Esprit, le Christ ressuscité transcende les limites de son insertion historique pour devenir le Seigneur et le Sauveur de toute l'humanité et pour lui devenir effectivement présent. L'Esprit est co-donné par le Père et le Fils. Plus précisément, il est communiqué par le Fils incarné en Jésus de Nazareth, né de Marie, mort sous Ponce-Pilate, ressuscité des morts. C'est l'Esprit, toujours en lien avec Jésus Christ, qui agit dans les cœurs des humains et dans leurs traditions religieuses. Dans la foi chrétienne, il nous faut toujours tenir que l'auto-communication de Dieu s'accomplit de façon singulière dans l'unique Jésus et qu'elle s'universalise par l'Esprit. C'est l'Esprit qui, loin de s'opposer à la médiation unique et universelle de Jésus, rend effective cette médiation.

L'auto-communication de Dieu atteint sa visibilité sacramentelle la plus parfaite en Jésus Christ qui devient présent aux croyants par la proclamation de l'Évangile par l'Église et dans les sacrements qu'elle célèbre. Cette médiation du mystère du Christ ne rejoint pas que les chrétiens, mais aussi les membres des autres religions qui sont en quelque sorte des voies légitimes de salut pour eux, parce qu'elles sont en rapport avec le mystère christique du salut, présent et opérant en elles.

Les données de l'anthropologie nous demandent de ne pas séparer la vie religieuse des personnes de leurs religions qui contiennent des données objectives qui leur permettent de faire une expérience authentique de Dieu. Elles sont de réelles médiations de salut, bien qu'elles relèvent d'un autre régime ou d'un ordre différent. Concrètement, leurs pratiques et leurs rites ne sont pas sur le même pied que les sacrements chrétiens³⁶. Leurs écrits sacrés, tout en pouvant être des paroles de

36. Voir N. ABEYASINGHA, *A Theological Evaluation of Non-Christian Rites*, Bangalore, Theological Publications in India, 1979.

Dieu, ne sont pas la Parole de Dieu³⁷. Il reste cependant que c'est toujours le même et unique mystère du Christ Jésus qui est agissant par son Esprit dans les deux cas. Dans l'Église, ce mystère est présent de façon ouverte et explicite, tandis que dans les religions, il l'est de façon cachée, implicite et anonyme. Le mystère du salut est unique: c'est Jésus Christ, la présence personnelle de Dieu à l'être humain. Plus précisément, le seul fondement théologique valide de l'unicité du salut en Jésus Christ est son identité personnelle de Fils de Dieu. Ce mystère est présent dans l'Église, communauté eschatologique, dans sa visibilité parfaite, du moins la plus parfaite possible pour nous; dans les religions, il l'est de façon cachée qui demande à être achevée et révélée. Il est donné aux chrétiens de reconnaître Dieu dans le visage humain de Jésus. Les autres n'ont pas cette grâce de la révélation claire et explicite, mais ils peuvent cependant rencontrer le Christ sans le savoir. Personne ne peut être sauvé sans rencontrer le Christ de quelque façon. Les sauvés des autres religions sont eux aussi touchés par le mystère du Christ et ils l'ont effectivement rencontré sans encore le savoir explicitement. La présence du Christ est réalisée et signifiée différemment dans l'Église et dans les religions. Le christianisme toutefois ne se réduit pas à dévoiler ce qui est caché dans les autres religions; il comporte une nouveauté, parce qu'il reçoit la révélation plénière du mystère du Christ et qu'il réalise la forme la plus parfaite de sa médiation visible et de sa présence dans le monde.

Des tentatives sont faites récemment pour se départir du modèle christocentrique. L'une d'elles suggère de centrer la théologie des religions sur le Règne de Dieu qui se construit dans le monde et qui est destiné à atteindre son accomplissement aux derniers temps. Dans cette approche eschatologique, Dieu et son règne sont le but de l'histoire. Les adeptes des autres religions, avec les chrétiens, sont déjà touchés par le Règne de Dieu. Cette position ne me semble pas un nouveau paradigme, car il ne faut pas oublier que le Règne de Dieu a été inauguré par le Christ Jésus et par le don de son Esprit. C'est par l'action continuée du Christ ressuscité et de son Esprit que les membres des autres religions sont rejoints par le règne de Dieu. Cette position, dans un sens, exprime autrement la théologie de la présence du Christ dans

37. Voir J. DUPUIS, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, p. 197-227; C. GEFFRÉ, «Le Coran, une parole de Dieu différente», dans *Lumière et vie*, 32 (1983), p. 21-33.

les religions et elle a l'avantage de montrer que les chrétiens et les membres des autres religions sont tous en marche vers la plénitude eschatologique. Une autre tentative propose de baser la théologie des religions sur la présence et l'action universelle de l'Esprit. Ici encore, il faut dire que la perspective pneumatologique n'est qu'une nuance de l'approche christocentrique. L'Esprit, qui réalise l'auto-communication de Dieu, est l'Esprit du Christ ressuscité qui conduit l'humanité à la «vérité tout entière» qui est le Christ. L'action de l'Esprit accomplit et manifeste la présence active du Christ Jésus. La théologie chrétienne des religions doit donc se centrer sur le Christ Jésus et sur son universalité, tout en tenant compte que les membres des diverses traditions religieuses ont part, avec les chrétiens, au Règne que Dieu établit en Jésus Christ et qu'ils sont sous la mouvance de son Esprit.

Conclusions

1. Il est acquis maintenant que la christologie doit renouveler sa réflexion sur l'unicité et l'universalité du mystère du Christ ressuscité en tenant compte de sa présence et de son action non seulement chez tous les humains, mais aussi dans les diverses traditions religieuses du monde. La christologie s'enrichit ainsi, parce qu'elle perçoit mieux l'extension du mystère du salut et parce qu'elle intègre des données des religions et des cultures.

2. Les théologies chrétiennes des religions se démarquent nettement de la «théologie universelle des religions» que propose W.C. Smith, qui serait une théologie «émergeant de toutes les religions du monde» et qui serait acceptable pour toute l'humanité³⁸. Il s'agit d'une sorte de théologie mondiale ou planétaire à laquelle contribueraient toutes les religions. Ce projet est-il possible concrètement et légitime? Je ne le pense pas, car toute théologie s'élabore à partir d'un lieu déterminé, c'est-à-dire d'une foi particulière, qui marque tout son discours et sa compréhension des données. Et lorsqu'il s'agit d'élaborer une théologie chrétienne des religions, ce lieu est la foi chrétienne qui va à la rencontre d'autres religions qui sont elles aussi bien identifiées et particulières. Aucune théologie ne peut prétendre être «supra confessionnelle»,

38. W.C. SMITH, *Toward a World Theology*, Philadelphie, Westminster Press, 1981.

même si elle s'enrichit au contact des autres religions et même si elle s'enracine dans une révélation destinée à toute l'humanité.

3. La théologie chrétienne des religions qui se développe dans une vision christocentrique, et non centrée sur l'Église, adopte une perspective globale et universelle, mais qui tient compte de la particularité, parce qu'elle s'appuie sur l'auto-communication de Dieu aux différents peuples à travers leurs traditions religieuses. L'action universelle de Dieu par son Verbe, la présence universelle du Ressuscité qui est le Seigneur du monde et l'action universelle de l'Esprit sont les données qui fournissent à la théologie chrétienne une perspective globale qui intègre toutes les révélations divines salvatrices qui se trouvent dans les religions. La théologie chrétienne des religions ne prétend pas être la seule lumière qui aide à comprendre les religions et elle ne doit pas refuser la lumière qui se trouve aussi en elles. Au contraire, elle s'enrichit à leur contact, car ces traditions religieuses contiennent des manifestations authentiques de Dieu par son Verbe et son Esprit. Même si Dieu a dit au monde sa parole décisive en Jésus Christ, les écrits sacrés des autres religions peuvent être une parole de Dieu non seulement pour leurs membres, mais aussi pour tous les chrétiens.

4. Élaborée dans une perspective globale, la théologie chrétienne des religions se doit d'être contextuelle. Pour être ainsi, elle s'élabore dans une foi déterminée par l'événement Jésus Christ, mais une foi qui rencontre des religions qui ont leur place et des significations différentes dans l'histoire du salut. Le judaïsme et l'islam se trouvent par rapport au christianisme dans une situation autre que celle du bouddhisme ou des religions africaines. Il est nécessaire de privilégier des rencontres concrètes avec chaque tradition religieuse. Ces rencontres permettent de faire un nouvel acte d'interprétation théologique qui sera donc particulier, parce qu'il s'élabore dans une corrélation critique entre l'expérience chrétienne et l'expérience religieuse d'autres religions. Le résultat du dialogue interreligieux n'aboutira pas à une seule théologie chrétienne qui sera universelle, mais à diverses théologies selon la rencontre avec telle ou telle religion. Il doit s'agir d'un vrai dialogue, et non d'un moyen habile de domination de l'autre, avec la conviction que le Christ peut être découvert et rencontré dans d'autres traditions religieuses et dans d'autres cultures sans qu'il soit monopolisé par la pensée chrétienne occidentale.

5. La théologie de la présence active de Jésus Christ dans les religions nous permet d'adopter une attitude d'accueil et d'ouverture, qui ne sera pas sans discernement et sans critique, à l'égard des religions et aussi des cultures qu'elles ont engendrées et supportées. Ces cultures ne seront plus considérées pour la foi chrétienne comme des menaces ou des périls dangereux qu'il faut nécessairement éviter, ou si la foi devient audacieuse, convertir à tout prix. On comprend mieux maintenant que la foi chrétienne n'a pas seulement à s'adapter à ces cultures, et ces dernières n'ont pas à s'adapter à la foi chrétienne. Il s'agit de beaucoup mieux qu'une adaptation. Les cultures sont des partenaires avec lesquels la foi chrétienne peut dialoguer. La foi a certes un message à transmettre et une vie à partager, mais elle doit accepter de recevoir et conséquemment de changer de quelque façon. Les cultures ne sont pas que des bonnes terres qui attendent la semence de l'Évangile; elles ne sont pas que des vêtements qui lui donneraient de nouvelles couleurs et un peu d'exotisme. Elles sont des interlocutrices qui peuvent permettre un déploiement du mystère chrétien, en lui posant des questions inédites et en l'accueillant dans une pensée riche d'intuitions, de symboles et de concepts.

Les religions et les cultures sont des lumières qui peuvent nous faire voir sous un jour nouveau le visage du Christ ressuscité, et ces lumières sont des reflets de la lumière de ce Dieu unique qu'il révèle et vers lequel il conduit toute l'humanité.

Vérité et pluralisme chez David Tracy.
Comment fonder la vérité
d'une interprétation en théologie
dans le contexte d'une société pluraliste?

ANNE FORTIN-MELKEVIK
- Faculté de théologie
Université Laval

La théologie herméneutique de David Tracy formule dans ces termes la question théologique par excellence pour aujourd'hui: «Qu'est-ce qui constitue la vérité d'un énoncé théologique dans le monde pluraliste qui est le nôtre?»

Pour répondre à cette question, Tracy construit sa théologie herméneutique à partir des philosophies herméneutiques de Hans-Georg Gadamer, de Paul Ricœur et du Habermas des années 1970, et chez chacun de ces auteurs il va chercher des éléments pour repenser la nature du concept de vérité théologique.

La raison théologique

L'intérêt que nous accordons à la théologie de David Tracy s'explique par nos recherches antérieures qui portaient sur la pensée du philosophe Jürgen Habermas et sur son concept renouvelé de raison, la raison communicationnelle. Nous avons exploré les avenues qu'ouvrait cette rationalité communicationnelle pour penser une *théorie rationnelle de*

*l'herméneutique en théologie*¹. Tracy pour sa part propose de penser le problème de la vérité et de ses critères de vérification en théologie à la lumière d'un concept englobant de raison théologique: sa division de la théologie en trois, c'est-à-dire théologie fondamentale, théologie systématique et théologie pratique, est fondée sur cette perspective globale de la raison théologique. En effet, comme nous le verrons, chaque dimension de la théologie développe son propre concept de vérité et ses propres critères de vérification de la vérité. Ce que la perspective globale de la raison apporte au débat actuel sur la possibilité de la fondation de la vérité d'une interprétation théologique dans une société pluraliste, c'est la perspective selon laquelle un seul type de vérité et de critère n'est pas suffisant dans le contexte pluraliste de la société et des sciences humaines; il faut plutôt développer en théologie une critériologie complémentaire de trois instances de rationalité. Les critères de cohérence, d'adéquation, de dévoilement et de transformation doivent être confrontés et complétés les uns par les autres, parce que le sousbassement de rationalité de la théologie ne peut se restreindre à une seule perspective, qu'elle soit théorique, pratique ou esthétique. Cette démarche épistémologique chez Tracy nous semble une des entreprises les plus prometteuses de la théologie contemporaine. Cependant, justement parce qu'elle nous semble si pertinente et originale, cette perspective doit être examinée de près quant à la nature des interactions que veut mettre en place Tracy sur le plan épistémologique. C'est pourquoi, nous nous permettrons d'être si ouvertement critique envers la démarche de Tracy: parce qu'elle nous semble une des théologies les plus fécondes de cette fin de siècle.

L'héritage gadamérien

La théologie de David Tracy, de *Blessed Rage for Order* (1975) à *Plurality and Ambiguity* (1987)², représente un incessant approfondissement

1. Anne FORTIN-MELKEVIK, «Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie», thèse de doctorat, Paris-Sorbonne et Institut Catholique de Paris, juin 1991.

2. David TRACY, *Blessed Rage for Order*, New York, Seabury, 1975; ID., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981; ID., *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, Harper & Row, 1987; ID., «The Necessity and Insufficiency of Fundamental Theology», dans *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*, René Latourelle

dissement de l'herméneutique gadamérienne en théologie. Dans *The Analogical Imagination* (1981) et *Plurality and Ambiguity*, Tracy tente de compléter le modèle interprétatif gadamérien par des perspectives venant de Paul Ricœur et de Jürgen Habermas. Nous prendrons comme point de départ de notre analyse l'utilisation de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer pour penser le pluralisme interprétatif en théologie.

Soulignons tout d'abord la force et l'intérêt de la théologie de David Tracy qui a posé comme objectif central de toute sa pensée l'interprétation théologique au cœur d'une société pluraliste. Le pluralisme n'est pas une réalité imposée de l'extérieur au processus interprétatif, mais au contraire, le processus interprétatif lui-même est fondé sur la pluralité opératoire des textes, aussi bien que dans la pluralité des situations diverses des interprètes situés dans leurs horizons respectifs.

La question du pluralisme dans l'interprétation des textes en théologie constitue certainement un axe central dans la pensée de Tracy. Dans *Plurality and Ambiguity*, Tracy reprend l'analyse de l'interprétation des textes classiques qu'il avait exposée dans *The Analogical Imagination*, et pour laquelle l'interprétation était conçue en tant que «conversation». Ce thème gadamérien s'accompagne de l'importance accordée à la finitude et à l'historicité: ainsi toute conversation est toujours insérée dans le cercle herméneutique à l'intérieur duquel l'interprète interroge le texte à partir de sa pré-compréhension³. Cependant, une «authentique conversation est un phénomène rare, même pour Socrate⁴», et le dialogue, poursuivi sous forme de questionnement, peut être interrompu par des conflits. Les conflits peuvent survenir à l'intérieur de la conversation elle-même⁵, ou entre les différentes interprétations, et nous sommes alors dans le «conflit des interprétations⁶». Alors que Tracy rejette la perspective fondationaliste de la distinction forme-contenu, dans la ligne des herméneutiques de

et Gerard O'Collins, (dir.), New York, Ramsey, Paulist Press, 1982, p. 23-36; ID., «Theology and the Hermeneutic Turn», dans *Hermeneutics and the Tradition*, Daniel O. Dahlstrom (dir.), Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Washington D.C., 1988, p. 46-57; ID., «La désignation du présent», *Concilium*, 227, 1990, p. 71-92.

3. David TRACY, *The Analogical Imagination*, op. cit. p. 104 et 130 (cité à l'avenir *The Analogical*).

4. David TRACY, *The Analogical*, p. 101; *Plurality and Ambiguity*, op. cit., p. 18.

5. David TRACY, *The Analogical*, note 1, p. 178.

6. Tracy emprunte bien entendu cette expression à Paul Ricœur. *The Analogical*, p. 372.

E.D. Hirsch et Emilio Betti, qui permettrait la conciliation des multiples interprétations tout en préservant un sens permanent au texte, il n'est pas pour autant prêt à adopter purement et simplement la solution gadamérienne qui ne fournit pas, selon lui, de critères de jugement suffisants pour établir la vérité ou la fausseté d'une interprétation.

La double stratégie épistémologique

À partir de cette impasse, Tracy emploie une double stratégie épistémologique pour pallier le relativisme interprétatif de Gadamer.

Dans un premier temps, il cherchera à compléter le modèle interprétatif de la conversation par celui de l'argumentation⁷, à partir de la perspective de Ricœur qui allie l'explication et la compréhension dans l'interprétation⁸, et dans un deuxième temps, il cherchera à renforcer le concept ontologique de vérité de Gadamer par le concept méthodologique de vérité de Habermas.

Première stratégie épistémologique

Voyons d'abord la première stratégie épistémologique de Tracy:

La compréhension et l'explication ne sont pas des ennemis, mais plutôt des alliés difficiles [...]. Rejeter l'explication en faveur d'une notion souvent vague et impressionniste de «pure compréhension», de *Verstehen*, semble infructueux pour toute défense efficace de la priorité de la compréhension. Il faut plutôt accepter la formule de Ricœur selon laquelle si la compréhension «enveloppe» le processus entier de l'interprétation, l'explication pour sa part «développe» la compréhension initiale et éclaire la compréhension finale de l'appropriation⁹.

7. Tracy ne développe la perspective de «l'argument» que dans *Plurality and Ambiguity*.

8. Tracy, dès *Blessed Rage for Order*, p. 72-79, commente l'intérêt du modèle «compréhension-explication-compréhension» de Ricœur, pour lequel la «compréhension hautement médiatisée» vient après les étapes de la pré-compréhension et de l'explication. Dans *The Analogical Imagination*, Tracy développe cette idée dans le chapitre 3, surtout p. 118 et 127; dans *Plurality and Ambiguity*, le thème parcourt tout le livre.

9. David TRACY, *The Analogical*, p. 118; Tracy cite Ricœur à partir de la version anglaise du texte de Paul Ricœur, «Expliquer et comprendre», dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 181: «À strictement parler, seule l'explication est méthodique. La

L'introduction du moment explicatif au cœur du processus interprétatif implique de la part de Tracy une réelle distance par rapport à la perspective gadamerienne: dans *Plurality and Ambiguity*, il souligne que son modèle de la compréhension-comme-conversation est «moins dirigé» que celui de Gadamer vers la dimension ontologique de la compréhension, et qu'il cherche à «développer un modèle empirique (Anglo-Américain?) pour l'interprétation des textes¹⁰». Bien qu'il veuille atténuer la rupture avec Gadamer en disant que ces deux modèles «n'entraînent pas le désaccord», tout en étant clairement distincts¹¹, sa volonté d'intégrer «toute forme de théorie critique qui puisse aider à identifier les distorsions suspectées» dans les textes religieux¹², c'est-à-dire les méthodes historico-critiques, les méthodes socio-scientifiques, les méthodes sémiotiques, structuralistes et post-structuralistes, n'est rien de moins qu'un désaveu de la philosophie herméneutique de Gadamer. Tracy utilise la réflexion et l'argumentation en tant qu'instruments rationnels qui l'aident, d'une part, à résoudre les conflits des interprétations, mais d'autre part, à mettre en lumière les distorsions de sens internes à la conversation. Il ne tient donc pas compte de la critique virulente de Gadamer envers Habermas, Gadamer accusant en effet Habermas de poser un moment de raison *extérieure* à l'histoire afin de pouvoir juger l'histoire, et ce à l'encontre du principe de l'historicité radicale: en voulant distinguer entre «la vérité et ce qui se présente comme étant la vérité¹³», la réflexion usurperait selon Gadamer une condition transcendante illégitime. Pour Tracy, «l'ambiguïté» et la «pluralité» seront toujours au cœur des conversations, et les textes religieux ont autant besoin de l'éclairage indispensable des théories explicatives que tout autre texte. Tracy a toujours — depuis son travail initial sur Lonergan — institué le moment transcendantal au cœur de sa méthode, et la perspective kantienne d'Habermas ne le gêne pas, au contraire.

compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, accompagne, clôture et ainsi *enveloppe* l'explication. En retour l'explication *développe* analytiquement la compréhension.» (souligné par l'auteur).

10. TRACY, *Plurality and Ambiguity*, *op. cit.*, note 6, p. 115-116.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.* p. 97-98.

13. Hans-Georg GADAMER, «On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection», dans *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Brice R. Waterhauer, (dir.), Albany, N.Y., State University of New York Press, 1986, p. 287.

Tracy se déclare ouvertement ricœurrien dans son approche herméneutique, et endosse implicitement la position de Habermas envers Gadamer — bien qu'il soit très prudent dans ses prises de positions explicites —, c'est-à-dire qu'il pose la nécessité de la puissance critique de la réflexion pour dissoudre les distorsions de la communication. Si la tradition veut prétendre à la légitimité, elle doit se fonder sur la raison d'une réflexion et sur le droit de la critique¹⁴. Ainsi, en reconnaissant la distinction transcendantale entre «ce qui est de fait» et «ce qui est de droit» afin de pouvoir porter un jugement sur la tradition, Tracy tourne résolument le dos au relativisme interprétatif pour lequel il est impossible de sortir (transcendantalement) de l'histoire et de s'extraire de sa situation d'historicité.

Deuxième stratégie épistémologique

L'autre facette de la stratégie de Tracy pour éviter le relativisme interprétatif et l'impossibilité de fonder toute validation de l'interprétation qui en découle, consistera à «renforcer» le concept de vérité ontologique proposé par Gadamer par le concept de vérité méthodologique de Habermas. Encore une fois, Tracy tente de minimiser la difficulté de son entreprise de conciliation, en disant «qu'il y a de la vérité des deux côtés». Cependant, la conciliation est encore plus délicate ici, et il faut souligner la nature de la difficulté: *comment* les oppositions entre les conceptions ontologiques et méthodologiques peuvent-elles être réconciliées¹⁵?

Il ne s'agit pas ici d'une herméneutique méthodologique qui prendrait son enracinement et son inspiration générale dans la perspective de Gadamer tout en marquant explicitement les abîmes irréconciliables des divergences, comme dans le travail herméneutique de Karl-Otto Apel, mais bien plutôt d'une herméneutique qui veut ressouder l'abîme même, tout en niant la difficulté de l'entreprise. Voyons plus précisément les termes du problème.

14. Jürgen HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 184-215.

15. C'est cette question que soulève également Richard J. BERNSTEIN, dans son compte-rendu du livre de Tracy: «Radical Plurality, Fearful Ambiguity, and Engaged Hope», *The Journal of Religion*, vol. 69, n° 1989, p. 89.

La division tripartite de la théologie

Tracy propose, comme nous l'avons annoncé, une division tripartite de la théologie: la théologie fondamentale, la théologie systématique et la théologie pratique¹⁶.

la théologie fondamentale est concernée principalement par le «vrai» dans le sens de la métaphysique, la théologie systématique par le «beau» (le beau en tant que *vrai*) dans le sens de la poésie et de la rhétorique, et la théologie pratique par le *bien* (le bien *en tant que* vérité transformante) dans le sens de l'éthique et du politique¹⁷.

Pour chacune de ces sphères, Tracy délimite un critère de vérité. La théologie fondamentale procéderait de «l'emphase sur l'adéquation métaphysique et existentielle par rapport à l'expérience¹⁸», la théologie systématique serait le domaine privilégié de la «vérité-dévoilement» dans le sens heideggérien et du critère esthétique, et la théologie pratique, le domaine de la «vérité-conversion», de la vérité dans sa fonction de transformation; le critère de vérité concerne la transformation personnelle, sociale, politique historique et naturelle, ainsi que la réflexion éthique¹⁹.

De chacune de ces aires surgissent donc des prétentions à la vérité qui se contredisent et s'affrontent, tant et si bien que la question théologique par excellence aujourd'hui consiste à soulever le problème du critère de la vérité en théologie: «Qu'est-ce qui constitue la vérité d'un énoncé théologique²⁰?»

Vérité dévoilement vs vérité conversion

Tracy tente de résoudre ce problème en se consacrant avant tout au débat entre la vérité-dévoilement et la vérité-conversion. Pour ce faire, il établit un parallèle avec la discussion entre Gadamer et Habermas,

16. David TRACY, *The Analogical*, p. 54ss. Pour ce qui suit nous nous référons avant tout à *The Analogical Imagination*, qui développe de manière beaucoup plus détaillée la question relative à la vérité que *Plurality and Ambiguity*, — ce dernier ne faisant que reprendre les idées majeures du livre précédent.

17. *The Analogical*, note 31, p. 85. (souligné par l'auteur).

18. *The Analogical*, p. 79.

19. *Ibid.*, p. 79.

20. *Ibid.*, p. 75.

dans les années 1970, sur le statut de la théorie herméneutique. Les théologiens herméneutes qui défendent l'idée de vérité-dévoilement, et qui mettraient l'accent sur le «dire la vérité», s'opposeraient aux théologiens de la libération et aux théologiens politiques pour qui la vérité devrait transformer la réalité, à commencer par la réalité de l'engagement du théologien lui-même, ce dernier ayant comme tâche première de «faire la vérité». Tracy souligne la critique qui est faite aux théologiens herméneutes par les théologiens politiques de se contenter du caractère rhétorique de leur travail de vérité, travail fort peu efficace par rapport aux situations réelles d'oppression et de domination²¹. Pour les théologiens politiques, une approche purement herméneutique ne peut le plus souvent que servir à conforter la tradition dans sa fonction de stabilisation du *statu quo*: pour libérer les forces d'émancipation de la société, la critique des idéologies serait nécessaire, voire indispensable. Tracy oppose donc à Gadamer le Habermas de la critique des idéologies, le Habermas des années soixante-dix²², comme le font les théologiens de la libération dont il rend compte. La stratégie de Tracy face à ce débat et face aux oppositions qu'il met en présence, consiste à proposer une «collaboration» et une «complémentarité²³» entre les deux versions de la vérité:

Il n'y a jamais un authentique dévoilement de la vérité qui ne soit à la fois une conversion. Nous n'expérimentons jamais une vérité-conversion dans une authentique praxis sans également discerner quelque dévoilement de ce qui est maintenant reconnu comme étant de fait (c'est-à-dire la vérité). Tenter de séparer une vérité-dévoilement d'une vérité-conversion porte atteinte à la pleine compréhension de la vérité elle-même²⁴.

Pour comprendre comment peut se faire la conciliation épistémologique entre les deux instances de vérité selon Tracy, il est nécessaire de comparer les fondements épistémiques de chacun des concepts de vérité.

21. *Ibid.*, p. 74-75.

22. Tracy adopte cette lecture de Habermas non seulement dans *The Analogical Imagination*, qui date de 1981 (*Théorie de l'agir communicationnel* est paru dans sa version originale allemande en 1981 également), mais aussi dans *Plurality and Ambiguity*, paru en 1987.

23. David TRACY, *The Analogical*, p. 79.

24. *Ibid.*, p. 78.

Critères pour évaluer la vérité des énoncés théologiques

Étant à la recherche de critères pour évaluer la vérité des énoncés théologiques, Tracy propose donc de compléter les critères de la vérité-dévoilement par les critères de vérité-conversion de la praxis transformante et libératrice²⁵. Examinons donc ces critères, de part et d'autre, afin de comprendre ce qui constitue la vérité d'un énoncé théologique qui allierait les deux perspectives critériologiques.

Critères de la vérité-conversion

Tracy reconstitue l'argumentation de la conception de la vérité-conversion des théologiens de la libération et des théologiens politiques en mettant l'accent sur la force de transformation personnelle impliquée dans le «faire la vérité». Le pivot de cette vérité-conversion sera «l'authenticité personnelle» du théologien qui est sommé de *faire* la vérité qu'il *énonce*²⁶. L'authenticité du théologien deviendra un critère de vérification non seulement de la vérité qu'il fait, mais de toute vérité théologique:

toutes les prétentions à la vérité de toutes les formes de théologies sont déterminées par une praxis aliénée ou émancipée et devraient être jugées à partir de ces critères de praxis transformante²⁷.

Les trois dimensions de la rationalité et de la vérité sont fusionnées par la détermination du critère central de l'authenticité du théologien:

le sens moral et la vérité sont fondées dans la conversion de l'agent: le sens philosophique et la vérité sont irréductiblement fondés dans la conversion²⁸.

25. Nous retrouvons la même idée chez Dermot A. LANE, *Foundations for a Social Theology. Praxis, Process and Salvation*, New York, Paulist Press, 1984, p. 73-74: «...il n'y a pas de raisons pour que le modèle de la vérité transformante ne puisse être considéré comme un complément nécessaire qui vienne corriger le modèle plus traditionnel de la vérité-dévoilement. [...] Pour le chrétien, le dévoilement de la vérité implique une transformation et la vérité qui émerge dans la transformation survient comme dévoilement.» L'auteur ne cite pas David Tracy.

26. *The Analogical*, p. 73.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 70.

Les autres critères de vérification de la vérité-conversion seront relatifs au critère central de l'authenticité: celui-ci aura valeur normative pour juger de leur validité, mais sera en contre-partie légitimé lui-même par ces autres critères. Ainsi, si les théologiens pratiques vont puiser dans la tradition un critère de légitimité, celle-ci en retour confirmera que la conversion est une valeur centrale à toute vie chrétienne, «incluant la vie de la pensée²⁹».

N'est-il pas vrai que la foi chrétienne, l'espérance et l'amour sont d'abord des réalités de la praxis pour un agent transformé et pour la communauté, avant que d'être exprimés dans des énoncés cognitifs et des croyances justes? En ce sens, n'est-il pas vrai que l'orthopraxis fonde en fait l'orthodoxie³⁰?

Ainsi, pour déterminer le critère de la vérité et du sens, il faut prendre en considération le «rôle fondationnel de la praxis par rapport à la théorie³¹». Cependant, tout critère de praxis exige d'abord l'authenticité de l'engagement du théologien, et sera évalué à la lumière de celui-ci³².

Aux côtés de la tradition comme critère, il y a aussi bien entendu l'Écriture, qui dans ses écrits prophétiques et apocalyptiques, confirme «l'assomption de l'activité de Dieu en faveur des opprimés³³». À la lumière de l'Écriture, les théologiens «seront légitimés (...) dans leur mise à jour des aspects cachés ou masqués, parfois oubliés ou à demi-conscients, de la tradition chrétienne³⁴».

Par conséquent, les argumentations, les critères, les garanties et légitimations, les processus abstractifs et discursifs qui sont indispensables dans toute procédure explicative, et dont se servent les théologiens de la libération et les théologiens politiques pour exercer leur critique de l'idéologie à l'intérieur de la tradition, sont donc soumis en dernière instance à la valeur de l'authenticité de la conversion du théologien³⁵.

La vision chrétienne, qui dévoile la vérité, est à la fois fondée dans la praxis et ouverte au *test final* de sa vérité qui est le *test* de la

29. *Ibid.*, p. 76 (nous soulignons).

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 69.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 76.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 79.

praxis transformatrice et de la réflexion éthique critique. Le but de la théologie pratique est de *tester* cette vision chrétienne, et en la testant de la transformer.

Le tribunal qui pourra légitimement évaluer l'authenticité de cette conversion n'est cependant pas de ce monde, puisque la conversion, ultimement, et au-delà de tous les actes que l'on peut poser, est un processus interne qui a lieu entre l'homme et Dieu. D'où l'aporie qui consiste à poser comme critère de vérification et de validation une instance qui est par essence hors de la portée cognitive humaine.

Critères de la vérité-dévoilement

Cependant, dans la conception de la vérité-dévoilement des théologiens herméneutes, les critères d'évaluation ne sont pas aussi aisément repérables. Le critère de la justesse d'une interprétation herméneutique ne pourra se prendre en dehors de cette interprétation même qui rend compte de «l'être qui se manifeste»:

Le critère pour juger de la vérité (d'une interprétation) inclut les possibilités de «dévoilement» de nouveaux sens et de nouvelles vérités pour la situation à laquelle l'interprétation est appliquée³⁶.

Cependant, déjà à cette étape «interne» de définition du critère de validité de la vérité-dévoilement, Tracy ne semble pouvoir se satisfaire d'une perspective purement gadamérienne. Il ne semble pas lui suffire en effet qu'une interprétation fournisse de «bonnes et nouvelles interprétations» pour juger de sa valeur³⁷, puisque, à ce critère de l'application intérieure au processus interprétatif et qui a comme essence de produire de nouvelles interprétations éclairantes, il joint le critère de l'insertion de cette interprétation dans un modèle de critique mutuelle, c'est-à-dire de corrélation entre les interprétations de la tradition³⁸. Ainsi, la «source» de la légitimité de l'interprétation n'est plus si évidente: cette source, est-ce la *manifestation* de la vérité qui se dévoile, ou est-ce la critique mutuelle dans la corrélation des interprétations³⁹? Tracy considère-t-il si problématique la seule dimension de la vérité-

36. *Ibid.*, p. 68.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. BERNSTEIN, *loc. cit.*, p. 89.

dévoilement qu'à l'intérieur même de celle-ci il cherche à la «renforcer» par un critère qui lui est étranger? C'est par le biais de cette critique mutuelle des interprétations par la corrélation que Tracy intègre le moment de l'explication au cœur du processus de la compréhension, et il nous faut reconnaître que c'est là un tour de force qui mérite toute notre admiration. À l'intérieur même du procédé de la compréhension, qui ne libère pas d'espace (de distanciation dira Ricœur) pour évaluer critiquement la tradition chez Gadamer, Tracy trouve une ouverture pour insérer une instance d'évaluation «extra-compréhensive» (l'explication), et il réussit à en faire un critère de légitimité de la vérité-dévoilement. Encore une fois, saluons l'habileté théorique de Tracy⁴⁰, devant laquelle il ne resterait qu'à s'incliner, s'il n'était possible par ailleurs de questionner ce procédé du point de vue de sa cohérence par rapport à l'instance de la rationalité⁴¹, comme nous allons le voir.

Toutefois, avant de procéder à la critique de la réconciliation que veut faire Tracy, soulignons que le critère de «l'explication» qui institue la possibilité de la critique mutuelle de la tradition et de la corrélation des interprétations, se retrouve déjà dans les critères de vérité-conversion. La question demeure donc entière pour la vérité-dévoilement comme telle, cette question même qui avait poussé Tracy à chercher un «complément» à cette notion de vérité: «quelle est la source de l'autorité ou de la légitimité de la vérité comme manifestation^{42?}»

Réconciliation et aporie

En effet, cette tentative de conciliation nous semble aporétique sur plusieurs plans. Tout d'abord, Tracy semble minimiser la difficulté de la conciliation des positions méthodologiques et ontologiques qui se sont toujours affrontées. Le «comment» de la réconciliation qu'il appelle de ses vœux est obliéré au profit d'une simple juxtaposition

40. Sans rien enlever à Tracy, soulignons toutefois que cette perspective lui vient de RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

41. À cet égard, BERNSTEIN, «Radical Plurality...», *loc. cit.*, souligne bien la difficulté de la position de Tracy: «Ces questions portent à conséquences. Ainsi par exemple, elles constituent un débat crucial entre Heidegger et Gadamer d'une part, et Peirce, Apel et Habermas de l'autre. Dire, comme le fait Tracy, qu'il y a de la "vérité" des deux côtés ne nous donne pas d'indication de comment cette opposition peut être réconciliée.» (p. 89)

42. BERNSTEIN, «Radical Plurality...», *loc. cit.*, p. 89.

des positions. Pour cerner cette difficulté, il faudrait revenir à la constitution même de la vérité-dévoilement selon Heidegger.

La vérité selon Heidegger

À la racine du concept de vérité-dévoilement se trouve un double mouvement face à l'ontologie de la part de Heidegger. D'une part, la critique de la métaphysique et de l'onto-théologie rejette les prétentions de la philosophie envers l'ontologie, ce qui du point de vue de la théologie, implique un rejet de la philosophie par la théologie. La théologie doit retrouver son axe propre de discours et ne plus s'allier avec le discours de l'onto-théologie. Voilà un premier mouvement qui habite la théologie depuis Heidegger. D'autre part, l'ontologie n'a quitté le devant de la scène que pour mieux revenir en force à travers la dimension du langage perçu comme manifestation de l'être⁴³. Pour la théologie, «la manifestation ontophanique dans le langage (deviendra) le présupposé de la révélation divine par la Parole⁴⁴», et seule la vérité-dévoilement sera pertinente désormais en théologie pour rendre compte de la «présentation que fait d'elle-même la réalité», donc pour penser herméneutiquement la Révélation. Ainsi, la théologie trouvera dans la philosophie du second Heidegger un cadre théorique qui lui permettra d'insérer l'inexplicable, le mystère. L'impensable en tant qu'impensable a sa place dans le système de la pensée, il n'est plus à l'extérieur de la pensée rationnelle; c'est la rationalité qui est exclue, et qui n'a plus sa place dans ce système:

La pensée qui suit le fil conducteur de la différence ontologique (la pensée de Heidegger donc) doit revendiquer une compétence cognitive par-delà l'autoréflexion, et d'une manière générale, par-delà la pensée discursive. La pensée scientifique et la recherche méthodique sont globalement dépréciées, dans la mesure où elles évoluent encore dans le cadre de la compréhension ontologique de la modernité, définie par la philosophie du sujet. Tant qu'elle ne renonce pas à l'argumentation, la philosophie reste elle-même sous l'emprise de l'objectivisme⁴⁵.

43. Jean RICHARD, «Le champ herméneutique de la Révélation d'après Claude Geffré», *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 46, n° 1, 1990, p. 26.

44. *Ibid.*

45. Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 162 (souligné par l'auteur).

Par conséquent, «cette demande qui consiste à amener l'impensé, en tant qu'opposé de la pensée, à l'intérieur du cercle du pensable, le paradoxe évident qui rend cet impensé dans le pensable et qui fait qu'il est pensé et agit de telle manière qu'il retient simultanément son non être pensé⁴⁶» deviendra le cadre théorique de la théologie, l'instance philosophique qui justifiera la légitimité de la théologie.

Ainsi, la nouvelle théologie que propose le second Heidegger, en tant que pensée «philosophique» à laquelle se ralliera la théologie, «repose elle-même sur une révélation», et «suppose à son origine une ontophanie⁴⁷». Elle revendique un «savoir spécial», c'est-à-dire un «accès privilégié à la vérité», qui place celle-ci «au-dessus de toute instance critique⁴⁸». L'alliance théologie/philosophie ne relèvera pas alors de la dialectique foi/raison, puisque la raison se trouve exclue par principe de cette «philosophie» — les guillemets indiquant l'hésitation entre le genre «poétique» ou carrément hors catégoriel qu'il faut lui réserver.

Dans cette perspective heideggérienne, le rejet de la rationalité n'est pas accessoire ou optionnel, mais constitue bien la condition de possibilité du respect de la manifestation de l'être, de l'ontophanie. C'est parce qu'on est sorti du registre de la rationalité que l'on peut avoir accès à la vérité de l'être. C'est là un thème récurrent chez tous les auteurs de la post-modernité depuis Nietzsche et Heidegger, jusqu'à Derrida⁴⁹ et ses nombreux disciples nord-américains. Cette position est devenue le fer de lance de toute la théologie post-moderne nord-américaine. À l'intérieur de cette logique, on voit mal *pourquoi* cette vérité aurait besoin d'être complétée par toute autre prétention à la vérité qui se fonderait sur la rationalité. On voit encore moins *comment* la manifestation de l'être pourrait cohabiter avec une vérité soucieuse de garanties méthodologiques.

46. Reiner WIEHL, «Heidegger, Hermeneutics and Ontology», dans *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Brice R. Wackterhauser, (dir.) State University of New York Press, 1986, p. 461.

47. *Ibid.*

48. Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 162 et 182.

49. Cette question constitue le cœur de l'argumentation critique de Habermas contre ces auteurs dans *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*

Le fondement ricœurien

Cette interrogation de notre part ne concerne pas seulement Tracy, mais bien également Ricœur dans sa proposition du schéma «compréhension-explication-compréhension», et en retour donc Tracy encore une fois, qui fonde son entreprise de théologie systématique sur ce schéma. La difficulté avec le schéma de Ricœur consiste en ce qu'il repose sur la conception de la vérité-dévoilement; l'explication doit compléter, corriger, modifier ce qui est d'abord dévoilé dans l'étape de pré-compréhension, pour forger une compréhension médiatisée au terme du processus interprétatif. Mais la même question surgit alors: la «manifestation de l'être» peut-elle se faire «corriger» par des instruments rationnels (les méthodes explicatives) dont elle ne reconnaît pas le bien-fondé puisqu'ils prennent leur origine dans une rationalité qu'elle rejette? Comment la «remontée» que veut faire Ricœur de l'ontologie à l'épistémologie peut-elle faire l'économie de l'abîme qui les sépare⁵⁰? Comment réconcilier des termes qui par principe s'excluent mutuellement?

Par conséquent, il nous apparaît que dans un souci de cohérence, le choix pour une fondation de l'herméneutique théologique sur la notion de vérité-dévoilement *devrait commander* l'indépendance de cette herméneutique théologique par rapport à l'instance de la rationalité et de la méthodologie. C'est d'ailleurs sur ce principe qu'est fondée toute la théologie post-moderne actuelle. Tracy peut-il véritablement s'insérer dans ce cadre?

D'autre part, il nous semble difficile de s'en tenir à la définition de la vérité-conversion telle que proposée par Tracy à la suite des théologiens de la libération et des théologiens politiques, dans la mesure où le critère ultime de la vérité théorique et de la vérité pratique est l'authenticité du théologien. Il apparaît alors sur le plan épistémologique une confusion des trois sphères de vérité et des trois domaines de rationalité qui entraîne une moralisation de toute connaissance: une telle perspective repose sur une erreur de catégories, faisant dépendre la vérité dans l'ordre de la théorie de la connaissance, de l'authenticité d'une conscience: «la vérité des énoncés théoriques dépendait en dernière instance de la *justesse* des intérêts pratiques, sous la condition de l'*authenticité* d'une conscience critique⁵¹.» Soulignons que pour

50. Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 94.

51. Jean-Marc FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 317. (souligné par l'auteur).

Habermas l'autonomie des critères de validation des énoncés théoriques et pratiques, avant de relier la théorie et la pratique au terme du processus discursif, constitue une priorité épistémologique. C'est cette étape d'autonomie qui nous semble écartée par certains théologiens, et qui conduit à ne pouvoir distinguer leur théologie de l'idéologie, alors que c'était pourtant leur plus grand souci. En effet, faire reposer la vérité des discours théoriques et pratiques sur l'authenticité de la conversion nous apparaît comme une porte ouverte à tous les arbitraires: qui, en effet, sera apte à juger de l'authenticité de la conversion, si ce n'est Dieu lui-même? Mais le problème reste entier pour nous pauvres humains aux prises avec la réalité, et qui ne bénéficions pas de la connaissance omnisciente qui est celle de Dieu⁵².

Double critique envers Tracy

Par conséquent, l'entreprise de Tracy nous semble sujette à la critique sur un double point de vue: d'une part dans sa volonté de conciliation des domaines de vérité-conversion et de vérité-dévoilement, mais d'autre part dans son manque de distance critique par rapport à l'instance de vérité-conversion, et dans sa trop grande conscience critique par rapport à la vérité-dévoilement qui l'empêche de respecter le désir de celle-ci de ne pas être «contaminée» par la rationalité. Ainsi non seulement la conciliation pose problème, mais chacun des termes en présence nous semble devoir être révisé.

Dans son désir de dépasser le relativisme herméneutique qui décourage toute tentative d'établir «la vérité» d'une interprétation, Tracy tente de réconcilier des positions qui lui permettraient d'assurer à la fois la légitimité de la rationalité et d'une vérité qui dépasse la raison. Conscient, d'une part, de la difficulté d'une herméneutique fondationnaliste qui veut isoler le sens du texte de l'historicité de l'interprétation,

52. Dans une optique différente de la nôtre, voir une critique de la position éthique des théologies politiques par Dietmar MIETH, «Autonomie de l'éthique, neutralité de l'Évangile?», *Concilium*, 175, 1982, p. 59: «La position orthopratique, telle qu'on peut la trouver dans les théologies politiques, travaille avec un critère biblique fondamental qu'on doit appliquer comme "norme normans" à des jugements chrétiens et à des actions chrétiennes: «l'option pour les pauvres» [...]. Un problème de cette position consiste en ce qu'elle n'approfondit pas le rapport de justification et d'examen critique et laisse par là ouvert le rapport de foi et de raison dans la moralité chrétienne.» Mieth souligne la difficulté du *contrôle rationnel* des prises de position dans ces théologies.

et, d'autre part, de la difficulté de s'en tenir à une herméneutique relativiste pour la théologie, Tracy cherche chez Ricœur et le Habermas des années soixante-dix des solutions pour éviter les deux écueils. Cependant, comme nous l'avons vu, Tracy s'engage dans des voies qui nous semblent tout aussi aporétiques que celles qu'il tente d'éviter.

La recherche d'une harmonisation des critériologies épistémologiques des deux instances de vérité procède cependant elle-même du critère de cohérence de la vérité-adéquation propre à la théologie fondamentale. Ainsi, c'est l'*épistémè* de la théologie fondamentale qui impose sa logique aux autres champs de la théologie, la théologie systématique et la théologie pratique, alors que dans la perspective de la modernité, chaque sphère devrait avoir droit à son autonomie épistémologique. C'est toute la question du statut de la théologie comme savoir différencié à l'intérieur de la modernité qui est sous-jacente à cette approche de Tracy⁵³.

53. Cf. notre article: «La conciliation entre la modernité et la postmodernité selon David Tracy: le débat contre J. Habermas sur le statut de la religion dans la modernité», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 22, 2, 1993.

III

ENJEUX CULTURELS IMPORTANTS

Un féminisme culturel en théologie

DENISE COUTURE

Faculté de théologie
Université de Montréal

Pendant les années 1960 et 1970, au plus fort degré d'expression des luttes politiques du mouvement féministe, la théologienne américaine Sharon D. Welch n'éprouvait aucun sexisme dans les milieux familial et scolaire. Tout lui semblait possible en tant que femme. Ce n'est qu'au moment de l'entrée sur le marché du travail (de l'entrée dans la «sphère publique») qu'elle n'a pu ignorer plus longtemps les blessures subies par des femmes *parce qu'elles sont des femmes*. Elle a pris l'option féministe, ou plutôt, elle a été prise par cette option, au moment où le mouvement socio-politique s'essouffait.

Welch raconte un cheminement partagé par de nombreuses filles de féministes. J'appartiens à cette génération de femmes qui s'est identifiée tardivement au mouvement féministe et de là, de cette situation «personnelle», émerge un certain nombre de questions théoriques¹ dont celle des possibilités d'une théologie féministe.

Je voudrais aborder le thème de ce Congrès, «Pluralisme culturel et foi chrétienne», à partir d'une approche féministe en théologie. Il me

1. Comme l'écrit Braidotti, «the personal is not only political, it is also theoretical» (Rosi BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, New York, Routledge, 1991, p. 147).

faut préciser que le féminisme théologique, je suis en train de l'apprendre et d'en éprouver les possibilités au plan théorique. Je proposerai seulement quelques orientations méthodologiques pour préparer la construction d'un discours féministe en théologie. À partir de cette proposition, il sera possible, cependant, de montrer en quelle direction le discours du pluralisme donne à penser.

Une option féministe en théologie

Les travaux d'un certain nombre de théologiennes féministes américaines, qui ont publié surtout depuis le milieu des années 1980, m'apparaissent particulièrement intéressants en ceci qu'ils comportent une analyse des conditions de l'entrée dans le discours des théologies féministes. Le parcours de Welch, Chopp et Davaney, par exemple, montre comment *leur option féministe*, pensée en théologie après la recherche doctorale, *est d'abord d'ordre culturel*. L'option féministe, ici, émerge d'une culture des années 1980. Elle ne vient pas d'abord d'un choix théorique ou épistémologique en théologie, mais plutôt d'une situation socio-discursive de filles de féministes qui participent à ce que Welch appelle une résurgence du féminisme à partir du milieu des années 1980². Ce «féminisme culturel», ce féminisme qui vient d'une culture, n'a pas besoin du prérequis d'un travail d'analyse propre au milieu universitaire. Il le précède plutôt; il le suscite.

Il est intéressant de noter la façon dont les théologiennes féministes que j'appellerai d'une «deuxième génération» ont abordé les discours méthodologiques des théologies féministes³. Elles adoptent des

2. Sharon D. WELCH, *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 9.

3. J'entends la «deuxième génération» au sens du récit de Welch; il ne faut pas la confondre avec la deuxième des trois générations de féministes selon Julia Kristeva dans son article «Le temps des femmes», 34/44 *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents* 5 (1979) 5-19. Je ne distingue pas ici les deux premières générations de féministes, selon Kristeva, parce que les deux options qu'elles représentent (le féminisme égalitaire et le féminisme de la différence) appartiennent à une même génération en théologie féministe. Rebecca Chopp, une des auteures mentionnées ici comme faisant partie de la «deuxième génération», adopte toutefois la catégorisation de Kristeva. Elle se situe elle-même dans la troisième génération qu'elle réinterprète, cependant, à partir de ses propres perspectives théoriques. (Voir: Rebecca S. CHOPP, «Feminist Theology as Political Theology: Visions on the Margins», dans: T. Runyon (dir.), *Theology, Politics, and Peace*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1989, p. 153-154 et Rebecca S. CHOPP, *The Power to Speak. Feminism, Language, God*, New York, Crossroad, 1991 (1989), p. 107ss.)

stratégies différentes: Welch prolonge les possibilités d'une théologie féministe de la libération à partir d'une analyse foucauldienne du pouvoir et du savoir⁴; Chopp évite une critique des contenus discursifs: elle propose plutôt une analyse «[which] depart from the letter of [the] method» et qui porte attention «[at] new ways of thinking and doing⁵»; Davaney s'oppose plus directement aux théories féministes en théologie: qu'elles soient réformistes ou révolutionnaires, soutient-elle, par exemple, les théologies féministes reposent sur une même incohérence théorique fondamentale, celle de présupposer à la fois la construction sociale des représentations symboliques et la correspondance ontologique entre les énoncés vrais et la réalité⁶.

Pour une deuxième génération de théologiennes féministes, ce n'est pas la transmission d'une théorie, d'une tradition féministe dans le domaine de la théologie qui est au point de départ d'une recherche. Au contraire, elles sont critiques à l'égard des perspectives théoriques des théologies féministes. Je dirais plutôt que leur féminisme est «culturel». Une précision est nécessaire, ici, à propos de ce mot, «culture».

Selon Johnson, le mot a une fonction de rappel⁷: le rappel de porter attention à un événement; à quelque chose qui est en train de se passer; à des pratiques en déploiement qui nous font ce que nous sommes; le rappel, aussi, d'une orientation pour l'analyse qui ne doit pas perdre de vue le caractère événementiel de son objet. Il ne faut pas entendre la «culture» comme un «environnement dans lequel on évolue⁸» ou au sens d'un «canon» ou d'une «tradition⁹». Avec de Certeau,

4. Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985, 102 p.

5. Rebecca S. CHOPP, «Seeing and Naming the World Anew: The Works of Rosemary Radford Ruether», dans *Religious Studies Review* 15 (janvier 1989) 8-11, p. 10 et 11.

6. Sheila G. DAVANEY, «Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations», dans: P. Coe, S. Farmer et M. Ross (dir.), *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*, San Francisco, Harper & Row, 1987, p. 84 ss.

7. «"Culture" has value as a reminder» (Richard JOHNSON, «What is Cultural Studies Anyway?», dans *Social Text* 16 (1986-1987) 38-80, p. 43).

8. Voir COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Mission de l'Église et culture québécoise. Réflexion sur les liens entre foi et culture*, (L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1992, p. 19.

9. Ellen ROONEY, «Discipline and Vanish: Feminism, Resistance to Theory, and the Politics of Cultural Studies», dans *Differences* 2/3 (1990) 14-28.

je la comprends plutôt comme formée de nappes de pratiques sociales qui bougent constamment. Mais, explique de Cerateau,

s'il est vrai que n'importe quelle activité humaine *peut* être culturelle, elle ne l'est pas nécessairement ou n'est pas encore forcément reconnue comme telle. Pour qu'il y ait véritablement culture, il ne suffit pas d'être auteur de pratiques sociales; il faut que ces pratiques sociales aient signification pour celui qui les effectue¹⁰.

L'expression «féminisme culturel» vise ces nappes de pratiques féministes, des pratiques de résistance aux blessures causées par la catégorisation de sexe et qui ont signification pour celles qui les effectuent. L'adjectif «culturel» accolé au mot «féminisme» fait ressortir à la fois la dimension pratique (le «déjà en action») du féminisme et celle d'un engagement du soi dans des pratiques communes et en déploiement.

Dans cette perspective, on peut dire que l'option féministe et l'option de la foi chrétienne opèrent de la même façon: on est déjà «prise» par elles au moment de s'engager dans un travail d'analyse théorique. Non transparentes et toujours enchevêtrées à d'autres pratiques, elles conduisent tout de même à un discours identitaire («je suis... féministe, chrétienne»); elles marquent le «soi». Les options du féminisme et de la foi chrétienne, je les comprends comme une trace, en soi, des possibilités culturelles de notre présent.

Les théologiennes féministes, Welch, Chopp et Davaney ne présentent pas d'abord une interprétation alternative, féministe, de la réalité sociale ou du christianisme; elles procèdent plutôt à l'analyse d'une «culture au pluriel», d'une culture dont peut émerger un féminisme théologique. L'option féministe, leur propre option, elles la mettent en question; elles analysent les conditions socio-discursives de son émergence; elles éprouvent ses possibilités authentiques. Je voudrais ici explorer les voies ouvertes par ces trois théologiennes féministes. Il ne s'agit pas de résumer chacune des théories proposées par Welch, Chopp ou Davaney, mais plutôt d'analyser une direction méthodologique pour une théologie féministe. Je ferai donc ressortir trois orientations qu'elles favorisent, chacune à leur manière: repenser le rapport aux autres pratiques, repenser le pouvoir et analyser les discours comme des pratiques discursives.

10. Michel DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, UGE, 1974, p. 162.

Trois orientations pour une approche féministe en théologie

Repenser le rapport aux autres pratiques

Dans la perspective proposée ici, celle d'un «féminisme culturel», qui vient d'une culture et qui a pour objet cette culture, je ne pourrais être satisfaite, comme professeure, du seul fait que les étudiants et les étudiantes aient compris le contenu discursif d'un cours de théologie féministe, pas plus si ce contenu les avait «convertis», «converties» à une pensée féministe, à une «vision du monde» féministe. La tâche de communicatrice est réussie, plutôt, quand des étudiants et des étudiantes découvrent leur propre lieu de prise de parole, leur propre lieu «culturel» au sens où l'entend Michel de Certeau¹¹. De là, peut ensuite s'ouvrir la possibilité d'une solidarité dans la résistance. On ne peut pas penser, agir ou résister *pour* les autres, en assumant pour eux, pour elles, leur propre place; on ne peut pas, non plus, penser, agir, résister *sans* les autres; on peut le faire seulement *avec* les autres. Une analyse des travaux des théologiennes féministes de la deuxième génération permet d'y lire cette articulation — ni «pour», ni «sans», mais «avec» les autres — aussi bien dans le mode de rapports entre les différentes pratiques féministes ou les différentes pratiques de résistance que dans le mode des rapports entre les différentes générations de féministes.

D'abord, pour Davaney, il importe de reconnaître qu'on ne peut définir, à partir d'une pratique locale, la norme générale d'une pratique féministe¹². Mais il ne faudrait pas interpréter le mouvement féministe¹³ à la manière de la théologie libérale qui a identifié un «es-

11. Il s'agit plutôt d'un «non lieu», devrait-on dire avec de Certeau, au sens où il n'est ni une place sociale, ni un espace déterminé que l'on occupe, mais plutôt le temps d'un transit de l'existence. (Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, T. 1: Arts de faire, Paris, UGE, 1980, p. 21)

12. Sheila G. DAVANEY, «The Limits of the Appeal to Women's Experience», dans: C. W. Atkinson, C. H. Buchanan et M. R. Miles (dir.), *Shaping New Vision. Gender and Values in American Culture*, Ann Arbor, U.M.I. Research Press, 1987, p. 206-207.

13. Je suppose ici la reconnaissance de la multiplicité des expériences de femmes. Comme on le sait, elle est bien intégrée maintenant en théorie et en théologie féministe, et a été suscitée par les critiques venues, dans les années 1980, des femmes noires américaines qui ont montré le rôle des femmes blanches dans l'oppression des noires. (Voir Bell HOOKS, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981; Katie CANNON et Carter HEYWARD, «Can we be Different but not Alienated? An Exchange of Letters», dans *God's Fierce Whimsy. Christian Feminism and Theological Education*, New York, Pilgrim Press, 1985, p. 35-59.)

prit» ou un «sens profond» du christianisme, présent dans les engagements mondains les plus divers, voire même apparemment opposés. Il n'y a pas un «esprit» du féminisme qui transcende les différentes pratiques, identitaires, féministes. Il n'y a que des pratiques qui utilisent tactiquement, de toutes sortes de façon, le discours identitaire féministe. Pour Welch, Davaney et Chopp, le rapport aux autres pratiques féministes et aux autres pratiques de résistance ne peut que partir d'en bas. Il advient quand on peut établir des alliances tactiques pour favoriser la résistance¹⁴. Chez ces théologiennes, le «comment» de ces alliances (ses conditions et ses visées) est l'ouvert de la question du rapport des pratiques féministes aux autres pratiques¹⁵.

Mais les théologiennes féministes de la seconde génération ont aussi soulevé une autre question qui permet de préciser l'articulation du rapport aux autres: celle des rapports entre les générations de féministes, les précédentes et celles à venir. On n'aborde plus seulement la question de la multiplicité des pratiques féministes qui se déploient dans un présent, c'est-à-dire une dimension de spatialité. On ne dit pas seulement: «je ne peux m'élever au-dessus d'une action locale de résistance pour décrire une situation universelle»; mais on analyse aussi la dimension de la temporalité: «je ne peux m'élever au-dessus d'une possibilité de notre présent pour maîtriser les pratiques féministes déjà advenues ou à venir».

Ce qui est en cause ici, c'est la possibilité d'une inscription créatrice dans une généalogie de résistance féministe. Welch et Chopp notent une même chose: l'action féministe ne doit pas être comprise comme un projet planifié¹⁶. La question du rapport inter-générationnel

14. Rebecca S. CHOPP, *The Power to Speak*, p. 127; Sheila G. DAVANEY, «The Limits of the Appeal to Women's Experience», p. 205; Sheila G. DAVANEY, «Feminism, Process Thought, and the Wesleyan Tradition», dans: T. Runyon (dir.), *Wesleyan Theology Today*, Nashville, United Methodist Publ. House, 1985, p. 113.

15. La question à savoir comment établir de telles alliances est débattue actuellement en théorie féministe. Voir Donna PRZYBYLOWICZ, Nancy HARTSOCK et Pamela McCALLUM, «Introduction: The Construction of Gender and Modes of Social Division», dans *Cultural Critique* 13 et 14 (1989) 5-14; Donna PRZYBYLOWICZ, «Toward a Feminist Cultural Criticism: Hegemony and Modes of Social Division», dans *Cultural Critique* 14 (1989) 259-301.

16. Selon Chopp: «Activity always occurs in a complex web of relationships, within which activity rarely reaches its conscious goals.» (Rebecca S. CHOPP, «Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of Women's Experience», dans *The Journal of Religion* 67/2 (1987) 239-256, p. 133. L'auteure ajoute:

«Feminists may intend to be equal, and live by promised theories of justice and

entre féministes concerne la possibilité de laisser à d'autres, à d'autres qui viennent après «nous», le soin de réaliser leurs propres possibilités, ce qu'une génération ne peut planifier pour d'autres à venir. Le féminisme, compris, avec Welch, comme une «généalogie de la résistance», ouvre chaque fois des possibilités pour d'autres générations. Ici, être féministe, c'est participer à un long héritage de résistance et tenter de créer les conditions qui permettront la résistance à venir¹⁷.

La théologie nous a formées à penser le lien inter-générationnel nécessaire à la transmission d'une foi chrétienne dont le «contenu» est un événement. Elle peut, je crois, contribuer à cette question du mode de rapports aux autres, aux autres générations, qui est posée en théorie féministe. Par exemple, on pourrait suggérer l'idée d'un féminisme «missionnaire», au sens où Michel de Certeau entend ce mot. L'Église missionnaire, selon de Certeau, est celle qui dit à d'autres, à d'autres générations, à des cultures différentes: «"Tu me manques" — Non pas comme le propriétaire parle du champ du voisin, mais comme l'amoureux¹⁸.» Cette compréhension de la mission est liée, chez de Certeau, à sa conception de la catholicité de l'Église: l'Église est catholique dans le sens où d'autres, d'autres générations et d'autres cultures manquent à la manifestation de Dieu¹⁹.

Dans cette perspective, celle d'un féminisme «missionnaire», on ne maîtrise pas les chemins que prennent ou prendront les féminismes. Le rapport aux autres, et d'abord à l'autre en soi, s'établit dans le don et l'écoute propres à une identité non transparente et en construction avec d'autres. Cette analyse des rapports à l'autre demande la construction d'une théologie féministe capable, elle-même, de penser et de s'inscrire dans ces rapports, capable de favoriser une résistance à venir.

distribution of power, but the "unintended" consequences of social practices are more repressive than any ethical-political theory could ever intend. In sum, praxis is not first application, formulated as intentional human activity, but, in liberation theology, first the web of relations in which the individual doing and being is enabled and contained» (p. 134). Et, selon Welch: «Responsible action does not mean the certain achievement of desired ends, but the creation for a matrix in which further actions are possible, the creation of the conditions of possibility for desired changes.» (Sharon D. WELCH, «A Genealogy of the Logic of Deterrence: Habermas, Foucault and a Feminist Ethic of Risk», dans *Union Seminary Quarterly Review* 41/2 (1987) 13-32, p. 27. Voir aussi Sharon D. WELCH, *A Feminist Ethic of Risk*, p. 104.)

17. Sharon D. WELCH, *A Feminist Ethic of Risk*, p. 22; voir aussi Rebecca S. CHOPP, «Seeing and Naming the World Anew», p. 10-11.

18. Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 114.

19. Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 115.

Repenser le pouvoir

Les théologies féministes, au moins jusqu'au milieu des années 1980 et d'une façon généralisée, *sont* des théologies de la libération. Deux éléments conditionnent cette option. Au plan théologique, on fait fonctionner le christianisme comme un humanisme inspiré d'une vision particulière de l'action de Dieu dans le monde et dont le «message» ou le «contenu» comporte (ou ne comporte pas) l'idée de la libération des femmes²⁰. Au plan de la théorie féministe, on fait fonctionner le féminisme comme un mouvement socio-politique qui vise, par une action concertée, à affranchir le groupe des femmes d'un système général d'oppression, le patriarcat. Liées aux perspectives théoriques de la dialectique oppression/libération, ces théologies féministes ont tourné l'attention vers la situation d'oppression vécue par les femmes, d'une part, et vers une possible ou impossible ré-interprétation «féministe» de la Bible et de la tradition chrétienne, d'autre part.

Au-delà des différences, significatives, entre les analyses de l'oppression et de la libération chez Welch, Davaney et Chopp, on peut retenir de leurs travaux une seconde orientation pour une théologie féministe: celle d'avoir à repenser la façon dont le pouvoir s'exerce dans une société comme la nôtre. C'est que ces théologiennes intègrent à leur analyse les discussions récentes en théorie féministe sur la question de l'oppression et de la libération, sur le pouvoir²¹. Les trois auteures réfèrent aux travaux de Michel Foucault. Et c'est, en effet, Foucault qui nous a appris à penser le pouvoir: à rompre avec une

20. À peu près toutes les théologies, aujourd'hui, font du christianisme un humanisme adapté au mode de pensée (humaniste) de notre époque. Pour une autre approche théologique, voir Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity*, p. 9 ss.; Rebecca S. CHOPP, «Seeing and Naming the World Anew», p. 10; Sheila G. DAVANEY, «Problems with Feminist Theory», p. 79-95; Catherine KELLER, «Toward a Postpatriarcal Postmodernity», dans: D. Griffin (dir.), *Spirituality and Society. Postmodern Visions*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 63-80; Mary McClintock FULKERSON, «Contesting Feminist Canons. Discourse and the Problem of Sexist Texts», dans *Journal of Feminist Studies in Religion* 7/2 (Automne 1991) p. 53-73.

21. Sur l'exigence de repenser le pouvoir, voir, entre autres, Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity*, p. 16ss; Sheila G. DAVANEY, «The Limits of the Appeal to Women's Experience», p. 206; Sheila G. DAVANEY, «Options in Post-Modern Theology», dans *Dialog* 26 (été 1987) 196-200, p. 200; voir aussi Rebecca S. CHOPP, «Practical Theology and Liberation», dans L. S. Mudge et J. N. Poling (dir.), *Formation and Reflections. The Promise of Practical Theology*, Philadelphie, Fortress Press, 1987, p. 202.

tradition philosophique qui n'a pas les moyens d'analyser les modes du savoir comme des effets et des éléments de consolidation d'une façon dont le pouvoir s'exerce depuis la fin du XVII^e siècle²².

L'orientation donnée par Foucault est celle de ne plus lutter contre un pouvoir d'en haut ou un pouvoir compris en extériorité à soi. Il faut couper la tête du roi qui n'existe plus de toute façon²³. Le pouvoir dans nos sociétés s'exerce de telle manière qu'il prend appui sur chacun et chacune d'entre nous. On ne gagne rien, ici, à s'opposer en extériorité à un pouvoir oppresseur, mais on peut (pouvoir) mettre aujourd'hui la main à construire localement ce que nous espérons pour demain. C'est l'action de résistance.

Je ne puis m'empêcher de faire un lien entre une telle perspective théorique et l'expérience culturelle des filles de féministes qui ne perçoivent pas nécessairement les hommes de leur entourage, même ceux qui nous blessent, comme des «ennemis», des «opresseurs», mais bien plutôt comme d'autres sujets, souvent des amis, pris avec soi, dans les filets de manières de faire et de vivre dont nous ne voulons plus. Mais où sont-ils les «opresseurs»? Qui sont-ils? La fiction de l'oppression, du pouvoir qui vient d'en haut, n'entrave-t-elle pas notre liberté à construire, maintenant, la vie que nous espérons?

La deuxième orientation pour une théologie féministe est la suivante: il faut analyser les perspectives théoriques de dialectique oppression/libération auxquelles les théologies féministes sont liées dans leur ensemble depuis une vingtaine d'années; participer aux débats des théories féministes en sciences humaines sur cette question; repenser, bref, le pouvoir et la façon dont il s'exerce dans notre société. Cette orientation de la recherche pourra aider à répondre à la question posée

22. À propos de la question d'une reconstruction féministe de la théorie foucauldienne du pouvoir, voir Teresa DE LAURETIS, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana Un. Press, 1987, 151 p.; Gayatri Chakravorty SPIVAK, «Can the Subaltern Speak?», dans: C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Un. of Illinois Press, 1988, p. 271-313; Irene DIAMOND, et Lee QUINBY (dir.), *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988, 246 p.; et Rosi BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, 316 p.

23. Voir Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Histoire de la sexualité, T. 1, Paris, Gallimard, 1976, 211 p.; C. Gordon (dir.), *Power/Knowledge. Selected Interviews & Other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 270 p.; «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», dans: Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984 (1982), p. 297-321.

précédemment, à savoir, comment construire une théologie féministe de telle manière qu'elle puisse favoriser une résistance à venir. Car penser le pouvoir, en théorie féministe, c'est penser les tactiques et les stratégies de résistance aux traumatismes subis par des femmes parce qu'elles sont des femmes. Cette direction donnée au travail ouvre d'autres possibilités aux théologies féministes qui ont interprété le christianisme et l'action du Dieu chrétien, de la Dieue chrétienne, en présupposant l'oppression/libération.

Analyser les modes de production de vérité

Welch, Chopp et Davaney travaillent parallèlement à repenser la tâche et la méthode de la théologie féministe sur le fond de différentes théories pragmatiques du langage. Elles proposent toutes une méthode pour la théologie féministe qui procède par voie d'analyse des «pratiques discursives²⁴» mais réfèrent à différentes théories langagières. Il serait intéressant de montrer ces voies théoriques, de les analyser, de les faire entrer en dialogue. Ici, je montrerai plutôt ce qui m'apparaît être les grandes lignes d'une telle orientation pour une théologie féministe.

Au point de départ, les auteures mettent en question le caractère représentationnel du langage²⁵. Les discours ne dévoilent plus une vérité à propos d'une réalité; l'analyse du discours ne porte plus sur la justesse de la représentation. Les discours sont plutôt un des éléments d'un ensemble de pratiques sociales (dont l'une, qu'il faut mettre en question, est celle d'un rapport assez spontané établi avec la vérité comprise comme représentation de la réalité); l'analyse du discours porte sur l'émergence pratique des discours ainsi que sur ses effets sur soi, sa communauté et sa résistance.

Une «pratique discursive» doit être comprise comme une manière d'entrer en relation avec la vérité: une manière de produire de la vérité. Elle comporte, par exemple, le mode de rapport aux autres, à soi,

24. Voir surtout Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity*, p. 9ss; Rebecca S. CHOPP, «Practical Theology and Liberation»; Rebecca S. CHOPP, *The Power to Speak*, p. 18; Sheila G. DAVANEY, «The Limits to the Appeal to Women's Experiences»; Mary McClintock FULKERSON, «Contesting Feminist Canons».

25. Voir, surtout, Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity*, p. 9-11; Rebecca S. CHOPP, *The Power to Speak*, p. 101ss; Sheila G. DAVANEY, «The Limits of the Appeal to Women's Experiences»; Sheila G. DAVANEY, «Problems with Feminist Theory».

impliqué par le discours; la façon dont le discours répond à des règles de production de vérité; les références aux autorités; le support institutionnel du discours; ses actants et ses actantes (Qui parle? À qui? Pour qui? De qui? Qui est exclu-e?), c'est-à-dire la position que donne le discours à différents sujets de la vie sociale²⁶; les thématiques qui sont objets d'analyse, les modes d'exclusion d'autres thématiques. Bref, les conditions d'émergence (l'événement et les modalités d'être qui permettent le discours) et ses effets dans les corps (sur les pratiques auxquelles nous appartenons).

Cette méthode d'analyse a pour effet de politiser tous les discours. On comprendra qu'avec elle, aucun discours ne peut apparaître comme neutre, ni au plan de l'objectivité scientifique, ni au plan éthique, ni au plan politique. On donne aux actants-es du discours une place dans une «culture» qu'on pourrait comprendre avec Giroux comme «a contested terrain, a site of struggle and transformation²⁷». Elle donne à la tenante du discours, à celle qui procède à partir de cette méthode, la position de quelqu'une qui cherche les mots pour favoriser sa propre résistance (ou pour apprendre cette résistance) compte tenu des règles et des conditions auxquelles la production du discours doit obéir pour faire vrai. Enfin, elle fait apparaître les théologies féministes comme des stratégies discursives, comme «l'insurrection d'un savoir subjugué», comme un élément, donc, de la résistance féministe elle-même²⁸.

La troisième orientation donnée à une théologie féministe peut être formulée ainsi: une théologie féministe doit analyser les conditions de production de vérité et procéder à l'analyse des discours en tant qu'ils sont des pratiques discursives. En somme, je crois, il s'agit de repenser les relations entre théorie et pratique et cette tâche ouvre à nouveau plusieurs possibilités pour les théologies féministes.

26. Au sujet des actants et des actantes du discours, il faut noter qu'il ne s'agit pas seulement d'identifier des identités sociales qui correspondraient à l'auto-compréhension qu'ont d'eux-mêmes les individus, mais d'analyser la place, la fonction que donne une pratique discursive à des individus susceptibles de changer de place.

27. Henry A. GIROUX, «Resisting Difference: Cultural Studies and the Discourse of Critical Pedagogy», dans L. Grossberg, C. Nelson et P.A. Treichler (dir.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, p. 202.

28. Voir, surtout, Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity*, p. 19; Rebecca S. CHOPP, «When the Center Cannot Contain the Margin», dans D. Browning (dir.), *The Education of the Practical Theologian*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 71 ss.; Sheila G. DAVANEY, «Options in Post-Modern Theology», p. 200.

On peut résumer les trois orientations données au travail d'une théologie féministe à partir d'une analyse des travaux de Welch, Chopp et Davaney: d'abord, sur le fond d'une critique de la transparence à soi d'une identité, favoriser une interaction entre les féminismes et d'autres pratiques de résistance et inscrire son travail dans une généalogie de résistance; ensuite, sur le fond d'une critique de la dialectique oppression/libération, repenser la façon dont le pouvoir s'exerce dans une société comme la nôtre; enfin, sur le fond d'une critique du caractère représentationnel du langage, analyser les discours comme des pratiques discursives ou, au moins, plus largement, repenser la relation entre théorie et pratique.

Note sur le pluralisme

Les théologiennes féministes de la deuxième génération ne pré-supposent pas la transparence d'une option féministe. La résistance féministe a la force de modifier les rapports de pouvoir et de transformer des conditions jugées insupportables. Mais une «authenticité profonde», comme «féministe», ne suffit pas pour légitimer un discours. «Speaking from the heart and shooting from the hip may feel good but they may, as theoretical modes of enunciation, reinscribe certain ideological positions²⁹.» Les pratiques féministes, discursives ou non discursives, peuvent participer à une conception du pouvoir qui n'est plus appropriée à une société post-monarchique; elles peuvent s'inscrire dans un régime de vérité qui occulte l'émergence pratique et les effets du discours; elles peuvent participer, enfin, à une construction de l'identité qui entrave de nouveaux modes de rapports aux autres. Elles n'adviennent jamais sans médiations sociales, qui viennent de partout. C'est ce qu'on peut apprendre des travaux de ces théologiennes féministes. À partir de là, le défi d'une théologie féministe est celui d'apprendre une résistance discursive et non discursive.

Dans la mesure où le discours sur le pluralisme a pour fonction de rappeler la diversité des pratiques et des discours dans la différence et de favoriser le respect de l'autre, on peut dire que l'approche féministe, proposée ici, inclut déjà ces deux éléments avec, en plus, un

29. Elspeth PROBYN, «Technologizing the Self: A Futur Anterior for Cultural Studies», dans L. Grossberg, C. Nelson et P.A. Treichler (dir.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, p. 511.

critère pour le choix parmi ces différences. On doit noter ceci, cependant. La rencontre entre les «féminismes culturels» et d'autres pratiques ne se joue pas au niveau d'un choc des idées (à l'intérieur d'un champ pluraliste qui comporte une multiplicité de façons de concevoir le monde et l'humain). La rencontre se joue plutôt au niveau des pratiques, des pratiques quotidiennes, dans un corps-à-corps, dans une rencontre des corps, des manières de vivre, de parler et d'entrer en relation.

Mais il ne suffit pas de saisir la dimension d'abord pratique du pluralisme. Il faut aussi analyser l'émergence et les effets du discours du pluralisme. Pourquoi des théoriciennes féministes, engagées dans une théorisation de la résistance, au sens où je l'ai entendu ici, disent-elles avec tant de vigueur, à la pause, entre deux conférences d'un colloque, qu'elles ne veulent plus, qu'elles ne peuvent plus parler en termes de «pluralisme³⁰»? Pourquoi Morris écrit-elle que nous avons besoin d'une définition contre le pluralisme³¹?

Selon Rooney, le discours du pluralisme produit des pôles identitaires, pleins, par différenciation. Il a pour effet de renforcer l'autonomie d'un sujet qui peut se définir par lui-même et qui entre après coup en relation avec les autres. Le ou la «pluraliste», écrit Rooney, n'assume pas seulement sa propre transparence, mais aussi la transparence de son public³². Dans ces conditions, ajoute-t-elle, on peut poser la question de la possibilité d'une investigation commune entre celle qui parle et l'auditoire, d'une recherche commune des possibilités culturelles que

30. Il faut noter que les théologiennes féministes de la deuxième génération ne mettent pas en cause le discours du pluralisme comme je le fais ici. Chopp, par exemple, voudrait une plus grande prise en compte du pluralisme social et théorique, une prise en compte qui favoriserait l'ouverture aux différences, aux spécificités et à la multiplicité des expériences. (Voir Rebecca S. CHOPP, *The Power to Speak*, p. 69; Rebecca S. CHOPP, «Feminism's Theological Pragmatics», p. 245.)

31. «The reason I'm not a pluralist is that I don't think pluralism is an option. I think it's the problem. I think that when the academy institutionalizes the fact of pluralism, it makes it hard for people to care about the difference between various arbitrary closures. So what I would want to see is a definition against pluralism.» (Meaghan MORRIS, «Discussion: Stuart Hall, "Cultural Studies and its Theoretical Legacies"», dans L. Grossberg, C. Nelson et P.A. Treichler (dir.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, p. 291-292)

32. Gayatri Chakravorty SPIVAK avec Ellen ROONEY, «In a Word. Inter-Wiew», dans *Differences* 1/2 (1989) 124-156. Voir, aussi, pour un début de critique qui va dans cette direction: Rebecca S. CHOPP, «When the Center Cannot Contain the Margin», p. 67.

nous pouvons (pouvoir) choisir et des alliances tactiques et stratégiques que nous pouvons établir pour préparer ce que sera demain.

Spivak écrit: «Nous vivons dans un pays (les États-Unis) qui a le pluralisme — le pluralisme de la tolérance répressive — «as the best of its political credo³³». Et cela veut dire, pour Spivak, que personne n'est vraiment intéressé à changer les relations sociales.

Alors ma question: avons-nous vraiment besoin de la fiction du pluralisme? Si elle entrave la résistance et la résistance féministe, pouvons-nous en imaginer une autre? Celle de la préparation collective à *pouvoir* faire des choix communs, éthiques et politiques?

33. Gayatri Chakravorty SPIVAK avec Ellen ROONEY, «In a Word. Interview», p. 147.

Les défis de la théologie pratique face au pluralisme culturel.

Un discours sur Dieu sans Dieu

ANDRÉ BEAUREGARD

Université Saint-Paul

Le champ de la théologie pratique se développe d'une façon assez rapide¹. Il conduit les lecteurs à mieux comprendre les pratiques séculières. À l'herméneutique des textes s'ajoute celle des situations. En ce sens, l'élaboration du discours suppose une prise en compte des enjeux modernes non comme «prétexte» au discours mais bien comme éléments essentiels et constitutifs du discours. C'est pourquoi nous voulons montrer que ces pratiques posent de nouveaux défis à l'élaboration même du discours théologique face au pluralisme culturel.

Notre présentation veut insister, entre autres, sur le rôle du théologien comme «acteur de sens». Après avoir montré comment la théologie est en procès dans la société occidentale, nous insisterons sur l'identité de celui qui produit le discours, montrant par là comment le

1. Nous rappelons au lecteur qu'en mai 1992 a été fondée, à Crêt-Bérard en Suisse, la Société internationale de théologie pratique. Du côté américain, l'«Academy of Practical Theology», fondée en 1991, tiendra son premier congrès à Princeton, New Jersey, en août 1993. L'auteur est membre de ces deux groupes.

pluralisme culturel devient un lieu privilégié d'objectivation du subjectivisme théologique et, conséquemment, de la relativité du discours. La question de l'orthodoxie sera abordée selon cette préoccupation. Puis nous présenterons la théologie pratique comme discours qui répond d'«une certaine façon» à la question de la vérité de la foi. La question du pluralisme culturel sera retenue comme un tiers nécessaire pour mieux saisir le rapport essentiel entre la théologie et la praxis. Nous préciserons le processus herméneutique qu'un tel pari engage en fonction du processus culturel. Nous développerons un élément de ce pari culturel à savoir la dimension sociale. Enfin nous concluerons en situant le discours théologique en fonction d'une préoccupation particulière, celle de «faire la vérité».

Théologie, pluralisme et culture

Nous jonglons avec trois concepts: théologie, pluralisme, culture. Au sujet de la théologie, nous sommes déjà dans un monde plus familier quoique complexe. Nous aurons l'occasion de développer ce concept tout au cours de notre réflexion en tenant compte de plusieurs points de repère: son discours, sa méthode, son auteur...

Quant au pluralisme, nous retenons ce qui pourrait modifier la fonction même du théologien. C'est pourquoi nous faisons nôtre une définition de Hervé Carrier qui le présente comme

une attitude nouvelle par laquelle nos contemporains apprennent à vivre avec des hommes et des femmes soutenant des idéologies, des croyances, des principes de comportement opposés aux leurs... C'est la reconnaissance pratique de la diversité des convictions et des horizons qui marque nos contemporains; c'est aussi la revendication d'être soi-même selon sa propre conscience. Cette attitude d'ouverture, de tolérance et de respect est devenue une exigence des démocraties et suscite un nouveau genre de solidarité entre des partenaires qui sont d'accord pour reconnaître leur désaccord, mais néanmoins veulent poursuivre ensemble le bien commun. La socialisation de nos pays et de nos grandes villes est à ce prix. Le pluralisme risque d'ébranler les convictions et les unanimités collectives; mais ne met-il pas l'homme actuel dans une situation de confrontation continue et aussi de recherche sur la signification de son existence? Les

croissants sont alors amenés à approfondir leur foi et à en témoigner².

On le voit, le pluralisme crée des situations imprévisibles où s'exercent des tensions. Il fait éclater certaines prétentions aux certitudes. Le pluralisme ouvre à la confrontation. Il provoque, dérange, confronte et impose un rapport étroit à d'autres idéologies, attitudes et valeurs.

Enfin il y a la culture. Nous voulons la considérer sous son sens le plus global. «C'est un terme qui se conçoit par contraste avec la nature. La culture, c'est la trace de l'homme dans l'univers³.» Elle est le fruit de l'activité humaine, de l'héritage social, culturel, politique, économique, religieux... Elle englobe, entre autres, le monde des valeurs et les stratégies de transmission. La culture, prise au sérieux, conduit au pluralisme. La culture encadre les pratiques des sujets historiques.

L'école, la politique, les professions, tant d'autres pratiques idéologiques ne peuvent être confondues sans plus avec la *praxis* en général: ce sont des pratiques particulières qui instaurent ou restaurent l'homme dans ses situations historiques. L'homme est partout projet; mais dans ces pratiques, les projets de l'homme sont élucidés, discutés, promus dans des institutions qui n'ont pas d'autres objectifs manifestes⁴.

On le voit, le champ de la culture est vaste, complexe mais indispensable à la compréhension des discours qu'elle suscite.

Revenons à la théologie. Tout en tenant compte d'un questionnement d'ordre méthodologique, nous voulons aussi en proposer un qui touche au pari de sens comme tel. Ce dernier porte surtout sur Dieu. Or, peut-on faire de la théologie, donc un discours sur Dieu, sans parler de Dieu? Bien des critiques tentent de donner raison à ce constat. Qu'en

2. *Cultures: notre avenir*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1985, p. 31. La citation se retrouve dans l'article de Laurent LAFONTAINE, «8. Le dialogue foi et culture dans un monde pluraliste» dans *Québec: terre d'Évangile? Les défis de l'Évangile dans la culture contemporaine* (coll. «Communauté et ministères» 3), Montréal, Les éditions Bellarmin, 1991, p. 237-238. L'article reprend la communication que L. Lafontaine a faite dans le cadre de la Semaine de réflexion et colloque de théologie du Centre de formation théologique, tenue au Grand Séminaire de Montréal, les 20, 21 et 22 septembre 1990.

3. *Ibid.*, p. 240.

4. Fernand DUMONT, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, coll. «Sociologie d'aujourd'hui», Paris, PUF, 1981, p. 82.

est-il au juste? Est-ce que la question de Dieu devient, pour le théologien, un autre prétexte, pour prendre la parole et proposer des enjeux éthiques voire même politiques sous le couvert d'une «certaine» foi⁵? Est-ce que la question de Dieu nous exempte de poser d'autres questions de sens qui ne relèvent pas nécessairement de la foi mais qui sont indispensables à sa compréhension? La préoccupation qui sous-tend ces questions est à savoir comment le discours sur Dieu oblige à poser d'une «certaine façon» les questions de sens qui veulent comprendre diverses problématiques, issues de pratiques historiques. Plus fondamentalement, la question au sujet du discours théologique comme seul lieu où s'élabore la vérité de la foi se pose avec fermeté⁶.

Questions d'un théologien occidental

Les enjeux du pluralisme culturel en fonction de la foi chrétienne sont abordés, avons-nous dit, sous l'angle du théologien. C'est donc de ce point de vue que nous voulons poser certaines questions. Cependant il nous semble utile de situer, au point de départ, le discours lui-même. Il faut être conscient qu'en Occident, la théologie dont il est question est la théologie chrétienne. Et le rapport entre les diverses théologies chrétiennes, présentées sous le couvert du dialogue, est souvent perçu comme un rapport de forces où chacun veut imposer sa vérité à l'autre.

Même si, depuis quelques années, on tente, du côté catholique, d'enrichir par d'autres discours la théologie dite «classique», il demeure que ces types de discours plus «modernes» n'ont pas l'accord complet des autorités ecclésiales. On tolère certaines approches nouvelles mais avec suspicion.

5. À titre d'illustration, n'est-ce pas là les reproches que les autorités romaines ont adressé à la théologie de la libération?

6. Déjà François-Marie GENUYT, dans un article intitulé «La polyphonie des langages religieux», paru en 1973 dans la revue *Lumière & Vie* 113, aux pages 27 à 38, proposait ce questionnement: «Certes, le langage théologique ne prétend plus aujourd'hui tenir un discours unifié. [...] Mais dans sa forme, ou si l'on veut, dans son *style*, il continue à régenter subrepticement les autres formes du langage religieux. [...] Cette prédominance du discours théologique s'est avérée d'autant plus contraignante qu'il s'était donné lui-même un modèle: un modèle théorique, celui du langage scientifique, auquel il a cru pouvoir emprunter sa méthode, sa rigueur, sa puissance critique; et, plus récemment, un modèle éthique et surtout politique, dont il brigue l'efficacité.» (p. 28)

Si la théologie reçue a si bien dogmatisé sur la divinité du Christ qu'elle a en fait exténué son humanité (y compris par l'excessive vénération); si, de plus, elle a conçu le Dieu Christ à partir d'une idée de Dieu d'avance réductrice du Christ et du Dieu qui paraît en lui — alors est possible une théologie qui commence par réinstaurer l'humanité du Christ et en cette humanité ce qui se manifeste de Dieu; et ce, jusqu'à mettre en cause l'idée de sa divinité, telle que précédemment conçue. Ou même, si l'idée de Dieu est décidément impraticable, Christ paraîtra sans Dieu.

En tant que réactive, cette théologie *peut* être justifiée. Toutefois si elle dogmatise à son tour sur la non-divinité du Christ, ou dans un style athée, elle montre seulement son *excessive dépendance* envers la théologie antérieure; et quant au contenu; et quant à la méthode⁷.

Un tel procès de la théologie chrétienne, présenté par Bellet, montre la dépendance de cette dernière à l'égard d'une tradition plus que millénaire. Celle-ci, de fait, conditionne toute créativité possible d'un discours de foi sur des réalités contemporaines. La prétention de la théologie classique n'était-elle pas de proposer une vérité qui se voulait universelle⁸? On a donc mis l'accent sur un discours dont la prétention est d'être «normatif» pour tous et ce, au nom d'un objet qui est un absolu, Dieu.

On le voit, une telle perspective rend très fragile la place de tout pluralisme culturel. Bien plus, au nom même de la nature du discours théologique, le pluralisme n'apparaît que comme prétexte, sans plus, à l'essence même de son message. La question est de savoir si le pluralisme n'intervient qu'à l'étape des présupposés ou s'il est un paramètre essentiel au discours théologique lui-même. C'est un peu un des questionnements qui sous-tend toute notre réflexion. Dit autrement, est-ce que la dépendance excessive du discours théologique envers sa propre tradition rend vaine la recherche du rapport entre le pluralisme culturel

7. Maurice BELLET, *Théologie express* (Connivence), Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 80.

8. Bellet affirme que le symptôme de la théologie classique «est la controverse: le lieu de la pensée est un *procès*, combat du verbe où l'un des tenants doit vaincre, l'autre être défait. La pensée est ainsi, fondamentalement, *hostile* et non hospitalière. Le procès est sans doute, par rapport à la guerre, civilisation; mais la guerre n'est jamais loin. On glisse assez bien de la controverse au meurtre; cela se fait au nom de la vérité nécessaire». (*Ibid.*, p. 78)

et la foi chrétienne? C'est la nature même du discours qui est affectée par une telle problématique. C'est ici que le recours aux autres types de discours permettra de mieux situer celui du théologien et même des théologies les unes par rapport aux autres.

Voici comment Bellet nous propose une avenue.

La théologie non classique commence avec la cessation des axiomes de la théologie classique (que Dieu est nommé; qu'il y a une question de Dieu).

Ainsi ni les idées ou images de Dieu, ni le mot même de Dieu, ni aucun discours sur Dieu ne précèdent ce qui peut advenir là. Ou, en d'autres termes, se rouvre ce à partir de quoi Dieu était nommé.

Bien entendu, le langage sur Dieu est déjà là, dans la culture. C'est pourquoi la théologie non classique paraît d'abord comme effacement, voire destruction du théologique (et pour ceux mêmes qui s'y avancent⁹).

On est devant un discours théologique qui semble se formuler en l'absence de Dieu. Ce constat est-il plausible? Poussons plus loin notre investigation.

En 1990, La Congrégation pour la Doctrine de la Foi publiait une Instruction au sujet de «La vocation ecclésiale du théologien». Voici comment y est décrit sa vocation propre:

Parmi les vocations ainsi suscitées par l'Esprit dans l'Église se distingue celle du théologien qui, d'une manière particulière, a pour fonction d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture, inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église.

De par sa nature, la foi tend à l'intelligence, car elle ouvre à l'homme la vérité concernant sa destinée et la voie pour l'atteindre. Même si la vérité révélée surpasse notre discours, et si nos concepts sont imparfaits face à sa grandeur à la fin du compte insondable (cf. *Ep* 3,19), elle invite pourtant notre raison — don de Dieu pour percevoir la Vérité — à entrer en sa lumière et à devenir ainsi capable de comprendre dans une certaine mesure ce

9. *Ibid.*, p. 118.

qu'elle croit. La science théologique, qui recherche l'intelligence de la foi en réponse à la voix de la Vérité qui appelle, aide le Peuple de Dieu, selon le commandement apostolique (cf. *1 P 3,15*), à rendre compte de son espérance à ceux qui le demandent¹⁰.

L'Instruction est très claire. La réflexion théologique n'est pas du même ordre que les autres discours puisque c'est la foi, comme don de Dieu, qui permet de percevoir la vérité. Ce propos est très accablant. Il limite le rôle de la raison, ou du moins, le rend dépendant de celui de la foi. Les conséquences apparaissent majeures. Une d'elles concerne la question de l'orthodoxie. Est-il possible d'écrire un discours explicatif, qui peut devenir normatif, lorsque le point de départ n'est pas le sens révélé par une analyse rigoureuse des faits de l'histoire et de la tradition mais bien la reprise sans équivoque des données déjà «déposées» par la Tradition? Il y a certes une question de liberté de pensée qui est en jeu; mais il y a plus.

Poser ainsi le rapport à l'orthodoxie, c'est, entre autres, soulever en même temps la question de l'institution, garante du travail de «ses» théologiens. Ces derniers travaillent à l'intérieur d'un cadre institutionnel qui souvent leur accorde l'encadrement vital à leur engagement (salaire, lieux d'enseignement,...). Comme toute institution, on tend à garder ceux et celles qui la maintiennent en place, ignorant ou même isolant les marginaux. Ce rapport à l'institution crée tout un réseau de significations qui, parfois, nivellent les différences. En ce sens, le pluralisme apparaît un accident de parcours... On le voit, le rapport étroit entre l'orthodoxie et l'institution oriente substantiellement le contenu et les visées des discours. Bien plus, c'est l'auteur de sens lui-même qui est atteint par ce rapport. Son lien institutionnel voire sa dépendance sont des facteurs qui conditionnent la production du discours. Il est parfois difficile de critiquer la main qui nourrit...

En plus des problèmes touchant l'élaboration du discours théologique et de son encadrement institutionnel, nous soulevons aussi celui de l'identité chrétienne du théologien et de son discours. En effet, l'ambiguïté autour de cette question montre la fragilité des arguments employés au sujet d'une exemption de toute critique objective en rapport au discours théologique. On voudrait qu'il soit épargné des évaluations critiques des autres discours et même qu'il soit considéré comme un

10. N° 6 de l'Instruction, publié dans *La Documentation catholique* 2010 (15 juillet 1990) p. 694.

discours qui ne dépend que de son objet, Dieu. Ce fait soulève le problème de l'identité sous trois aspects: celui de l'auteur, celui de l'auteur théologien, celui de l'auteur théologien chrétien... Qu'est-ce à dire?

La quête de l'identité et le pluralisme culturel

Argumenter uniquement à partir du discours théologique comme tel, c'est l'étayer de concepts et de propositions qui sont déjà conditionnés par des traditions théologiques (ou même la foi) et qui, au point de départ, éliminent toutes les confrontations venant de l'extérieur de son champ spécifique. L'Instruction, évoquée ci-haut, nous l'a confirmé: c'est la logique interne du discours, en référence à une institution qui sanctionne, qui établit la pertinence du discours.

Ce que nous voulons proposer, c'est d'introduire la question, comme théologien, non pas uniquement en fonction du produit fini, le discours, mais en fonction de l'identité même de celui qui crée (*poien*). Le théologien, comme acteur de sens, se situe et se compare à tous les autres «acteurs de sens» qui proposent d'autres types de discours. Il porte son identité de sujet historique, d'acteur de sens et, dans le cas du théologien, d'acteur de sens «chrétien». Il nous semble que réfléchir à la question de l'identité, c'est trouver un fil conducteur qui puisse répondre à plusieurs questions mentionnées antérieurement.

La quête d'identité suppose des interactions multiples qui permettent au sujet historique d'affirmer sa propre identité. Il y a là un processus dynamique qui force l'intégration des divers éléments en fonction d'une unité qui crée une identité singulière.

Ce processus par lequel l'homme s'identifie, se comprend lui-même et se détermine dans sa réalité concrète, passe nécessairement par des médiations extérieures, des modèles ou des références d'identification qui s'offrent à l'homme et sur lesquelles il peut fonder son sentiment d'identité. Ces références sont nombreuses, et chacun peut, à sa façon, s'appuyer sur elles, en leur donnant le poids respectif qu'il veut bien leur donner. Au nombre de ces références, on mentionnera notamment les diverses appartenances: la famille, le sexe, la classe, la nation, la race, le parti, l'Église, la profession; les références idéologiques: la conception du monde, la conviction politique, la religion; l'identification des comportements: le style de vie, l'attitude morale, la

pratique religieuse; les rôles à assumer; les biens et possessions; les œuvres accomplies; la carrière; la postérité; etc. Ainsi, chacun trouve son identité en s'inscrivant dans le réseau de ces différentes références, en les triant et en les articulant les unes avec les autres¹¹.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'identité chrétienne ne fait pas exception, étant elle aussi touchée par tous ces éléments. De ce point de vue, on peut parler de crise. En fait, il y a eu la perte de l'identité institutionnelle, jadis garante de l'identité en général, perte de l'identité du corps même de la doctrine (le «Symbole»), perte de l'identité individuelle en fonction d'un comportement moral jadis accepté et imposé collectivement. Tout discours théologique qui tente de justifier l'un ou l'autre de ces aspects «traditionnels» de la culture chrétienne, se voit critiqué ou même ignoré par les chrétiens eux-mêmes, non seulement par ceux qui sont marginaux mais aussi par ceux qui se reconnaissent issus de la «tradition chrétienne».

L'identité du théologien est fortement marquée par sa place dans l'ensemble de la société. Le recul voire l'indifférence face au religieux l'oblige à une position de défense voire de retrait. La pertinence de son discours dépend directement de sa position «culturelle» par rapport à la société. S'il est attentif aux situations problématiques de son milieu et y accorde une importance comme lieu déclencheur de son discours, il risque de se mettre à dos une certaine autorité ecclésiale pour qui le lieu déclencheur vient des éléments de la Tradition. En fait, sa position apparaît comme une confrontation directe de l'institution ecclésiale. Par contre, si ce même théologien ne prend ces situations que comme prétexte à son discours qu'il développe à partir d'une conceptualisation déjà proposée (imposée) par cette même Tradition, il sera ignoré voire marginalisé; sa fonction critique sera à peine connue ou même totalement exclue des débats de société. Son discours n'intéressera à peine que certains initiés...

La quête d'identité du théologien devient donc un processus indispensable à l'exercice de sa fonction dans la société et dans l'Église. L'avantage d'être en recherche d'identité est que cette dernière est toujours en mouvement; elle invite à la préoccupation d'être un auteur de sens qui répond à des attentes concrètes, à des besoins identifiés tout

11. Pierre BÜHLER, «L'identité chrétienne entre l'objectivité et la subjectivité», dans *Concilium* 216 (1988) p. 28-29.

en enrichissant un patrimoine religieux qui ne demande qu'à être compris pour la plus grande majorité de ses constituants¹²...

En même temps, le théologien travaille à partir des identités qui tissent sa toile historique. Du temps de chrétienté, où l'identité des sujets historiques était immédiatement circonscrite par le rapport à Dieu, on passe à une époque où les identités se définissent sans Dieu. S'il veut être rigoureux et honnête, le théologien doit investir ses énergies dans une compréhension théologique où Dieu est absent, du moins comme lieu premier de questionnement.

À cette absence (ou même à ce nihilisme) de Dieu et à l'Église, chez certains, s'ajoute aussi le pluralisme culturel. Le pari théologique se voit alors confronté à un terrain «d'interprétations» qui n'est pas nécessairement le sien. On voit se dessiner une certaine vulnérabilité du théologien qui, comme tout acteur de sens, doit accepter le jeu de la confrontation de son discours à d'autres lieux que le sien. Le pluralisme culturel rend possible l'émergence de la vérité. C'est sous cet aspect, plus positif, que nous voulons maintenant l'aborder.

La question du pluralisme culturel comme lieu d'objectivité au subjectivisme chrétien

Le pluralisme culturel nous amène à un procès du religieux. Et la théologie, comme discours intelligent sur la religion, contribue à ce procès. Andrew M. Greeley, réagissant à un ouvrage de David Tracy, situait ainsi la théologie en fonction de la religion.

Religion, I am convinced, is imaginative before it is propositional. It begins in (1) experiences which renew hope, is encoded in (2) images or symbols which become templates for action, is shared with others through (3) stories which are told in (4) communities and celebrated in (5) rituals. This model is a circle, not a straight line, and hence permits stories, communities and rituals in their turn to influence hope renewal experiences¹³.

12. Nous ne voulons pas aborder ici la question du «théologien engagé». Certains affirment qu'il est impossible d'être théologien sans une implication directe dans un milieu. Par contre, d'autres affirmeront qu'une bonne théologie doit pouvoir se faire sans lien direct avec un milieu et les idéologies qu'il porte. Cela risquerait d'entraver le travail sérieux et rigoureux du chercheur.

13. «Theology and Sociology. On Validating David Tracy», dans *Journal of American Academy of Religion* LIX/4 (Winter 1991) p. 643.

Puis il ajoute:

Theology is necessary because pre-intellectual experience, images, and story need to be critiqued by intellect. Each tradition needs a group of people who engage in such formal critique. Moreover, theology makes available the tools for rational reflection to those in a heritage who for one reason or another need or desire to engage in sustained formal reflection on their religious sensibility. Finally, formal theology clarifies and confirms the religious sensibility and thus reinforces its continuity and stability¹⁴.

Ce constat aide à situer la théologie. En effet, la nécessité de l'«expérience pré-intellectuelle» pour asseoir un discours théologique, suppose un «environnement» culturel qui, tantôt conscient, tantôt inconscient, encadre ou même détermine l'angle intellectuel (donc, entre autres, le discours théologique) qui analyse et interprète l'expérience comme telle. En ce sens, le théologien est confronté à des sens qui ne relèvent pas seulement de sa discipline mais d'autres champs théologiques qui prétendent, à leur façon, éclairer aussi le «sens de la foi».

Déjà, le fait de tenir le discours que nous présentons dans cette communication montre qu'il n'y a pas unanimité autour de la question de «faire de la théologie». Même si l'on voulait imposer un même modèle, le théologien qui présente ce texte se verrait obligé à relativiser voire à critiquer un tel propos au nom même d'une liberté de pensée et d'action qui relève, entre autres, de la culture même du milieu où s'élabore le discours, celle de l'université en contexte nord-américain. Accepter que le discours théologique échappe aux règles de tout discours, c'est nier qu'il réponde aux contraintes de toute réflexion rigoureuse qui veut comprendre la réalité¹⁵. Bien plus, c'est amputer la foi d'une de ses dimensions fondamentales: sa «compromission» historique.

14. *Ibid.*, p. 650.

15. Il est intéressant de noter que les thèmes théologiques (devrions-nous dire les «lieux» théologiques) des dernières années montrent la place que l'on fait à la culture. Par exemple, la revue *Concilium* publiait, en 1991, un dossier intitulé «Pas de ciel sans la terre. Théologie et écologie» n° 236; de même, en 1992, la même revue accordait son numéro 240 à «La nouvelle Europe. Un défi pour les chrétiens». Nous soulignons au passage les numéros au sujet du féminisme. Tous ces articles montrent la «contagion» de la culture comme lieu privilégié qui déclenche la recherche de sens en fonction du discours théologique.

La question de la relativité du discours comme prise en compte du pluralisme culturel

Que voulons-nous dire au juste? La prise en compte du pluralisme culturel comme partie prenante de l'identité de l'«acteur de sens» et des composantes de son discours nous amène à poser la question de la fonction du discours théologique. Est-il celui qui veut donner un sens définitif ou plutôt révéler les sens cachés des diverses pratiques évoquées? Est-il celui qui veut ordonner autrement les mêmes «concepts» ou «principes» acquis par la tradition chrétienne et universellement admis comme définisseurs de sens «chrétien»? Est-il celui qui parle de l'absence de la foi comme lieu particulier où s'affirme aussi la question de Dieu¹⁶? Plus profondément, l'auteur de ces discours est-il conscient du poids culturel qui sous-tend ses «préjugés»?

Nous touchons ici un problème majeur en rapport au discours traditionnel de l'Église catholique. La prétention à un discours qui se veut universel, normatif et conforme à la tradition élimine toutes les possibilités de reconnaître que le discours puisse être circonstancié, relatif et partial. En effet, la foi apparaît comme un consensus qui soustrait à toute partialité du propos ou, du moins, à toute volonté de comprendre pour «ici et maintenant». Il y a comme une incompatibilité d'essence entre un discours théologique universel et une prise en compte d'un pluralisme culturel qui oblige à réviser constamment les parisi de sens des théologies proposées. Plus fondamentalement, on ne veut pas résoudre le dilemme à savoir si tout discours théologique ne doit être que normatif ou peut être explicatif. Pourtant des éléments extérieurs à la théologie pourraient aider à résoudre le débat.

En fait, l'interprète porte toujours des sens qu'il essaie, tant bien que mal, de rendre conformes à la réalité qui lui suggère ses concepts. Gadamer affirmait que «l'interprétation débute avec des concepts pré-alables, que remplaceront ensuite des concepts plus appropriés. [...] Quiconque cherche à comprendre est exposé aux erreurs suscitées par des préconceptions qui n'ont pas subi l'épreuve des choses mêmes¹⁷». C'est ainsi que la pratique de la théologie est soumise à la pratique

16. Soulignons qu'en 1984, nous avons collaboré à la rédaction d'un volume dont le propos reprenait cette problématique de l'absence de la foi: *Dieu écrit-il dans les marges?*, Montréal, Fides, 1984.

17. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1976, p. 105.

d'une certaine culture dont la fonction première est de nourrir de préjugés l'interprète qui cherche à faire sens. Gadamer développe cet aspect en fonction du langage et invite l'herméneute à la prudence. Son propos touche l'interprétation des textes.

En face de chaque texte s'impose la tâche de ne pas tenir comme allant de soi qu'il s'exprime dans notre propre langue, ou, dans le cas d'une langue étrangère, dans une langue qui nous est devenue familière par la fréquentation des auteurs ou de la pratique quotidienne. Nous nous reconnaissons bien plutôt pour tâche de ne parvenir à la compréhension du texte que sur la base de tel usage de la langue, à telle époque et par tel auteur. La question est évidemment de savoir à quelles conditions cette exigence générale peut être satisfaite concrètement. C'est en particulier dans le domaine de la théorie de la signification que l'on se heurte au caractère inconscient de la langue dont nous nous servons¹⁸.

Plus loin il reprendra cette problématique en y ajoutant la place de l'acteur de sens. Dans un chapitre, dont le titre est «Le langage en tant que milieu (medium) de l'expérience herméneutique», il dira ceci:

Nous disons certes «mener une conversation» (*ein Gespräch führen*); mais plus une conversation est vraiment une conversation, moins sa conduite (*Führung*) dépend de la volonté de l'un ou de l'autre partenaire. Ainsi donc, la conversation effectivement menée n'est jamais celle que nous voulions mener. Au contraire, il est en général plus exact de dire que nous sommes entraînés, pour ne pas dire empêtrés dans une conversation. [...] Nul ne sait d'avance ce qui «sortira» d'une conversation. La réussite ou l'échec de l'entente (*Verständigung*) sont comme un événement qui nous est survenu. C'est ainsi que nous pouvons dire d'une conversation, soit qu'elle a bien tourné, soit qu'elle n'était pas sous des auspices favorables. Tout cela atteste que la conversation a son génie propre et que la langue qu'on y emploie porte en elle-même sa vérité propre, c'est-à-dire «décèle» (*entbirgt*) et porte au-dehors ce qui est son enjeu¹⁹.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 229.

La théologie aussi entretient une forme de conversation avec la réalité en rapport à la foi. Plus spécifiquement, la théologie pratique invite à une telle «conversation». En effet, elle veut comprendre à la fois la réalité — nous parlons de pratiques²⁰ — et la tradition chrétienne (diversifiée en plusieurs confessions²¹ mais aussi traduites en pratiques ecclésiales diversifiées). Son discours se veut fondamental parce que justement il tient compte de ces deux volets.

Cette affirmation relance la discussion au sujet de la place du pluralisme culturel en fonction de la nature du discours et de son auteur. Ce dernier, en acceptant que son discours puisse être relatif, se préoccupe de la pertinence de son produit en fonction de situations bien définies. Le discours «sur» Dieu devient un discours qui veut comprendre une partie de la réalité dont l'une des questions posées est celle de Dieu. Cela explique, en partie, le sous-titre de notre communication: un discours sur Dieu sans Dieu. Une analyse rigoureuse des réalités montre que la question de Dieu prend des formes diverses. Elle ne se pose nécessairement pas par l'affirmative mais, plus souvent qu'autrement, par la négative. La question sur Dieu découle de la question sur l'homme. Ce dernier devient le révélateur historique de Dieu sans parfois même l'évoquer explicitement...

20. Nous avons déjà développé notre pensée à ce sujet dans un article intitulé «La dimension pratique de l'élaboration théologique», dans *Les approches empiriques de la théologie/Empirical Approaches in Theology* (Théologies pratiques 4), Québec, Faculté de Théologie: Université Laval, 1992, p. 11-32. Nous retenons cet extrait à la page 13: «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 possible. 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 retenir 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 autres.»

21. Il faut retenir que la réflexion théologique, du côté catholique, s'est beaucoup inspirée de recherches faites du côté dit «protestant».

La question de la vérité de la foi et la théologie pratique

On ne peut dissocier la fonction du théologien de celle de la foi. C'est ce que retient la définition classique de la théologie: «*fides quærens intellectum*». Or, la question que cela soulève est à savoir la place que prend la foi dans le processus de formulation du discours. On se voit donc confronté à la question herméneutique comme telle. Comme nous avons voulu insister sur la fonction du théologien comme acteur de sens (en latin, on emploie le mot «*faber*») plutôt qu'uniquement de son discours, nous voudrions approfondir sa tâche d'herméneute en fonction de la théologie pratique.

L'herméneute, dont il est ici question, assume une tâche d'interprétation non seulement des textes mais aussi des situations. C'est d'ailleurs un aspect particulier qui caractérise la théologie pratique. En fait, nous affirmons que la pratique s'impose comme un élément déterminant du discours. Il en conditionne son contenu, sa finalité et ses visées²². Rappelons quelques éléments essentiels de la théologie pratique.

Pour tenir compte de la dimension fondamentale de la théologie pratique, il faut être capable de bien en préciser sa nature. Le principal critère de ce type de discours est son rapport à la praxis. Il y a donc, de la part de l'auteur du discours, une visée fondamentale de changer, de modifier voire même de transformer la réalité étudiée. Le discours ainsi constitué a donc comme fonction d'apporter une réflexion théorique éthique qui tente de mieux comprendre la praxis²³.

La théologie descriptive [dite pratique] doit intégrer plusieurs facteurs si elle veut vraiment rendre justice aux diverses situations étudiées. Elle doit, entre autres, tenir compte des pratiques, de ses règles, de ses rôles et des modèles de communication. C'est à partir de cette préoccupation que Browning²⁴ va décrire

22. Nous avons déjà présenté cet aspect lors d'une communication au premier colloque international de la Société internationale de Théologie pratique à Crêt-Bérard, Suisse, en mai 1992, dont le titre était «Le rapport entre les sciences humaines et la théologie. Pour une théologie descriptive». Le texte sera publié sous peu.

23. Pour plus de précisions à ce sujet, nous référons le lecteur à l'article de David TRACY, «4. The Foundations of Practical Theology», dans *The Emerging Field in Theology, Church, and World*, Don S. Browning, dir., San Francisco, Harper & Row Publishers, 1982, p. 61-82.

24. Don S. BROWNING est, actuellement, l'auteur qui a réussi, du côté américain, à faire une synthèse la plus complète possible au sujet de la théologie pratique. Il

les dimensions nécessaires à un discours théologique pertinent qui veut intégrer les diverses approches de la pratique.

Son schéma se divise en quatre parties. La première fait état des cinq niveaux de l'interprétation de la pratique (the metaphorical, the obligational, the need-tendency, the contextual-predictive, the rule-role-communication levels). La seconde partie touche les approches empiriques comme telles, qu'elles soient manifestes ou latentes. La troisième partie concerne l'organisation et la planification de l'intervention. Enfin une dernière partie présente les «champs» de la réflexion théologique qui sont inclus par ces aspects. Tous ces aspects circonscrivent la théologie pratique²⁵.

Un telle description situe en même temps la fonction du théologien. Par exemple, le rapport à la praxis conditionne la formulation du texte. En théologie pratique, plusieurs théologiens sont qualifiés d'«engagés». Cela signifie que non seulement leur tâche d'«énonciateur de sens théologique» est concerné mais aussi leur identité même d'«énonciateur de sens» qui, elle, se voit confrontée et même «moulée» par le contexte global (politique, économique, social, culturel, religieux...) qui encadre leur identité. Sous cet angle, on ne peut nier le rôle indispensable des cultures comme déterminants majeurs des enjeux de tout discours.

Poussons plus loin notre réflexion. Le lieu de la question, nécessaire à l'élaboration de tout discours intelligent, n'est plus uniquement d'ordre religieux. Toutes les sphères qui touchent la vie individuelle et collective sont directement impliquées dans l'élaboration des problématiques. Ces dernières obligent à recourir à des modèles théoriques qui ne relèvent pas uniquement d'une approche conceptuelle, issue de traditions établies. Le glissement vers un discours théologique davantage explicatif ou descriptif (discours promu par la théologie pratique) plutôt que normatif, montre que le questionnement culturel impose une nouvelle façon de penser, d'interpréter et même d'«être acteur de sens».

Une question cependant s'impose avec insistance. Ce rapport particulier de l'«acteur de sens» à la praxis suppose des critères rigou-

a publié, à la fin de l'année 1991, un ouvrage qui est une source indispensable à l'étude de ce sujet: *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, 324 p.

25. Tiré de la communication faite à Crêt-Bérard, citée ci-haut.

reux en vue de rendre la démarche herméneutique crédible et pertinente. Ces critères permettent au théologien d'intégrer toutes les dimensions de l'expérience qui sont nécessaires à la compréhension des sens et à la formulation du discours. En fait, nous rejoignons ici une de nos préoccupations de départ: écrire un discours sur Dieu en l'absence de Dieu. En effet, la prise en compte sérieuse des nombreuses identités culturelles montre que la question de Dieu devient de plus en plus marginale, du moins dans sa formulation traditionnelle. Elle demeure une question...

La théologie pratique comme herméneutique du processus culturel

La théologie pratique prend au sérieux la place des réalités historiques en fonction de la foi comme aboutissement d'un processus de langages hérités et de compréhensions instituées. On revient à une question portée aux origines du christianisme: qu'est-ce que la vérité? Comme le mentionnait Greeley antérieurement, on ne peut dissocier le problème de la théologie de celui de la religion. Et qui dit religion, dit expression de la foi par un groupe d'individus donnés et donc conditionnés par une culture particulière qui donne forme à la société. Il est intéressant de noter que le concile Vatican II avait insisté sur le fait d'écouter les «signes des temps», lieux privilégiés où pouvaient s'articuler les lieux de salut. On a vite oublié ce propos... La lecture de *Gaudium et Spes* n'est-elle pas la «révélation» que l'on ne peut comprendre et agir en fonction de la foi qu'en prenant au sérieux les «réalités du monde»?

Revenons à la théologie pratique. Sa plus grande prétention est d'essayer d'établir un rapport «intelligent» entre la théorie et la pratique, entre la théologie et la praxis. Ce rapport ne va pas de soi. Il crée plus souvent qu'autrement la confusion entre le réel et la connaissance. C'est ici qu'entre en jeu le processus culturel. Ce dernier, comme processus, implique des identités en mouvement. Leurs interprétations (champ de la connaissance) sont suscitées, stimulées, conditionnées et même comprises à partir de «catégories du réel» qui, de fait, déterminent l'interprétation. En conséquence, la qualification de «pratique», rattachée au mot «théologie», ne se justifie pas seulement par la nature du discours que l'on dit «pratique». Et la méthode et le contenu sont étroitement en rapport à la place «culturelle» que tient l'auteur dans l'Église et dans la société. C'est ainsi que la théologie pratique ne se

comprend que par le mouvement engendré entre ces trois facteurs: le discours, l'histoire et l'«acteur de sens».

Ce propos nous amène à parler de l'«environnement théologique» qui porte les catégories de connaissance. Dieu n'est plus perçu sous son angle spéculatif seulement. Son concept devient «pratique» parce que, d'une part, le lieu de la question est tiré de l'histoire, et, d'autre part, parce que les catégories qui le nomment sont fortement conditionnées par les perceptions réelles des acteurs de sens (identité, connaissance, complicité collective...). Faire la vérité dépasse l'acte strictement spéculatif. En ce sens, le discours ne doit pas se retourner sur lui-même mais plutôt s'ouvrir à des horizons plus vastes.

Une telle compréhension du discours théologique conduit à percevoir sa fonction d'une façon différente. Perçu longtemps comme un discours normatif qui dicte, à la réalité, au nom de principes, ses lignes de conduite, voici qu'il tend à se présenter comme un discours explicatif, permettant aux divers sujets historiques de se comprendre en vue d'exercer leur responsabilité dans une histoire en mouvement. Certes, le danger de subjectivisme est présent. Cependant le rôle de la connaissance s'impose à la fois comme une mise en garde par rapport à une forme d'étroitesse de pensée qui confond la justification avec l'explication et comme une source nécessaire à une production qui force à «transcender» d'une certaine façon le réel.

Gustavo Gutiérrez, un des fondateurs de la théologie de la libération, théologie que l'on peut qualifier de «pratique», réfléchissant sur son propre acte théologique, établissait ainsi le rapport entre la théologie et la culture:

La théologie met toujours en jeu une certaine rationalité, bien qu'elle ne s'identifie pas nécessairement avec elle. Cette rationalité correspond à l'univers culturel du croyant. Toute théologie s'interroge sur la signification de la Parole de Dieu pour nous, dans le présent de l'histoire, et les essais de réponse se font en fonction de notre culture, en fonction de problèmes qui se posent aux hommes de notre temps. C'est à partir de cet univers culturel que nous reformulons le message de l'Évangile et de l'Église pour nos contemporains et pour nous-mêmes. [...] Aujourd'hui nous assistons à une crise de la rationalité employée de manière classique en théologie²⁶.

26. *La force historique des pauvres*, Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1986, p. 40-41.

Son propos touche à la fois la nature et la méthode du discours théologique. Pour lui, le champ de sa théologie s'ouvre aux rapports, parfois tendus, entre l'Église et la société. Le discours sur Dieu est en même temps un discours sur l'histoire...

Le pluralisme culturel comme un tiers essentiel en théologie pratique

La fonction de la théologie pratique, avons-nous dit, est d'établir un rapport de sens entre la théorie et la praxis. Or, ce rapport a besoin de points communs pour pouvoir échanger et relier les éléments les uns aux autres. Nous affirmons que la culture devient ce «tiers» nécessaire où, à la fois, le sujet qui «produit» le discours et les concepts employés sont empreints des cultures qui les encadrent. On pourrait dire que la culture s'impose comme un lieu intégrateur privilégié des dynamiques en place en vue de favoriser une cohérence et une pertinence qui rejoignent les préoccupations de celui qui propose le discours ainsi que celles de ses «destinataires».

Le théologien pratique n'a pas à craindre sa propre subjectivité. Vue sous cet angle, cette dernière, témoin d'une culture particulière, permet une réflexion «créative» qui dépasse la répétition. Or, en théologie, la question de la conformité à la tradition apparaît parfois comme un frein à une telle créativité. C'est pourquoi la culture propose au théologien un repère essentiel en vue de créer une distance critique tant en fonction de la Tradition chrétienne qu'il représente que de la pratique qu'il veut comprendre.

La spécificité de la théologie pratique réside dans le seul fait que, par vocation, elle discute scientifiquement des formes de l'action institutionnalisée de l'Église, de ses fonctions, de sa norme et de ses modèles de pratique dans le cadre de l'action sociale. [...] Mais toute pratique chrétienne a un caractère de proclamation et implique par conséquent un contenu notionnel, ce qui exige justement dans la pratique une réflexion venant l'éclairer de l'intérieur²⁷.

Ce dernier point est important. Il montre que cette réflexion «de l'intérieur» apporte un élément essentiel au contenu du propos.

27. Peter EICHER, *La théologie comme science pratique*, Paris, Cerf, 1982, p. 168.

La dimension sociale comme élément structurel de la pratique ecclésiale de la foi

Affirmer que la culture exige d'être prise en compte, c'est en même temps affirmer qu'elle structure les pratiques de foi. En fait, il nous apparaît essentiel de préciser un élément particulier de la culture: la dimension sociale. Cet aspect a été développé de multiples façons. Nous retenons celle proposée par Vincent Cosmao, disciple de Lebreton (qui a contribué à la rédaction de *Gaudium et Spes* au moment du concile Vatican II). Nous reprenons des éléments essentiels d'un de ses articles qui contribuent à situer la dimension sociale.

La foi en Dieu, telle qu'elle s'est identifiée de Moïse à Jésus, se vit dans l'histoire, et donc au sein des dynamiques sociales dans leur complexité. [...] La foi judéo-chrétienne est radicalement sociale en pratique et en théorie. (238)

C'est bien l'organisation de la société dans la justice qui est visée comme la condition et l'effet de la proximité ou de la présence de Dieu. Relation à Dieu et régulation de la vie collective sont articulées entre elles de telle manière que leur corrélation peut être considérée comme une des caractéristiques, sinon la caractéristique, de la tradition judéo-chrétienne. (239)

La pratique ecclésiale de la foi a, qu'ils soient recherchés ou non pour eux-mêmes, des effets sociaux. (240)

L'Église est contrainte à s'organiser pour gérer les effets sociaux de la pratique collective de sa foi. (243)

Un des nouveaux services que l'Église est conduite à prendre en charge est celui de la critique de l'organisation injuste, inégalitaire ou oppressive des sociétés. (248)

Une nouvelle pratique politique de la foi devient pensable en dehors des schémas cléricaux dont beaucoup redoutent, sans doute à tort, la reproduction. (252)

La pratique de la justice, dans le respect des libertés, est la condition de la reconnaissance de Dieu selon la tradition judéo-chrétienne. (255)²⁸

28. «Services de la société», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 5: Pratique, Paris, Cerf, 1983, p. 235-265.

La traduction de «ces» théologies se fait, certes, de façons différentes. Mais le propos social donne une certaine spécificité «culturelle» à ces discours. Il devient le test réel pour la foi. Et parfois, la question de Dieu apparaît en sourdine puisque l'objet principal est la compréhension des aliénations qui se révèlent à travers les diverses pratiques.

La dimension sociale intègre les éléments du pluralisme culturel en forçant le discours théologique à être l'interprète le plus fidèle possible d'une réalité complexe qui cherche à se situer aussi en fonction de la question de Dieu. Bien plus, c'est l'interprète lui-même qui est pris en compte dans son acte même de révéler le sens. Malgré les critiques nombreuses au sujet de la relativité du discours, la dimension sociale assure davantage l'émergence d'une vérité qui englobe le plus d'éléments possible de la réalité. En ce sens, faire la vérité impose un recours à la dimension sociale.

*

* *

Notre communication nous a permis de réfléchir à la fois sur le rôle du théologien et sur la pertinence de son discours. Nous avons voulu montrer que le rapport à une pratique conditionne d'une façon certaine son rapport au pari de sens. Or, nous prétendons qu'il est impossible de faire de la théologie sans tenir compte d'un champ culturel comme élément déterminant et énonciateur des paramètres du discours.

Nous avons d'abord voulu montrer que la théologie, comme discours, est en lien direct avec les autres types d'interprétation. L'isoler, c'est la contraindre à ne jamais faire la vérité. De plus, nous avons insisté sur la place du théologien lui-même. Sa quête d'identité, qui s'affirme par sa réflexion sur un sujet particulier, la lie au pluralisme culturel. Bien plus, ce dernier aspect s'affirme comme un lieu d'objectivité qui contribue à mieux situer le subjectivisme chrétien de l'acteur de sens. Enfin, la dimension pratique du discours lui-même, ce que l'on appelle la théologie pratique, permet une circulation herméneutique entre tous ces éléments en vue, non pas d'abord d'énoncer des principes vagues et intemporels, mais plutôt en vue de comprendre autrement des pratiques historiques. En ce sens, la dimension sociale confronte la réalité de façon à provoquer un rapport particulier entre la théorie et la praxis.

Notre sous-titre, un discours sur Dieu sans Dieu, voulait ainsi illustrer que la prise de conscience de la dimension sociale comme lieu

départ du processus herméneutique rappelait au théologien que son objet, Dieu, n'était pas immédiatement la question évoquée par la pratique historique. C'est plus souvent qu'autrement la constatation de son absence qui suscitait un discours théologique. Démarche peu orthodoxe, diront certains, mais n'est-ce pas là une proposition de sens qui rend service à une culture donnée sans s'imposer... Il y a là une conversion qui est exigée non pas des destinataires mais bien des messagers eux-mêmes.

Nationalisme, ethnicité et foi chrétienne.

La théologie pratique confrontée au dilemme Québec-Canada

CAMIL MÉNARD
Université du Québec à Chicoutimi

Le réveil des nationalismes dans le monde est sans aucun doute la grande surprise de cette fin de XX^e siècle¹. Nous assistons en effet depuis quelques années à l'écroulement des grandes fédérations supranationales, sous la poussée d'une fièvre de particularisme qui amène de nombreux peuples à vouloir se donner un État pour préserver leur identité culturelle. Sur le plan religieux, cette même poussée prend la forme d'une variété de fondamentalismes à l'œuvre dans la plupart des grandes religions actuelles². D'un autre côté, la multiplicité des unions

1. Dans le volume collectif sur *L'état du monde 1992* (Montréal, Éd. La découverte/Boréal, 1991), le dossier de l'année porte sur «Le fait national en questions» (p. 577-596). La lecture de ce dossier ouvre des perspectives internationales sur la montée des nationalismes. On consultera aussi le numéro que la revue *Esprit* a consacré à ce sujet (octobre 1991). Plus récemment, la revue *Sociologie et société* a consacré un numéro complet à la question qui nous occupe, sous le titre: «Racisme, ethnicité, nation» (vol. XXIV, n° 2, automne 1992). Mon texte était déjà terminé lorsque ce numéro est paru. On notera une nette convergence entre les vues présentées ici et celles de la présentation (p. 5-12).

2. C'est la thèse que développe l'ouvrage de Gilles KEPPEL, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991. Voir aussi *Concilium*, Cahier n° 241 (1992), qui s'intitule, «Le fondamentalisme dans les religions du monde».

économiques européennes et américaines rend maintenant désuète la conception traditionnelle de «souveraineté absolue» de l'État dans une économie mondialement interdépendante. Des pays acceptent de plus en plus de limiter leur souveraineté en se donnant une organisation collective et institutionnelle où ils vont acquérir une nationalité plus vaste et complémentaire de celle de chaque État-membre.

La situation politique actuelle est donc paradoxale. Alors que plusieurs pays s'engagent sur la voie de la supranationalité, des peuples — et ils sont de plus en plus nombreux — rêvent d'établir une coïncidence entre entité culturelle et souveraineté politique. La montée du fait national paraît une évidence qui étonne et questionne. S'agit-il d'une nostalgie portée par ce retour du tribalisme dont on parle aujourd'hui³? Ou est-ce plutôt la recherche de nouvelles formes d'identité collective dans une période historique de transition? Comment concilier cette «passion d'être» une nation ou un peuple reconnu pour ses qualités propres et ce «désir d'avoir» un développement socio-économique toujours plus élevé qui oblige à des limitations inévitables de pouvoir dans un univers international en mutation? Alors que la majorité des États dans le monde se sentent mal à l'aise sur le plan structurel pour faire face aux défis actuels, pourquoi tant de peuples persistent-ils à voir leur avenir en termes étatiques, surtout de la façon dont l'État a été conçu, il y a trois siècles? Mais, au fait, y-a-t-il une alternative à l'État-nation qui est le produit de la modernité et dont l'organisation politique répond à l'essor du capitalisme? N'est-il pas ironique de constater que cette question se pose avant tout en Europe, où ce concept d'État s'est développé?

Depuis de nombreuses années, cette épineuse question se pose aussi chez nous, avec une urgence d'autant plus grande que la fédération canadienne est sérieusement menacée de démembrement depuis la victoire du «non» au référendum du 26 octobre 1992. Il est donc important que nous, théologiens et théologiennes, réfléchissions sur les trois grands lieux de notre appartenance au monde: appartenance locale, en tant que membres d'un peuple; appartenance régionale, en tant que citoyens d'un État de type fédéral; et appartenance globale, en tant qu'habitants cosmopolites d'une planète de plus en plus exiguë. *La question sur laquelle nous allons réfléchir porte sur les interactions de la religion avec ces trois contextes de notre appartenance au monde.*

3. Je fais allusion à Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

On sait que les trois structurent notre expérience religieuse et lui donnent une coloration particulière. Dans des situations de crise où la discordance entre ces trois contextes soulève des problèmes d'identité collective, quel rôle la foi chrétienne peut-elle jouer dans la recherche de compromis politiques toujours fragiles? Pourquoi la religion est-elle si reliée à l'ethnicité qu'elle devient parfois l'instance légitimatrice de la violence, spécialement en temps de conflit, comme en Yougoslavie par exemple, où les orthodoxes serbes massacrent sans pitié leurs concitoyens de naguère, les catholiques croates qui réclament — à tort ou à raison — leur indépendance? Quels critères de discernement l'Église catholique romaine a-t-elle utilisés pour encourager cette visée indépendantiste d'un peuple comptant à peine quelques millions d'habitants⁴? Quelles sont les conséquences d'un lien étroit entre nationalisme et religion, comme en Pologne, par exemple, où l'Église catholique occupe la place que tenait jadis le parti communiste? Et si la globalisation des échanges nous confronte à une vision planétaire, quel sera le rôle d'une religion universelle comme la religion catholique dans cette planétarisation de l'économie? Devra-t-elle se faire le promoteur d'une éthique universelle, sans perdre son «parti-pris» pour les pauvres?

Il me semble qu'une théologie qui se veut à la fois pratique et publique doit pouvoir réfléchir sur des questions aussi cruciales pour notre avenir personnel et collectif. À ses risques et périls, la réflexion théologique doit être capable de porter un regard critique sur notre situation actuelle, pour être en mesure de contribuer à la transformation de notre système culturel. Une approche théologique contextuelle qui ne prendrait pas au sérieux les enjeux politiques manquerait à la fois de réalisme et de pertinence.

C'est néanmoins avec beaucoup de modestie que sont proposées les réflexions qui vont suivre. Je ne veux pas prendre la place des spécialistes en éthique sociale chrétienne dont la tâche consiste à évaluer critiquement les politiques concrètes et les stratégies utilisées par les pouvoirs pour diriger la société, comme l'avait si bien fait notre collègue Gregory Baum⁵, par exemple, à l'égard de la politique multi-

4. C'est ce manque de discernement que Jean-Claude ESLIN reproche aux Églises catholiques et orthodoxes (*Esprit*, octobre 1991, p. 135-137).

5. Il faut relire ses deux articles stimulants sur «Multiculturalism and Ethnicity» et «Nationalism and Social Justice», repris dans *The Social Imperative. Essays on the Critical Issues that Confront the Christian Churches*, New York/Toronto, Ramsey/Paulist Press, 1979, p. 203-230.

culturaliste canadienne. La théologie pratique ne va pas jusque-là; elle reste un pas en deçà du jugement prudentiel qu'elle laisse à l'éthique sociale. Elle cherche plutôt à déterminer ce qu'on pourrait appeler *les intérêts généralisables d'une société*, pour reprendre le jargon de J. Habermas, lesquels intérêts constituent les options existentielles d'un ensemble culturel en vue d'une transformation sociale⁶. Notre tâche devient dès lors la suivante. Sans rester dans l'abstraction des grands principes généraux et sans tomber dans la discussion sur un programme politique particulier, est-il possible de faire ensemble un consensus sur les directions dans lesquelles, compte tenu de l'état particulier de la société canadienne, la foi chrétienne doit chercher à promouvoir des intérêts qui ne valent pas uniquement pour un peuple particulier, mais peuvent s'étendre à l'ensemble des citoyens et citoyennes de notre pays? Pouvons-nous élaborer un modèle qui pourrait orienter notre réflexion et notre action?

Voilà le questionnement sur lequel portera notre attention. Nous allons examiner ces trois contextes de notre expérience religieuse actuelle et nous chercherons à préciser comment la foi chrétienne peut amener la religion catholique qui est la nôtre à se faire plus critique, plus attentive à la personne sans oublier pour autant les nécessaires solidarités. Étant donné que la question nationale est complexe et toujours explosive, il importe de préciser au départ que les idées proposées dans ces pages essaient de dépasser les positions antinomiques rigides, tant fédéralistes que souverainistes, au profit d'une approche rationnelle et novatrice indispensable dans un univers en pleine mutation. Ce manque de rationalité et de créativité n'est-il pas une des causes majeures du borbier constitutionnel canadien? Dans les débats actuels, celui qui ne partage pas la foi fédéraliste (au sens traditionnel) ou souverainiste est en effet vite taxé d'irréalisme, voire de «traîtrise». Comment penser la nature de l'État de demain quand on est obsédé par des positions idéologiques marquées par la peur? Depuis l'échec de l'accord du lac Meech et le rejet de l'entente de Charlottetown, il est évident pour tout le monde que la Constitution canadienne de 1867 est

6. Voir J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976. La recherche de ces intérêts généralisables est un moment important dans la méthodologie proposée par Dennis P. McCANN/Charles R. STRAIN, *Polity and Praxis. A Program for American Practical Theology*, Minneapolis/Chicago/New York, Winston Press, 1985, surtout p. 152-161.

bel et bien caduque et qu'il faut maintenant *refaire du neuf*, puisqu'il est impossible de rapiécier les vieux textes. Il faudra, pour y parvenir, que l'on sorte des positions traditionnelles rigides, tout à fait dépassées par le nouveau contexte québécois, canadien et international. Selon les spécialistes du changement, la solution des problèmes exige que l'on soit capable d'analyser le problème comme tel tout en opérant un recadrage rendu possible par un déplacement par rapport au point de vue initial. Cela suppose, bien sûr, que l'on veuille trouver une solution à un problème. *En nous efforçant d'atteindre l'inaccessible, ne nous arrive-t-il pas souvent de rendre impossible ce qui serait réalisable?* Je suis persuadé que la solution du problème canadien réside dans le problème lui-même.

Notre parcours suivra les sentiers suivants. Nous allons d'abord définir et exposer quelques-uns des concepts reliés à notre propos pour que nous sachions bien de quoi nous parlons. Puis nous situerons la place de la religion dans cet ensemble en mouvement. Une analyse de la situation canadienne telle que vue par un juriste et un philosophe nous fournira les grands jalons utiles pour déterminer un nouveau modèle d'organisation sociale dans un univers en mutation. En terminant, nous proposerons quelques thèses à partir desquelles il serait possible de faire un consensus sur la question qui nous occupe.

Quelques clarifications terminologiques

Commençons par les *groupes ethniques* (de ethnos, «peuple», «païen»), que Max Weber définit ainsi: «ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation — peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement⁷». Il est clair que la communauté linguistique est un facteur particulièrement actif du sentiment de parenté ethnique. Les concepts de «tribu» et de «peuple» concernent le rapport de ces groupes ethniques avec la communauté politique. Développé par Hobbes et Rousseau, le concept de «peuple» désigne le corps social des citoyens et citoyennes qui, avec avec le territoire et l'organisation politique, constitue l'un des trois éléments

7. Max WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 416.

constitutifs de l'État⁸. C'est le peuple qui, en démocratie, détient le pouvoir constituant. Selon les partisans du contractualisme, chacun de ses membres détient une parcelle de cette souveraineté populaire. D'autres la font résider dans l'ensemble abstrait que forme la collectivité populaire, baptisé alors du terme de nation (souveraineté nationale). Hegel considère le peuple comme l'universel concret, c'est-à-dire comme l'unité organique véritable qui préexiste à ses membres et se donne comme une nécessité de la vie spirituelle. Dans sa philosophie de l'histoire, il montre comment l'Esprit s'incarne dans l'Histoire par des peuples particuliers⁹. Sa vision a exercé une influence considérable par la suite. Notons qu'un même peuple peut appartenir à plusieurs États et qu'un État peut regrouper plusieurs peuples.

L'*ethnicité* est une attitude qui émerge généralement lors de la rencontre avec d'autres peuples. De telles rencontres soulèvent des questions sur *mon* peuple qui est supposé être *le* peuple, ou le peuple au centre du monde. Par exemple, ces gens que nous appelons «Ésqui-maux» (ou mangeurs de viande crue) s'appellent «Inuits» ou «les vrais hommes». Si la rencontre a lieu avec un seul autre peuple, ce peuple peut prendre une coloration démoniaque, surtout s'il s'agit d'un conquérant qui a envahi et dominé mon peuple. Je dois alors resituer la place de mon peuple dans le monde. L'expérience de la perte de pouvoir et les changements dans les relations de pouvoir — ne plus être au centre — touche en effet mon sens de la sécurité et de l'identité. Ce qui fait la force de l'ethnicité, c'est qu'elle touche l'individu dans ses rapports aux autres dont il a réellement partagé la vie dans des expériences concrètes de rencontres personnelles. Ce sont les miens avec qui j'habite ce petit monde où je me sens chez moi. Ce mode d'appartenance tisse des solidarités que les sociologues appellent «communautaires», par opposition aux solidarités abstraites des nations modernes¹⁰.

8. Je m'appuie ici sur l'article «Peuple» de l'*Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André JACOB, Paris, PUF, 1990, t. 2, p. 1924 et sur l'article «Peuple» du *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1984, t. 8, p. 8038.

9. G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, trad. franç. Paris, Union Générale d'Éditions (Coll. 10/18), 1965 et *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Agrégé*, trad. franç. Paris, Gallimard, 1970, p. 460-477.

10. Peter L. BERGER fait une utilisation très pertinente de cette distinction dans son article «Réflexions sur le patriotisme», repris dans son ouvrage *Affrontés à la modernité. La société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980, p. 152-165.

L'ethnicité est quelque chose qui est mobilisé lorsque mon peuple est menacé dans son existence ou son identité.

Weber ajoute plus loin que le concept de groupe ethnique se volatilise lorsqu'on tente de le conceptualiser avec précision, de même que le concept de nation et de *nationalité*. «De même que "peuple" au sens "ethnique" courant, le terme de "nationalité" suggère normalement l'idée vague que ce qui est ressenti en tant que "commun" devrait avoir pour base une communauté d'origine bien que, dans la réalité des faits, des hommes se considèrent comme compatriotes tout en étant — non seulement parfois, mais fréquemment — plus éloignés par leur origine (ethnique) qu'ils ne le sont d'autres hommes de nationalité différente, voire ennemie¹¹.» L'auteur précise que la croyance à l'existence d'une vie en commun prend souvent pour base la communauté de langue. «De nos jours, en effet, dit-il, "l'État national" est devenu conceptuellement identique à "l'État" sur la base de l'unité linguistique. Dans la réalité, à côté de groupes politiques ayant un caractère moderne sur une base "nationale" dans ce sens linguistique, on en rencontre d'autres, en nombre considérable, qui englobent plusieurs communautés linguistiques¹²», comme la Belgique, la Suisse et le Canada.

La *nationalité* réfère donc à l'appartenance à une communauté culturelle aux fondements divers: ethnique, linguistique, religieux ou purement historique comme le Canada. Précisons que la nation moderne est culturellement indécidable et que les signes d'appartenance sont plus importants que de prétendus traits substantiels pouvant s'appliquer à telle ou telle nation particulière¹³. On peut être francophone sans être d'origine française, juif sans être israélien, etc. Pour donner un certain contenu à la nationalité canadienne, par exemple, il faut se poser une question du genre: qu'est-ce que je perdrais si je cessais d'être canadien? Pour plusieurs, la réponse sera plutôt vague, parce que l'identité nationale des États fédérés reste hautement abstraite. Comment puis-je me sentir solidaire d'un individu habitant à l'autre bout de l'espace canadien?

11. *Économie et société*, op. cit., p. 424.

12. *Ibid.*

13. Ces divers concepts sont bien précisés par Jean LECA dans son article «Citoyenneté, nationalité, nation, nationalisme, État-nation, minorités...», *L'état du monde 1992*, op. cit., p. 579-581. Sur la nation, on trouve une étude intéressante dans Marcel MAUSS, *Œuvres*, t. 3. «Cohésion sociale et division de la sociologie», Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 626-639.

Ce patriotisme abstrait repose sur la vision moderne de l'*État-nation* qui est «un système politique où les fonctions exécutives, législatives et judiciaires majeures sont *centralisées* aux mains d'un gouvernement national, et qui permet en principe la *participation politique formellement égalitaire* de tous les citoyens adultes¹⁴». Il existe donc une dualité entre le gouvernement et la *société* qui est la collectivité d'individus assujettis à une administration unitaire et contrôlés par l'appareil d'État chargé d'exercer la violence légitime, comme le précise si bien Weber¹⁵. Notons que si toutes les sociétés ne sont pas dotées d'un État, l'État, lui, peut faire coexister plusieurs sociétés, comme la société québécoise fort distincte dans les faits du reste du Canada. Fruit de la modernité et des idées libérales axées sur la rationalité, l'État-nation développe pour la société des projets hautement rationnels, abstraits et universalistes. Toutes les formes de particularisme sont reléguées à la sphère du privé où elles sont protégées, prétend-on, sous la rubrique des droits individuels. En réalité, les structures intermédiaires telles que la famille, les associations volontaires, les Églises, les sous-cultures, perdent leur place et leur autonomie, car la bureaucratie étatique crée des mégastructures dont les politiques leur enlèvent finalement tout pouvoir. Toute conscience collective disparaît et on se retrouve avec, d'un côté, l'État et son appareil bureaucratique, et, de l'autre côté, la masse des citoyens qui deviennent, pour reprendre les mots de Durkheim, «autant de molécules liquides¹⁶»; d'où les risques fréquents d'anomie conduisant au suicide ou à la perte d'identité. La *citoyenneté* réfère au lien de rattachement à un État, lequel, en retour de la soumission librement acceptée, accorde à un individu la protection de ses droits.

Le sentiment d'une communauté nationale et son corrolaire, le *nationalisme*, se situent dans l'espace séparant le gouvernement de la société. Nationalisme et citoyenneté sont parfois très proches lorsque, par exemple, l'État d'appartenance est menacé de l'intérieur ou de l'extérieur. Le citoyen sera alors prêt à donner sa vie pour défendre sa patrie. Mais un *deuxième type de nationalisme* est né dans des pays comme la Yougoslavie et le Canada, où la multiplicité d'ethnies dans le territoire fédéré rend possible — voire probable — la revendication

14. *Idem*, p. 579.

15. Max WEBER, *Économie et société*, op. cit., p. 57.

16. L'analyse très pénétrante de Durkheim sur la société moderne conserve toute sa valeur. Voir en particulier son étude célèbre sur *Le suicide*, Paris, PUF.

de souveraineté étatique sur ce même territoire. Cette deuxième forme de nationalisme, qui remet en question la légitimité des États-nations fédéraux, a été bien étudiée par Ernest Gellner qui la définit ainsi: «le nationalisme est une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques et, en particulier, que les limites ethniques au sein d'un État donné ne séparent pas les détenteurs du pouvoir du reste du peuple¹⁷».

C'est ce nationalisme désireux de faire coïncider entité culturelle et souveraineté politique que nous avons vu monter au Québec depuis une trentaine d'années. Pour les souverainistes (ou les séparatistes), la province de Québec est en mesure maintenant de devenir un véritable État-nation capable de s'auto-déterminer et de développer pleinement le nouveau territoire national. La nouvelle nation serait formée par l'ensemble des individus qui se reconnaissent certains droits et devoirs mutuels en vertu de leur commune adhésion. «C'est leur reconnaissance mutuelle en tant que personnes de ce type qui les transforme en nation, et non leurs autres attributs communs, quels qu'ils puissent être, qui séparent cette catégorie des individus qui ne sont pas membres de cette nation¹⁸.»

Selon Gellner, *les racines du nationalisme* ne se trouvent pas dans une sorte d'aspiration existant depuis longtemps au cœur d'une nation dans sa période pré-nationaliste qui viendrait enfin à s'affirmer, comme on le pense si souvent sous l'influence de la philosophie hégélienne. L'auteur prétend que *le nationalisme est plutôt une conséquence de l'organisation sociale industrielle*. «Les racines du nationalisme plongent très profondément, en effet, dans les exigences structurelles caractéristiques de la société industrielle. Ce mouvement n'est ni le fruit d'une aberration idéologique ni celui d'un excès émotionnel. Bien que tous ceux qui y prennent part, presque sans exception, ne parviennent pas à comprendre la nature de leur action, il n'en est pas moins vrai que ce mouvement est la manifestation extérieure d'un réajustement profond tout à fait inévitable du rapport qui lie la société politique et la culture¹⁹.»

La thèse de Gellner repose sur une analyse du *rôle primordial*

17. Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1983, p. 12. Je me suis beaucoup appuyé sur cet ouvrage parce qu'il m'a paru convaincant et aussi parce qu'il s'agit d'un livre de référence largement cité.

18. *Idem*, p. 19.

19. *Idem*, p. 56.

joué par le système d'éducation dans la société moderne. C'est l'éducation qui confère maintenant à toute personne son identité et son pouvoir. Or l'infrastructure éducative est tellement coûteuse et complexe que seul l'État peut s'en occuper et la contrôler. Car la culture est le médium commun indispensable dans la société moderne et cette culture doit être la même et elle doit être une culture prestigieuse ou haute culture. Ce ne peut plus être une culture inférieure ou une tradition, diversifiée, liée à la localité et sans écriture. Et il doit y avoir un organisme qui garantisse que cette culture lettrée et unifiée est effectivement produite, que le pouvoir éducatif n'est pas de médiocre condition. Seul l'État peut remplir cette fonction. Même dans les pays où des parties importantes de la machine éducative sont entre des mains privées ou entre celles d'organisations religieuses, l'État prend en charge la qualité dans la plus importante des industries. L'État-ombre qui datait de l'époque où les États étaient faibles — il s'agissait de l'Église fortement centralisée — a engagé un combat pour le contrôle de l'éducation, elle l'a perdu²⁰ et cela était inévitable. «L'impératif d'exosocialisation est le fil conducteur auquel l'État et la culture doivent, aujourd'hui, être attaché. Alors que, dans le passé, leur lien était ténu, fortuit, divers, lâche et souvent réduit au minimum, il est aujourd'hui, inévitable. Voilà le cœur du nationalisme et voilà pourquoi nous vivons à l'époque du nationalisme²¹.»

Le nationalisme répond donc à l'exigence d'homogénéité imposée par la société moderne où les rôles sont remplis par des personnes interchangeables. Il se sert évidemment des cultures préexistantes qu'il transforme, généralement, au cours du processus. Lorsque la haute culture qu'il promet devient le seul type d'unité avec lequel les gens veulent s'identifier et lorsque cette culture est en danger, alors surgit peu à peu chez ces gens une aspiration à s'unir politiquement avec ceux et celles qui partagent leur culture. Cette fusion de la volonté, de la culture et de la société devient une norme qu'il est facile et fréquent de défier. Voilà pourquoi Gellner ne craint pas d'affirmer que *c'est le nationalisme qui crée les nations, et non le contraire*²². Reprenant la

20. On trouvera une longue analyse de ce combat au Québec dans l'ouvrage approfondi de Paul-André TURCOTTE, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970)*. Utopie et modernité, Montréal, Bellarmin, 1988. Voir aussi François RICARD, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

21. *Nations et nationalisme*, p. 61.

22. *Idem*, p. 86-87.

thèse de Durkheim sur la religion comme culte social, il conclut que, à l'ère nationaliste, les sociétés se vouent un culte à elles-mêmes, sans avoir besoin de la médiation divine.

Cette vision sociologique du nationalisme fait apparaître le contraire de ce que nous entendons souvent. On pense que le nationalisme est nécessaire pour protéger le particularisme d'un peuple, alors qu'il fait exactement l'inverse. Je me permets une longue citation de Gellner qui semblera peut-être choquante, mais n'en est pas moins fort éclairante.

Le nationalisme pratique une duperie fondamentale à l'égard des autres et de lui-même. Le nationalisme consiste essentiellement à imposer globalement à la société, une haute culture là où la population, dans sa majorité, voire sa totalité, vivait dans des cultures inférieures. Cela signifie la diffusion et la généralisation d'une langue transmise par l'école et contrôlée par l'université dont la codification répondrait aux exigences de la technologie et de la bureaucratie pour permettre une communication assez précise. On assiste à la mise en place d'une société anonyme et impersonnelle, composée d'individus atomisés et interchangeables dont la cohésion dépend surtout d'une culture commune de ce type, là où se trouvait une structure complexe de groupes locaux, pétris de culture populaire dont la reproduction était assurée localement par les micro-groupes eux-mêmes en respectant les particularismes. C'est ce qu'on observe dans la réalité. Mais cela va à l'encontre du nationalisme et des croyances des nationalistes fervents. En général, c'est au nom d'une culture populaire putative que le nationalisme entame sa conquête²³.

Ce jugement critique n'empêche pas Gellner de prévoir un avenir politique certain aux divers nationalismes, car il s'agit d'une force majeure dans la société moderne. Alors que certains pensent qu'on s'en va vers une convergence des cultures, dans la ligne marxiste, et que d'autres croient au contraire que les cultures distinctes vont demeurer aussi incompatibles et intraduisibles qu'elles l'étaient dans les cultures préindustrielles, Gellner tient une position médiane, en ce sens que la société post-industrielle devrait, selon lui, être capable de respecter davantage les différences culturelles, sans que celles-ci deviennent pour

23. *Idem*, p. 88-89.

autant des barrières à la communication. On s'en irait donc vers un nationalisme moins virulent et plus ouvert aux autres cultures. C'est, à mon sens, ce qui se produit au Québec.

En terminant, j'ose rappeler que le nationalisme ne doit pas être confondu avec l'amour légitime de la patrie. Il s'agit au contraire d'une véritable idéologie, socialement construite, qui peut devenir fort pernicieuse lorsqu'elle n'est pas consciemment perçue comme telle. Quand on fait de la nation à laquelle on appartient *la nation* qui, par la langue, la race, la culture, la civilisation, se distingue des autres nations et leur est évidemment supérieure, on se donne le droit de les dominer et la mission de les civiliser²⁴. Cela peut conduire à faire de la nation une valeur absolue, à telle enseigne que dans l'effort pour donner à sa nation la souveraineté politique ou la refuser à d'autres, on ira jusqu'à pratiquer le terrorisme, la guérilla, le meurtre des adversaires et même celui des compatriotes qui veulent négocier avec l'«ennemi». Pensons au nationalisme allemand de triste mémoire et aux actuels nationalismes serbe et croate. La sacralisation de la nation est une réalité que l'on retrouve, hélas, dans toute l'histoire de l'humanité.

Le troisième contexte de notre appartenance au monde, le fait que nous soyons solidairement *citoyens de la planète Terre*, constitue sans aucun doute l'élément caractéristique majeur de notre époque. L'international englobe maintenant le national par d'innombrables réseaux de communications établis à l'échelle mondiale, de sorte que cette appartenance planétaire développe de nouvelles solidarités incompatibles avec les étroitesse d'esprit d'autrefois. Comme le mouvement écologique l'a mis en évidence, un nouvel éthos universel amène de plus en plus de gens à bâtir ensemble des projets par-delà les origines ethniques et religieuses. Cette citoyenneté planétaire est en train de faire éclater les anciennes structures politiques qui doivent nécessairement s'ajuster à la mondialisation des échanges. Nous verrons plus loin que la prise en compte de ce phénomène ouvre des perspectives stimulantes sur la nature de l'État à venir.

24. Pour une critique sévère du nationalisme, on consultera l'éditorial de «La Civiltà cattolica», traduit et repris dans la *Documentation Catholique*, 5 janvier 1992, n° 2041, sous le titre «Nationalisme et christianisme», p. 32-37.

La foi chrétienne confrontée à l'ethnicité et au nationalisme

Voyons maintenant quels rapports la foi chrétienne entretient avec ces trois contextes de notre appartenance au monde²⁵. Alors que le nationalisme renvoie à cette réalité abstraite qu'est l'État et au principe qui domine les personnes, l'ethnicité fait référence au peuple, cette réalité concrète composée d'hommes et de femmes ayant reçu une formation particulière, doués de qualités et de mœurs particulières, unis par des liens particuliers. C'est le peuple auquel nous appartenons qui procure une communauté de vie, des sources d'autorité morale et un sens aux grands événements de l'existence. Comme il s'agit des trois composantes essentielles de la religion, il est clair que la religion joue un rôle important dans le contexte ethnique, où elle structure les liens communautaires, protège les sources d'autorité morale et fournit les grands rituels pour symboliser les passages de l'existence.

La remontée des groupes ethniques dans les grands États modernes n'est pas une étape sur la voie de l'assimilation, mais plutôt une protestation contre une telle assimilation. Comme l'État-nation moderne, froid et abstrait, tend à tuer les structures intermédiaires en offrant de protéger une liberté aux contours indéfinis, il devient nécessaire de se donner de nouveaux lieux d'appartenance sans lesquels les risques d'anomie sont sérieux. Ce n'est pas sans raison qu'on voit surgir un peu partout des communautés émotionnelles dans les groupes religieux²⁶, ce qui fait d'ailleurs la fortune des sectes de toutes sortes qui pullulent maintenant dans notre hémisphère. Les jeunes en particulier ressentent fortement ce besoin de rassemblement au sein d'un groupe chaleureux où ils seront reconnus et soutenus²⁷.

Un grand danger guette les communautés ethniques sur le plan religieux. Il prend la forme d'un *fondamentalisme* qui vient suppléer au vide d'autorité inhérent aux sociétés modernes. Les religions sont alors tentées de donner des réponses fermes que les adhérents vont accepter

25. Je m'inspire ici d'une conférence donnée par Robert Schreier sous le titre: «Ethnicity and Nationality as Contexts for Religious Experience», College Theology Society — 37th Annual Convention — Chicago, Il, May 30, 1991.

26. Voir Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Cerf, 1986.

27. Ce besoin ressort clairement dans l'enquête sur *Le drame spirituel des adolescents*. Profils sociaux et religieux, sous la direction de J. Grand'Maison, Montréal, Fides, 1992.

sans recourir à la rationalité dont ils font pourtant preuve dans les autres domaines. À titre d'exemple, pourquoi vouloir imposer à nouveau un catéchisme universel, si ce n'est pour répondre à ce besoin d'autorité réclamé un peu partout?

Pour juger de l'importance du contexte ethnique dans la structuration de l'expérience religieuse, il suffit de renvoyer à l'exemple de Jésus de Nazareth. En plongeant dans les eaux du Jourdain avec les petites gens de son peuple, Jésus s'est réellement solidarisé avec eux et il a partagé avec eux les gestes symboliques qui exprimaient leurs nouvelles aspirations à une religion ouverte et non restreinte au Temple. Ce côté «populiste» de Jésus l'a conduit à critiquer aussi bien les aspirations nationalistes des Zélotes que la théocratie nationale exercée par les Sadducéens. S'il faut rendre à César ce qui lui appartient, il faut surtout rendre à Dieu les hommes et les femmes qui lui appartiennent et forment son peuple. La foi chrétienne est nécessairement «populiste» parce qu'elle concerne des personnes concrètes qu'elle cherche à rassembler et à nourrir.

En ce qui concerne le lien de la religion avec le nationalisme, il est clair que ce rapport est le même que celui entretenu avec toutes les formes d'idéologies²⁸. Comme on l'a vu précédemment, l'État-nation moderne tend à fusionner l'ordre politique et l'ordre culturel. La nation est l'État et l'État est la nation. Toutefois l'État-nation tel que réalisé dans la plupart des pays actuels comporte rarement l'uniformité culturelle d'une nation. Que l'on regarde en Europe, en Afrique, en Amérique ou en Asie, les entités politiques gouvernant ces États résultent souvent de nations pré-existantes qui ont été conquises ou annexées, de telle sorte que ces entités politiques sont instables et continuellement menacées par des poussées séparatistes. C'est pourquoi l'État-nation cherche à promouvoir des symboles (comme le drapeau) et des rituels sociaux aptes à développer une loyauté à l'endroit de l'État qui appartient à la nation. Aux États-Unis, par exemple, c'est la «religion civile» qui joue ce rôle²⁹; en Angleterre, c'est la monarchie qui remplace la

28. Voir «Nationalisme et christianisme», *Documentation Catholique*, 5 janvier 1992, p. 32-37. Pour le Québec, on consultera avec profit le livre de Jacques GRAND'MAISON, *Nationalisme et religion*, tome 1, Nationalisme et révolution culturelle, Montréal, Beauchemin, 1970, ainsi que la postface de Guy Bougeault, «L'Église et les nationalismes québécois» au volume de Pierre CHARRITON, *Le droit des peuples à leur identité*, Montréal, Fides, 1979, p. 193-214.

29. Ce concept de religion civile a été développé entre autres par Robert N. BELLAH, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York,

religion civile comme force d'intégration politique. Parfois l'État-nation adopte la tradition religieuse de la majorité de ses citoyens; dans la plupart des cas, il se déclare laïque et propose une idéologie de remplacement pour créer la cohésion sociale.

Quels sont les rapports de la religion avec l'État-nation? Ils sont généralement instables, car la religion est plus ethnique que nationale. Lorsqu'il lui arrive de s'inféoder à un État pour en promouvoir les intérêts, comme en Pologne par exemple, elle perd alors sa crédibilité auprès du peuple. L'exemple d'Haïti où l'État contrôlé par des putschistes est reconnu par l'Église catholique illustre bien cette situation. Dans des cas semblables, les forces religieuses populaires se réveillent et peuvent devenir des éléments subversifs remettant en cause la légitimité de l'État. Bref, les relations de la religion avec l'État-nation sont ambivalentes et ambiguës. Un rapport trop complaisant entre les deux amène la foi chrétienne à se faire critique envers la religion elle-même considérée dans ce cas comme idéologie nationale³⁰.

Pour Berdiaev, l'attrait qu'exerce le nationalisme est plus fort que celui de l'État, car c'est généralement à travers la vie de la nation que l'individu se sent solidaire des générations précédentes. Ce sentiment émotionnel d'appartenance le conduit à se subordonner sans trop de peine au Tout national dans lequel il trouve une conscience élargie de lui-même. La nation devient le centre existentiel qui commande la vie individuelle. Or il s'agit d'une véritable aliénation, car le centre existentiel de l'être humain, c'est la personne elle-même. «La nationalité constitue, pour ainsi dire, le milieu où s'alimente la personne, tandis que le nationalisme est une forme d'idolâtrie et d'esclavage engendrée par l'extériorisation et l'objectivation³¹.» Pour lui, le nationalisme a un caractère fortement érotique du fait qu'il flatte l'égoïsme collectif. La séduction érotique qu'il exerce sur le plan émotionnel

Seabury, 1975 et par Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967. Au Canada, il n'y a jamais eu de véritable religion civile en raison sans doute de l'influence sociale très grande que les Églises ont exercée jusqu'à une époque très récente.

30. À ce sujet, il est toujours bon de relire l'ouvrage pénétrant de Peter L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.

31. Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 212. J'aurais souhaité présenter la pensée de Berdiaev de façon plus approfondie, mais les limites de cet essai m'en empêchent. Sur ce penseur original, voir, entre autres, J.-L. SEGUNDO, *Berdiaev. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier, 1972.

empêche de voir son côté idéologique. «Les idéologues du nationalisme se vantent de représenter le Tout, alors que tous les autres courants idéologiques seraient ceux de parties, de telles ou telles classes. En réalité, rien n'est plus facile que l'escamotage qui consiste à faire passer l'intérêt de classe pour l'intérêt du Tout³².» La confusion entre le «national» et le «populaire» explique en bonne partie le succès de cette idéologie qui en vient à sacraliser de prétendues qualités nationales. D'où le jugement très sévère que lui porte Berdiaev: «Le nationalisme est une trahison contre la profondeur de l'homme, un péché terrible contre l'image de Dieu dans l'homme. Celui qui ne voit pas un frère dans un homme appartenant à une autre nationalité, celui qui refuse de voir un frère dans un Juif, par exemple, celui-là n'a pas le droit de se dire chrétien³³.» Dans son esprit, le christianisme n'absolutise que la personne concrète de l'autre. Voilà pourquoi Berdiaev dénonce toutes les abstractions idolâtriques qui limitent ou rendent impossible une telle relation.

Cette vision universaliste de Berdiaev nous introduit à la question *des rapports de la religion avec la globalisation des rapports sociaux*. Il s'agit d'un phénomène récent qui suscite de nouvelles pratiques et de nouvelles questions théologiques. Car la poussée de l'internationalisme nous fait entrer véritablement dans l'ère post-moderne. Étant donné que la communication et le flux des capitaux n'ont pas de frontières, la conception moderne de l'État-nation doit faire place à des formes différentes de vie sociétale où l'identité collective se développe en relation avec l'autre, l'universel. Le système capitaliste lui-même se transforme, quittant sa base industrielle sédentaire pour se diriger du côté des services et des communications. Les investissements à long terme font place à des projets nécessitant des investissements à court terme dans n'importe quel pays. Ce nomadisme des capitaux engendre une économie polycentrique et éclectique rendue possible grâce aux réseaux de communication électronique. Une nouvelle culture globale se développe dans ce monde changeant aux frontières éclatées.

Vu que toutes les grandes religions ont des prétentions universalistes, il est clair que la globalisation des échanges est un phénomène bien accepté, du moins sur le plan théorique. La religion catholique, par exemple, reconnaît le bien-fondé du polycentrisme et de l'inculturation

32. *Idem*, p. 213.

33. *Idem*, p. 221.

de la foi tout en maintenant un contrôle centralisé sur la doctrine. Sur le plan théologique, on parle de plus en plus d'une théologie capable de rejoindre toutes les traditions religieuses du monde, ou d'une éthique universelle. Nous dirigeons-nous vers une expérience post-moderne de la religion? Après l'œcuménisme pratiqué à l'intérieur du christianisme, se pourrait-il que les religions du monde acceptent de passer de la confrontation au dialogue, et du dialogue à la réelle collaboration à un projet planétaire de justice et de paix? L'ère post-moderne de la religion va exiger un dépassement du fondamentalisme au profit d'une vision vraiment universelle de la personne humaine. Une telle vision conduira à privilégier des structures politiques respectueuses du pluralisme ethnique et religieux.

Selon Paul Blanquart, le christianisme peut en effet représenter une bonne nouvelle pour notre époque, parce qu'il existe une nette connivence d'attitude et de raison entre christianisme et démocratie moderne. Une analyse des malaises sociaux actuels révèle qu'une nouvelle figure du lien social se montre dans cette crise. «Contrairement au sujet classique, clos et stable en lui-même, le nouvel individu a à se faire sans cesse en des jeux d'interface, par les choix inédits qu'il opère dans le champ de multiples compositions possibles³⁴.» La grande nouveauté actuelle, c'est qu'autonomie et ouverture, relation et affirmation de soi vont de pair dans un espace public où tous les citoyens sont appelés à devenir socialement actifs. Cet espace de négociations permanentes (la démocratie) engendre une complexité due à ce jeu d'organisation par différenciation généralisée. «Or nous ne savons pas encore pratiquer la démocratie en situation de complexité³⁵.» Le christianisme peut concourir à la réussite de cette entreprise, parce que c'est l'écart, et non la fusion, qui est socialement créateur aujourd'hui et que l'Évangile présente un modèle de structuration de soi opéré par la rencontre de l'autre. Alors que l'exigence démocratique s'étend aux dimensions de la planète, l'ouverture à l'autre demandée par l'Évangile peut féconder la qualité de la communication qui est nécessaire dans un espace public fait d'égalité différenciée.

34. Paul BLANQUART, «L'avenir d'une déliaison», dans *Dieux en société. Le religieux et le politique*, Éditions Autrement — Série Mutations n° 127, Paris, février 1992, p. 97.

35. *Idem*, p. 98.

La situation politique canadienne vue par un constitutionnaliste et un philosophe

Après ces réflexions qui demeurent, somme toute, encore très générales, il importe de scruter de plus près la réalité canadienne, ce contexte immédiat de notre expérience. La littérature sur ce sujet est immense et souvent partisane, ce qui ne doit pas nous étonner, puisqu'il est difficile d'aborder une telle question sans se ranger dans un camp ou dans l'autre. De toute façon, les deux positions rigides actuelles — fédéraliste au sens traditionnel et souverainiste — sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de s'étendre là-dessus. Il me semble préférable de chercher dans les débats stériles actuels, des penseurs aux idées constructives et novatrices, capables de proposer des voies d'avenir.

Parmi les écrits importants sur la situation politique canadienne, les ouvrages de Louis Sabourin et de Charles Taylor méritent, à mon sens, une attention particulière en raison de leur convergence et de leur qualité.

Le livre de Louis Sabourin, *Passion d'être, désir d'avoir*, étudie le dilemme Québec-Canada dans un univers en mutation. Selon lui, les difficultés ne tiennent pas au fait de la reconnaissance du caractère distinct de la société québécoise; elles procèdent plutôt du nécessaire réaménagement de cette société en vue d'assurer son développement socio-économique dans un monde où les enjeux ont complètement changé depuis une dizaine d'années. À l'ère post-moderne de la déconstruction des idées et des systèmes, dans un monde où prime l'internationalisation des échanges, une nouvelle conscience fait lentement son apparition, une conscience cosmique et universelle, axée sur la réconciliation des extrêmes. Ce «nouvel âge» de la pensée établit des convergences entre sujet et objet, esprit et matière, foi et raison, brisant les anciennes conceptions dualistes et dichotomistes qui confondaient universalité et uniformité. Des préoccupations tout à fait nouvelles, comme le péril nucléaire, la protection de l'environnement, la menace du Sida, les manipulations génétiques, etc. sont des signes évidents qu'une vision globale se développe peu à peu, qui aura pour effet de transformer les mentalités individuelles et nationales.

L'auteur situe son approche du problème canadien dans cette nouvelle perspective épistémologique et anthropologique. Comme les peuples, la personne se réalise de façon dynamique dans un espace existentiel à trois dimensions convergentes. La notion anachronique de

«souveraineté absolue» doit être remplacée par *une vision positive de l'indépendance réelle* plutôt que formelle, articulée autour des deux concepts de *l'endogénéité* et de la compétence dévolutive. Le premier concept met l'accent sur l'origine interne du mouvement de réalisation personnelle. Il «situe la personne humaine dans sa véritable dynamique contemporaine et future en la plaçant, physiquement et simultanément, non seulement face à elle-même et à la société immédiate à laquelle elle appartient, mais aussi face à un univers en mutation³⁶». Cette perspective permet d'intégrer les appartenances verticales, culturelles et territoriales, aux «filiaisons horizontales qui rejoignent les idées, les professions, les goûts, les options les plus diverses, partout sur la planète³⁷». Le second concept, celui de *compétence dévolutive* ou acquise, déplace la question des pouvoirs; ce n'est pas leur reconnaissance formelle qui importe, mais leur acquisition réelle. Cette compétence transmissible «est fondée sur la maîtrise réelle et effective des pouvoirs et des moyens susceptibles d'assurer pratiquement — en s'adaptant dans le temps et en s'interchangeant dans l'espace — le développement, la démocratie, le respect de la liberté, de l'identité et de la sécurité en visant pratiquement à l'épanouissement de l'ensemble de la société et non d'un certain nombre de citoyens à l'intérieur de la société³⁸». L'indépendance réelle des personnes et des peuples dépendra, nous dit l'auteur, de la manière positive et dynamique avec laquelle l'endogénéité sera envisagée et utilisée. Au lieu de réclamer une souveraineté absolue qui n'existe plus nulle part, il est préférable de se demander si et comment une indépendance réelle peut être acquise concrètement en tenant compte de la nouvelle problématique de l'État. La crise canadienne pourrait peut-être connaître un dénouement heureux si l'on essayait d'envisager la question avec une approche novatrice, prétend l'auteur qui voit dans la querelle des pouvoirs une tendance à bloquer le temps dans des structures périmées, alors que la prise en compte des horizons internationaux développerait des pensées et des comportements porteurs d'avenir. Le Canada n'est-il pas «une des fédérations les plus décentralisées du monde³⁹»? Comment se fait-il que le partage des pouvoirs reste le problème central sur lequel on achoppe depuis des décennies?

La cause fondamentale des tensions réside dans le fait que les

36. Louis SABOURIN, *Passion d'être, désir d'avoir*, Montréal, Boréal, 1992, p. 18.

37. *Ibid.*

38. *Idem*, p. 19.

39. *Idem*, p. 35

Québécois et le Reste du Canada ont développé des «passions d'être» soi-même radicalement différentes tout en conservant un «désir d'avoir» les autres comme partenaires économiques pour conserver leur bien-être. À titre d'exemple, les Québécois attachent beaucoup d'importance aux droits collectifs, ce qui obligerait parfois à limiter les droits individuels (comme pour l'affichage en français), alors que le Reste du Canada a fait son unité autour de la Charte des droits et libertés de la personne dont l'application conduit à une conception rigide de l'égalité entre les personnes et les provinces. Toute reconnaissance d'un «statut particulier» leur semble incompatible avec cette égalité fondée sur la Charte. Dans un pays qui s'est beaucoup modifié depuis un siècle, en raison de l'immigration et du déplacement de la population, le Canada anglophone et le Québec francophone se retrouvent donc dans les faits avec des visions asymétriques qu'on ne parvient pas à traduire juridiquement dans des textes constitutionnels. Le rejet successif des tentatives d'accord ramène toujours au même «statu quo» et ce phénomène se reproduira tant et aussi longtemps qu'on ne passera pas d'une vision émotive de l'unité nationale à une conception endogène du savoir et du pouvoir, clé d'une réforme constitutionnelle en profondeur.

D'ailleurs une analyse de l'évolution parcourue depuis un siècle de réformes constitutionnelles avortées, révèle un régionalisme de plus en plus affirmé au Canada. Depuis l'échec de l'Accord du lac Meech, causé en bonne partie par la campagne réactionnaire du clan Trudeau, une perception claire de l'incompatibilité des visions est maintenant partagée par la majorité des Québécois qui ont vu dans ce rejet un véritable affront, ce qui a accrédité davantage la thèse de la souveraineté-association et de l'indépendance totale du Québec. Le rejet des accords de Charlottetown a confirmé cette position de refus à l'égard d'une reconnaissance constitutionnelle du statut distinct, asymétrique du Québec. Devant ce cul-de-sac, il importe de noter une modification importante dans la pensée et le comportement des Québécois. L'ancienne logique de peuple menacé et assiégé fait place désormais à une logique d'affirmation de soi. Pour Sabourin, «il ne fait plus de doute que le Québec [...] se dirige vers un statut *sui generis* axé sur l'*endogénéité dynamique* qui reflète et reconnaît non seulement son caractère culturel particulier, mais aussi sa spécificité juridique sur les plans interne et international⁴⁰». Il s'agit d'une dynamique sociale puis-

40. *Idem*, p. 112.

sante qui, à l'encontre du provincialisme de l'époque Duplessis, «est loin d'être figée et repliée sur elle-même; en effet, elle est ouverte aux mouvements, accessible aux changements, réceptive aux autres peuples et axée sur le patriotisme, l'ethos et l'altérité plutôt que sur des principes nationalistes dépassés et exacerbés⁴¹». Une telle affirmation nationale se réalise au cœur de relations tri-dimensionnelles, ce qui rend désuet aussi bien le discours fédéraliste définissant l'être par rapport à lui-même et aux droits individuels que le discours nationaliste définissant l'être par rapport à la société. La mise en œuvre de l'épicentre «universalité» voit une synergie entre ces trois dimensions, grâce à laquelle des valeurs internationales viennent bousculer des étroites individuelles et nationales. «L'endogénéité reconnaît la place et le rôle du nationalisme, mais ne le confond pas avec le "fait national" et encore moins avec les "droits collectifs"⁴².» Alors que le nationalisme met l'accent sur la place de l'individu et de la nation dans le monde, l'endogénéité s'ouvre au cosmos et à l'ensemble des habitants de la planète. Ce principe de réalisation ne nie pas l'importance de l'État, mais reconnaît que cette institution politique n'est pas le dépositaire d'une seule nation: elle est plutôt une forme de vie sociétale où les citoyens sont grandement influencés par les relations internationales.

Dans l'optique de Sabourin, «la véritable problématique institutionnelle repose donc sur le type d'organisation sociétale qui servirait le mieux l'épanouissement et le progrès des collectivités qui subiront des influences externes véhiculées par des réseaux hautement sophistiqués⁴³». Il s'ensuit que le Canada devrait, selon lui, accorder à l'avenir plus de place aux régions, ce qui ferait disparaître le désuet *Dominium* du Canada au profit d'un «condominium du Canada» défini en fonction d'un ethos concret.

Les sociétés de demain vont se développer en appliquant le principe de subsidiarité qui leur permettra d'acquérir une compétence dévolutive réelle tout en limitant volontairement leur souveraineté. L'État canadien le fait de plus en plus — pensons au traité de libre-échange avec les États-Unis et le Mexique — et c'est dans ce contexte que les Québécois doivent laisser leur endogénéité se développer en se donnant peu à peu les pouvoirs dont ils ont besoin pour réaliser leur

41. *Ibid.*

42. *Idem*, p. 122.

43. *Idem*, p. 132.

identité. C'est de cette manière que s'acquiert l'indépendance des personnes et des peuples. Un jour ou l'autre, la réalité socioculturelle asymétrique du Québec sera reconnue juridiquement, car la crise de l'État que nous traversons au Canada affecte la majorité des pays développés. Le Canada devra lui aussi ajuster sa structure étatique s'il veut affronter le XXI^e siècle de manière compétitive. Pour le moment, Sabourin conseille aux Québécois «d'être en état de recherche d'une société plus compétente, plus équitable, plus libre, plus ouverte au monde, laquelle, selon le cas, peut déboucher ou non sur un État⁴⁴». Cet État éventuel serait de toutes manières une entité différente de l'État de type classique ou du modèle de la Communauté européenne: *un État d'un troisième modèle* dans lequel les pouvoirs seront partagés à divers niveaux, tant national qu'international. Il faut travailler à créer au Canada ce troisième moule qui va répartir autrement les pouvoirs entre Ottawa et Québec sans oublier pour autant les autochtones et les minorités. Sabourin est convaincu que le Québec se dirige tout droit vers un statut *sui generis* axé sur la réalisation de son identité et l'acquisition de réels pouvoirs. Que cette forme de vie sociétale prenne ou non la forme étatique importe peu, dans la mesure où c'est le mieux-être qui compte. «Quoi qu'il arrive, les francophones, les anglophones et les autochtones du Canada et du Québec sont condamnés à partager l'avenir, non seulement avec leurs voisins immédiats, mais aussi avec un monde qui, loin d'être arrêté, évolue de plus en plus rapidement⁴⁵.» Cette perspective ouverte sur l'avenir constitue la clé qui pourrait dénouer l'impasse canadienne.

Passons plus brièvement à un philosophe de renom qui propose des vues analogues. On a réuni sous le titre *Rapprocher les solitudes* plusieurs écrits de Charles Taylor sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada. Mentionnons au passage son étude sur la montée du nouveau nationalisme québécois, qui réflète, selon lui, «le désir de la nouvelle intelligentsia canadienne-française d'adhérer à la norme nord-américaine et même de la dépasser⁴⁶». Cette élite scolarisée a substitué au nationalisme traditionnel un nouveau discours visant à construire sur le continent nord-américain une société française vraiment moderne. Entre l'ancien discours et le nouveau, il n'y a de commun que l'accent

44. *Idem*, p. 164.

45. *Idem*, p. 196.

46. Charles TAYLOR, *Rapprocher les solitudes*. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 14.

mis sur l'importance vitale de la langue française. «Tout le reste de ce qu'on a appelé la tradition canadienne-française est perçu négativement⁴⁷.» Ce mouvement de modernisation appelait une intervention ainsi qu'un contrôle accru de l'État, lequel contrôle devait revenir au gouvernement du Québec si l'on voulait pratiquer l'autogestion du devenir de la société québécoise («Maîtres chez nous», réclamait Jean Lesage). La revendication de souveraineté du Québec provient de la nécessité d'un instrument politique assez puissant pour promouvoir la réalisation de cette société particulière.

Tout en reconnaissant la valeur des raisons qui poussent la nation québécoise à vouloir acquérir son autonomie, notamment pour garantir à la langue française un espace d'expression lié à son identité, Taylor exprime son malaise à l'égard des positions ultranationalistes et anti-nationalistes. Car s'il est vrai que l'identification au groupe est importante pour structurer notre identité, il n'est pas vrai que le principal pôle d'identification soit d'ordre national. Il suffit d'avoir une personnalité politique réelle, que le Québec possède actuellement. Taylor ne cache pas sa préférence pour une solution fédérale; toutefois il est d'avis que «seule une fédération renouvelée basée sur la dualité offre une solution de rechange à la séparation qui soit valable à long terme⁴⁸». Ses recherches sur la modernité lui révèlent en effet que «l'aspiration la plus noble est celle qui tend vers l'unité supranationale, selon ce qu'il y a de meilleur dans la tradition politique moderne⁴⁹». Bien sûr, nous ne pouvons pas développer une identité nationale commune au Canada, dans la mesure où le Québec se voit comme une nation distincte et souhaiterait que le Reste du Canada se voit lui aussi comme une nation, ce qui n'a jamais été perçu comme tel. La thèse des deux nations fondatrices a ainsi peu de chances d'être acceptée juridiquement, car elle obligerait le reste du Canada à se définir dans des termes qui ne lui conviennent pas. Par ailleurs, il existe un sentiment d'identité régionale très fort dans toutes les parties du pays, difficilement conciliable avec l'exigence d'égalité qui oblige le fédéral à intervenir dans le développement économique de toutes les régions. Comment concilier l'importance politique accordée aux régions avec le pouvoir d'intervention du fédéral? Cette ambivalence non résolue conduit Taylor à la conclusion

47. *Idem*, p. 5.

48. *Idem*, p. 67.

49. *Idem*, p. 68.

suivante: «Si nous envisageons les deux questions non résolues de notre identité nationale, et les tendances qui définissent ces questions, il apparaît évident que, au Canada, la réalisation du modèle fondé sur la participation est liée à la poursuite de la décentralisation régionale⁵⁰.» Il faut dès lors accorder aux véritables collectivités locales le pouvoir dont elles ont besoin pour se développer et il importe de freiner en même temps tout mouvement centralisateur qui causerait inévitablement la faillite du Canada.

L'urgence de faire du Canada un pays neuf articulé sur un modèle décentralisateur apparaît dans les écrits qui ont suivi l'échec des accords du lac Meech. Dans son mémoire présenté à la commission Bélanger-Campeau, Taylor analyse toutes les options rationnellement possibles et il propose de balayer le passé (le Canada d'autrefois est mort) afin de tailler vraiment du neuf. Dans la mesure où le reste du Canada est disposé à reconnaître la caducité de la Constitution canadienne — ce qui est loin d'être acquis —, on pourrait bâtir une nouvelle fédération qui partagerait autrement les pouvoirs dans une structure décentralisée. Pour le moment, le Québec doit redéfinir son identité en tenant compte des minorités ethniques, des anglophones et des autochtones. «Notre conception de la société francophone au Québec doit évoluer vers un modèle pluriethnique, si elle veut coller à la réalité changeante et lui faire la place qui lui revient⁵¹.» Cette évolution pourrait se faire à l'intérieur d'un Canada reconstruit auquel tiennent encore les Québécois, comme l'indique l'attitude indignée d'un peuple à qui on refuse constamment la reconnaissance officielle de ses objectifs nationaux. Aux Québécois qui déclarent leur indifférence à l'endroit du Reste du Canada, Taylor répond: «c'est uniquement lorsqu'on obtient la reconnaissance qu'on consent à avouer à quel point on la désirait⁵²». Une telle reconnaissance, qui est nécessaire dans une démocratie formée de citoyens égaux, exigera que l'on accepte au Canada l'existence d'une diversité profonde entre les citoyens et les régions, une pluralité

50. *Idem*, p. 126.

51. *Idem*, p. 175. Taylor ne partagerait certes pas la position rigide du chef du Parti québécois, M. Jacques Parizeau, qui déclarait devant les membres du conseil national de ce parti, réunis à Québec le 23 janvier 1993, sa profonde conviction que la souveraineté du Québec pourrait se réaliser en dépit de l'attitude hostile des Québécois anglophones et allophones. C'est ce genre de nationalisme, qualifié d'«ethnique» par les fédéralistes, qui semble tout à fait périmé au Québec.

52. *Idem*, p. 197.

de modes d'appartenance comme celle réclamée par les autochtones. Sinon le désir d'égalité conduira à une uniformité qui bloquera toute évolution. Un Québec souverain ne pourrait lui aussi faire l'économie d'une attitude pluraliste s'il veut être juste à l'égard des populations anglophones, allophones et autochtones. Pourquoi ne pas commencer dès maintenant à bâtir cette société pluraliste?

Les démocraties libérales reposent sur un accord commun de participation égale des citoyens et des groupes. Tout refus répété de reconnaissance d'un groupe par un autre peut entraîner un rejet de cet accord, comme l'illustre tragiquement la situation canadienne. Vu que cette demande de reconnaissance se cache souvent sous d'autres prétextes, comme la dénonciation d'injustice ou de discrimination, ne faudrait-il pas dénoncer cette occultation qui rend difficile la solution du problème? «Plus particulièrement, c'est le fait que les demandes de reconnaissance, définies de façon à exclure les autres, rendent la résolution du problème presque impossible⁵³.» Le dialogue de sourd entre les deux grandes sociétés canadiennes persiste parce que les deux ne font rien pour que les méprises disparaissent. Au point où l'on en est, est-il encore réaliste de penser qu'il sera possible un jour de vivre au Canada dans une sorte d'harmonie entre les nations? La réponse de Taylor prend la forme du rêve éveillé. Oui, il serait possible de vivre dans un pays décentralisé sur le plan politique et diversifié sur le plan culturel, un pays reconnaissant la valeur des différences pour bâtir un avenir collectif. Mais il faudra sortir de ce défaut de pensée qui empêche toute innovation. «Nous sommes intarissables sur les sujets de l'exclusion et des principes universels et sommes à court de mots en matière de diversité profonde⁵⁴», déplore le philosophe qui n'en croit pas moins que l'évolution du pays se fera dans le sens de la différence plutôt que dans celui d'une homogénéité incompatible avec l'originalité canadienne.

En conclusion, dégageons *les grandes lignes du modèle d'État à venir* proposé par Sabourin et Taylor. Il s'agit d'une structure politique souple et respectueuse de la diversité, dont le développement dépend de facteurs endogènes qui tiennent compte de l'épicentre «universalité» en synergie avec les épicentres géographiques et humains. Alors que Taylor insiste fortement sur la nécessité d'une reconnaissance cana-

53. *Idem*, p. 226.

54. *Idem*, p. 233.

dienne formelle à l'égard de la société québécoise pour dénouer l'im-passe actuelle, Sabourin ne croit pas qu'il faille attendre cette reconnaissance pour que le Québec acquière son indépendance, car la théorie de l'endogénéité dynamique montre que c'est l'indépendance réelle qui importe grâce à l'acquisition d'une compétence concrète, celle qui donne à une personne ou à un peuple les pouvoirs dont il a besoin pour réaliser son identité. Les deux penseurs s'accordent pour dire que la solution du problème canadien réside dans un changement radical de perspective: il faut renoncer aux positions politiques fondées sur les dichotomies du passé et construire du neuf à partir d'une vision décentralisée de l'État dans un univers en mutation. Cet État limitera désormais sa souveraineté au profit de relations diversifiées sur le plan interne et externe. L'avenir dépend de l'ouverture réciproque que les divers peuples du pays se manifesteront afin de construire un nouveau modèle social.

La foi chrétienne d'ici confrontée à la situation canadienne

Maintenant que nous connaissons mieux dans quel sens l'avenir se dessine dans des États développés comme le nôtre, il est possible de répondre aux questions théologiques suscitées par le contexte politique de notre expérience religieuse actuelle. Nous le ferons à titre de théologien inséré dans la tradition catholique telle que vécue en terre québécoise. Pour moi, cette tradition ne s'oppose pas à la modernité, mais elle en constitue une source aussi bien qu'une critique, dans la mesure où cette modernité en arrive parfois à oublier l'être particulier ou les groupes moins fortunés qu'elle met de côté au profit de l'universel abstrait. Il faut, à mon sens, pousser les exigences de la modernité en direction de ce que David Tracy appelle le «sujet-en-procès-en-jugement», un sujet personnel et collectif ouvert à l'altérité⁵⁵. Comment regarder l'avenir sans perdre son héritage tout en restant branché sur le présent? Voilà la question qui m'a stimulé en rédigeant les thèses suivantes.

55. On ne soulignera jamais assez la valeur des clarifications apportées par David TRACY dans son article, «La désignation du présent», dans *Concilium* 227, 1990. p. 71-92.

Thèse 1

De même que tout être humain a droit à sa propre tradition, la revendication actuelle visant à faire coïncider entité politique et entité culturelle est une revendication juste qu'il faut promouvoir dans des contextes où cela est possible et pertinent⁵⁶. Au Canada, cette revendication concerne le peuple québécois de souche française, de même que les peuples autochtones. Il revient à l'éthique sociale chrétienne de faire une analyse du genre coût-bénéfices pour porter un jugement sur chaque cas particulier⁵⁷.

Thèse 2

Dans la situation actuelle de mobilité sociale, il est de plus en plus difficile de réaliser politiquement cette coïncidence entre nation et culture, car il faudrait multiplier les États pour favoriser la survivance de chaque groupe ethnique important⁵⁸. On sait de plus que le problème des minorités se pose dès qu'une langue officielle est privilégiée dans l'État national. Pour sortir de l'impasse actuelle, il importe d'une part de maintenir une nette distinction entre les notions de peuple et de nation dans la communauté territoriale et, d'autre part, il est urgent d'inventer au plus tôt l'État au sein duquel peuvent exister deux ou plusieurs communautés culturelles⁵⁹.

Thèse 3

Si l'on renonce à mettre une identité entre peuple et nation tout en privilégiant la particularité de chaque peuple, cela permet de constituer

56. On trouvera une justification de cette thèse dans l'étude de Peter L. BERGER, «L'éloge de la particularité: le concept de structure intermédiaire», repris dans *Affrontés à la modernité, op. cit.*, p. 166-178.

57. Il est malheureusement rare qu'une telle analyse soit produite. Elle aiderait à résoudre des questions du genre: est-il moralement acceptable de soutenir telle option politique quand on peut estimer qu'elle provoquera des marées de sang, comme en Yougoslavie, par exemple?

58. Selon Ernest Gellner, il y aurait environ 8000 langues majeures dans le monde, alors que le nombre des États est d'environ 200. Cet écart pourrait donc donner lieu à un nombre impressionnant de nationalismes potentiels (*Nation et nationalisme, op. cit.*, p. 70-71).

59. Les considérations qui vont suivre doivent beaucoup à l'article de Pierre KENDE, «Quelle alternative à l'État-nation?», dans *Esprit*, octobre 1991, p. 23-30.

un État multi-ethnique distinct de l'État national au sens habituel du terme et de l'État non national ou postnational. Au Canada, par exemple, ce modèle permettrait de sortir de l'impasse actuelle entre le nationalisme canadien à la Trudeau qui est une sorte de supranationalisme, et le nationalisme séparatiste québécois qui soulève l'opposition des autres groupes ethniques. Un tel modèle donnerait naissance à ce que Sabourin appelle un troisième moule d'État, où l'endogénéité dynamique de chaque peuple leur permettrait de se donner une indépendance réelle fondée sur des pouvoirs dévolutifs, c'est-à-dire concrètement acquis, grâce auxquels chaque peuple pourrait poursuivre la réalisation de son identité. Ce modèle d'État décentralisé, entrevu par Charles Taylor et théorisé par Louis Sabourin, comporte deux avantages: il met l'accent sur les relations inter-étatiques plutôt que sur une vision périmée de la souveraineté absolue, et il respecte les intérêts de toutes les personnes et peuples associés dans un destin politique commun. L'application de ce modèle au Canada dénouerait le dilemme Québec-Canada en déplaçant la problématique: mettre en veilleuse la recherche d'une reconnaissance juridique qui paralyse les deux sociétés et s'attaquer dès maintenant à la mise en œuvre effective de l'indépendance réelle qui obligera un jour ou l'autre le pays à traduire sa réalité nouvelle en termes constitutionnels. Ce programme vaut aussi pour les peuples autochtones et les minorités ethniques⁶⁰. Bref, ce modèle innovateur d'État, où l'on accepterait une citoyenneté vécue selon une diversité profonde, constitue à mon sens une alternative intéressante à l'État-nation culturellement homogène dont la réalisation est de plus en plus difficile dans le monde actuel.

60. Ajoutons que ce modèle pourrait servir aussi advenant le cas où le Québec devenait un État souverain. Pour éviter les obstacles que créerait la constitution d'un État-nation fusionnant nation et culture française, il serait possible d'inventer ce troisième moule d'État pluraliste dans lequel les peuples français, anglais et autochtones auraient le droit d'exister ensemble. Danielle JUTEAU et Marie McANDREW écrivent dans le même sens: «Pour réaliser l'objectif d'inclusion poursuivi... le Québec et ses décideurs devront intervenir de manière vigoureuse. D'une part, il faudra résister au mythe de l'homogénéité de la nation et des individus pour développer un modèle respectueux des trajectoires personnelles et collectives où peuvent se côtoyer diverses identités. La nation — dans un Québec souverain ou non — sera une nation de "citoyens", et le mot "Québécois" renverra à de multiples référents.» («Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain», dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2, automne 1992, p. 179)

Thèse 4

Quoi qu'il arrive sur le plan politique, les Églises ont tout intérêt à se ranger du côté du peuple et à se méfier de la tentation nationaliste. Le catholicisme québécois a été une religion ethnique⁶¹ et il doit le demeurer. En se démarquant de l'idéologie nationaliste, il conservera la liberté de susciter chez d'autres groupes ethniques (comme les autochtones, par exemple) le goût de vivre et de conserver leurs institutions.

Thèse 5

Un pacte de confiance mutuelle est nécessaire pour que des personnes et des peuples différents acceptent de vivre ensemble. Sans cela, la méfiance réciproque crée des conditions rendant impossible le respect mutuel. Une telle confiance devrait trouver dans la foi chrétienne une source d'inspiration et dans les Églises chrétiennes, un appui.

Alors que les religions jouent le plus souvent un rôle idéologique qui conforte le pouvoir d'État, il faudrait que les Églises d'ici soient plus perspicaces et soient en mesure d'appuyer le particularisme de chaque peuple. Il faudrait aussi se rappeler que les nations n'ont pas besoin d'une Église, mais d'un État. Les peuples, pour leur part, ont besoin du soutien de la foi chrétienne et de leur Église lorsqu'elle n'est pas inféodée à l'État.

Thèse 6

La hiérarchie catholique du Canada a développé une façon pertinente d'intervenir politiquement sur la place publique, une manière qui répond aux exigences de la société démocratique actuelle⁶². Dans une

61. C'est ce que montre l'article bien documenté de Raymond LEMIEUX, «Le catholicisme québécois: une question de culture», dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre 1990, p. 145-164. Il affirme notamment: «Si l'on applique rigoureusement le concept de *religion ethnique* au Canada, on doit convenir que c'est moins sous le Régime français que le catholicisme a joué ce rôle qu'après la Conquête britannique. Le vacuum créé par le départ des élites civiles a alors permis à l'Église, pourtant pauvre pendant tout le siècle qui a suivi, de se constituer véritablement en *Église nationale* et de porter au monde la notion même de nationalité canadienne-française.» (p. 152)

62. On pourrait faire une analyse de cette influence à partir des suggestions de Jean REMY, «La hiérarchie catholique dans une société sécularisée. Quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité», dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre 1992, p. 21-32. Selon Gregory

société du débat comme la nôtre, il importe de susciter une réflexion sur les finalités politiques et sur les exigences de la justice sociale. Il importe surtout de défendre le droit de chaque peuple à son auto-détermination, comme l'a fait la remarquable lettre pastorale sur la situation autochtone publiée par l'Assemblée des évêques du Québec⁶³.

Thèse 7

Si les théologiens et théologiennes d'ici veulent participer au débat social actuel, ils devront développer une nouvelle forme de théologie qui soit à la fois pratique et publique. Cette théologie contextuelle pourrait se donner comme objectif de proposer, à la suite d'une réflexion critique fondée sur l'analyse de la situation interprétée à partir de la tradition chrétienne, *un modèle de communauté politique d'avenir* qui puisse orienter la formation, la décision et l'action politique sociale. Un tel modèle devrait servir les intérêts universalisables de la société, tout en respectant le particularisme de chaque peuple. Le modèle développé par Sabourin et Taylor répond, à mon sens, à de telles exigences⁶⁴. Son application au Canada ouvre des perspectives prometteuses en termes de réconciliation nationale, de développement économique et de mieux-être collectif. Plutôt que de désespérer de nos divers partenaires, n'est-il pas préférable de faire confiance au dialogue, à la raison et au désir d'être?

Baum et Jean-Guy Vaillancourt, il est dommage que l'Église n'ait pas appliqué à ses propres structures les principes et les droits qu'elle reconnaît pourtant valables pour le monde, «Église catholique et modernisation politique», dans *Laval théologique et philosophique*, 48, 3 (octobre 1992), p. 433-446.

63. Comité de pastorale auprès des autochtones, *Lettre pastorale sur la situation autochtone*, «Les premières nations au Québec», Montréal, 1992.

64. À partir de ce modèle qu'il faudrait construire de façon plus rigoureuse et plus systématique, on pourrait dégager des propositions qu'il s'agirait par la suite d'évaluer (c'est la tâche de l'éthique chrétienne) et d'appliquer à des situations politiques concrètes. La théologie pratique en reste à la construction et à la promotion de ces modèles de société, comme le fait, par exemple, l'ouvrage bien connu de G. GUTIERREZ, *Théologie de la libération*, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 1974 qui prône un modèle socialiste de société, sans montrer suffisamment pourquoi le socialisme démocratique représente l'intérêt généralisable pour l'Amérique Latine. On pourrait adresser le même reproche à Michael NOVAK (*The Spirit of Democratic Capitalism*, New York, American Enterprise Institute/Simon and Schuster, 1982) pour qui c'est le capitalisme démocratique qui joue un rôle libérateur dans la société. On aimerait bien qu'il montre lui aussi de quelle façon le capitalisme démocratique rejoint vraiment des intérêts communs aux riches et aux pauvres des Amériques.

*

* *

La théologie pratique, ai-je rappelé au début, doit se soucier de déterminer les intérêts généralisables d'une société dans le but de promouvoir une transformation culturelle dans la ligne du Règne de Dieu. Au Canada, ces intérêts prennent la forme d'une revendication de bien des peuples pour le respect et la survie de leur identité. Même si l'État national apparaît comme la forme la plus souhaitée pour assurer cette survie culturelle, il semble de plus en plus évident que la constitution d'un État national culturellement homogène se heurte à des impasses suscitées par les conditions de mixité culturelle subies par les minorités habitant sur le territoire national. Pour pallier ce grave problème et pour respecter le souci légitime qu'a chaque peuple de son identité et de sa survie, il m'a semblé qu'il fallait travailler à créer un nouveau modèle d'État, un État décentralisé qui respecte et suscite la diversité des peuples appelés à vivre ensemble dans la reconnaissance mutuelle. Le mouvement de l'histoire semble conduire à cette nouvelle forme d'État fédéral soucieux de la diversité et non de l'homogénéité culturelle.

Dans ce mouvement de restructuration politique, la foi chrétienne peut jouer un rôle important en se mettant du côté de chaque peuple tout en l'ouvrant à l'autre peuple qui a, lui aussi, droit de vivre. C'est ainsi que la foi pourrait engendrer une reconnaissance mutuelle sans laquelle il est impossible de se développer dans le contexte démocratique actuel. S'il est vrai qu'il ne faut pas faire à l'autre ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fasse, n'est-il pas urgent de faire l'éloge de la particularité et de la différence dont on a tant besoin aujourd'hui?

IV

PRATIQUE ACTUELLE
DE LA THÉOLOGIE

Société pluraliste, identité nationale et foi chrétienne

JEAN RICHARD

Faculté de théologie
Université Laval

Cette communication entend situer le thème du présent congrès dans un contexte plus large, en même temps que plus concret par rapport à la situation qui est la nôtre au Québec. Il faut bien voir d'abord que le pluralisme culturel dont nous parlons en ce congrès n'est qu'un aspect d'un phénomène plus global, celui des sociétés modernes, libérales et séculières, essentiellement pluralistes pour autant qu'elles se trouvent libérées de toute attache religieuse et nationale.

Le phénomène plus apparent du pluralisme culturel ne devrait donc pas nous cacher cette réalité fondamentale qu'est la société moderne pluraliste. Il ne devrait surtout pas servir d'écran ou de diversion pour détourner l'attention des problèmes plus fondamentaux qu'on n'ose souvent pas remuer par crainte des remous qu'ils pourraient entraîner. On sait, par exemple, que la théologie romaine aime bien concentrer l'attention sur toutes les questions relatives à l'inculturation de la foi chrétienne. Les différentes théologies africaines constituent à ce point de vue un champ d'expérimentation privilégié, et tout particulièrement béni des autorités romaines. Ces mêmes autorités aimeraient bien maintenant orienter dans le même sens les théologies latino-américaines, précisément pour les détourner de la théologie de la libération.

L'attention portée sur le défi que pose le pluralisme culturel à la foi chrétienne ne vise certainement pas chez nous l'occultation des questions concernant la pauvreté et le pluralisme des classes sociales. Elle pourrait cependant, quoique inconsciemment, occulter et passer outre à une question beaucoup plus cruciale et incendiaire, la question nationale précisément. Car si le pluralisme culturel constitue chez nous un défi pour la foi chrétienne, il menace beaucoup plus directement encore la tradition nationale francophone du Québec.

Sans doute, pourrait-on dire que ce sont là deux questions bien distinctes, situées à des niveaux bien différents. La question de l'inculturation de la foi est une question essentiellement théologique, tandis que celle de l'identité nationale relèverait directement de l'ordre politique.

Il y a pourtant un lien assez manifeste entre ces deux questions, la question religieuse et la question nationale. Et ce lien apparaît précisément en rapport avec la notion moderne de société pluraliste. Une telle société exclut par principe tout fondement religieux. Cependant, cela ne signifie nullement que la religion soit bannie de la société. Bien au contraire, toutes les religions y sont bienvenues — d'où son pluralisme religieux —, mais aucune ne peut prétendre constituer le fondement de l'ordre social. En d'autres termes, la société pluraliste moderne comprend toutes les religions en son sein, mais elle ne repose elle-même sur aucune d'elles en particulier.

Or, si l'on regarde de près, on pourra constater que cette société moderne comporte exactement la même dynamique et la même logique par rapport à l'identité nationale. Elle accepte volontiers en son sein toutes les différences nationales — d'où son pluralisme culturel —, mais elle refuse de reposer elle-même sur une nationalité particulière. En d'autres termes, la société moderne libérale refuse d'être identifiée à un État «national».

On devine ce que ces deux thèmes peuvent signifier pour nous, au Québec. Ce n'est pas mon intention, cependant, de m'attarder sur ces conséquences concrètes des thèses en question. Je voudrais plutôt m'arrêter ici sur les thèses elle-mêmes, sur les principes fondamentaux et constituants de la société moderne: pour mieux faire voir leur sens, et pour les discuter aussi; car je ne crois pas qu'on doive se sentir nécessairement lié par ces principes de la société libérale bourgeoise.

Dans cette recherche sur les fondements, je procéderai donc en deux étapes. Je rappellerai d'abord la thèse de Marcel Gauchet sur le

caractère séculier, non religieux, de la société moderne, en explicitant ses conséquences quant à la question de l'identité nationale. Je présenterai ensuite la critique que fait Paul Tillich de cette conception, et je montrerai comment il entend la dépasser avec son projet d'une culture et d'une société théonomes.

La société moderne pluraliste d'après Marcel Gauchet

Dans son grand ouvrage sur *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet propose *Une histoire politique de la religion*¹. Il montre l'évolution de la société à partir d'un stade de pure hétéronomie religieuse jusqu'à un état de pleine autonomie avec la sécularité moderne. La société primitive se trouve en effet totalement imprégnée et déterminée par la religion. Les manières de vivre, les règles, les usages, le bagage de connaissances disponibles, tout cela vient d'ailleurs: ce sont des ancêtres ou des Dieux qui les ont établis ou instaurés. Ainsi, tous les fondements de la sphère où évoluent les hommes se trouvent à l'extérieur de cette sphère². Il s'agit bien d'un régime de pure hétéronomie. Gauchet l'exprime en parlant de «la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence³».

Il insiste alors sur «une absolue dépendance envers le passé mythique [...] qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale⁴». Mais tout autant que leur continuité et leur invariabilité, on pourrait noter ici la parfaite unité des sociétés primitives: une unité organique bien sûr, pouvant comporter une structure très complexe, mais dont tous les éléments sont parfaitement intégrés grâce au fondement religieux, lui-même parfaitement unifié dans sa complexité.

Et l'on pourrait prolonger encore dans une autre direction la thèse de Gauchet. Car, à l'unité religieuse, il faudrait joindre l'unité nationale

1. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. — Je reprends ici, dans une autre perspective, certaines parties de mon étude: «La fin de la religion d'après Marcel Gauchet», dans *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?* Sous la direction de J.-C. Petit et J.-C. Breton («Héritage et projet», 40), Montréal, Fides, 1988, p. 231-269.

2. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 13 et 27.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. *Ibid.*

ou ethnique. En d'autres termes, le fondement de l'unité sociale n'est pas seulement religieux, il est tout autant national ou ethnique. Ce ne sont là d'ailleurs que deux aspects différents d'un même fondement. Car l'origine nationale ne se trouve pas alors vraiment distincte de l'origine religieuse. Les Ancêtres côtoient les Dieux et ils sont sans doute eux-mêmes investis d'un caractère divin. De même, les Dieux sont-ils considérés comme des Ancêtres en tant qu'origines premières de l'ethnie.

Si nous reprenons maintenant avec Gauchet le chemin de l'évolution politique et religieuse des sociétés humaines, nous arrivons immédiatement à une étape décisive, celle de l'instauration de l'État, ou du «gouvernement» politique. Par là, les sociétés entrent à proprement parler dans le mouvement de l'histoire, car elles sont désormais munies d'un dispositif de changement. L'ordre social n'est plus simplement reçu des générations passées, qui l'ont elles-mêmes maintenu tel qu'il fut donné à l'origine. Avec le gouvernement de l'État, on a maintenant la possibilité de modifier l'ordre reçu, d'instaurer un ordre nouveau. Et l'on voit bien que cette nouvelle possibilité de changement constitue en même temps un pas dans le sens de l'autonomie politique: grâce au pouvoir de l'État, les sociétés ont maintenant prise sur elles-mêmes, sur la détermination des structures de leur vie collective⁵.

Quelle est la signification religieuse de cette première étape dans l'évolution politique de l'humanité? Ce n'est pas encore la sortie hors de la religion, comme si le pouvoir politique était désormais le seul reconnu dans les affaires humaines à l'exclusion de toute autorité divine. Il s'agit plutôt d'un déplacement du sacré à l'intérieur même de la religion. L'instauration de l'État introduit, en effet, une première division dans le tissu social: celle des gouvernants et des gouvernés, des dominants et des dominés. Et cette démarcation politique revêt immédiatement une signification religieuse, puisque l'État est investi du pouvoir divin. Ses gouvernants se trouvent ainsi placés du côté des Dieux, tandis que les gouvernés deviennent de simples humains⁶.

Évidemment, on pourrait se demander si la religion ne vient pas ainsi consacrer la toute première division des classes apparue dans la société. Mais ce genre de questionnement socialiste marxiste n'intervient d'aucune façon chez Gauchet, qui s'intéresse lui-même au sort de

5. *Ibid.*, p. XVI et 31.

6. *Ibid.*, p. 29-30.

la religion, non pas à celui des classes dominées. Il oriente donc son analyse dans une autre direction, en notant que la rupture ainsi instaurée par l'État au cœur du tissu social finit par prendre elle-même une dimension ontologique et théologique, en se répercutant jusque dans la vision globale du monde. S'ensuit alors, en effet, le dualisme du ciel et de la terre, du surnaturel et du naturel, du divin et de l'humain⁷. Et par là même, c'est toute la conception de la transcendance divine qui se trouve profondément transformée. Gauchet dira qu'il y a alors passage d'un modèle temporel à un modèle spatial de la transcendance. Dans le premier cas, l'altérité fondatrice est à tout jamais perdue dans un passé primordial inaccessible. Dans la symbolique des grandes religions au contraire, le principe divin est rendu présent; il fait partie du même univers, lequel se trouve par là divisé en ciel et terre⁸.

On pourrait encore ici prolonger la réflexion de Gauchet et se demander ce que cette même évolution politique implique du point de vue de la nationalité ethnique. Immédiatement, il ne s'ensuit aucune modification dans le rapport de la nation à l'État. C'est toujours la communauté ethnique qui fonde et constitue l'État. La division politique dont nous avons parlé s'instaure donc à l'intérieur d'une même communauté nationale. Dans la création du pouvoir politique, celle-ci se donne une tête grâce à laquelle elle peut prendre conscience d'elle-même, de sa propre identité nationale, grâce à laquelle aussi elle peut prendre elle-même la direction de sa propre destinée.

Mais Gauchet fait aussi ressortir un autre caractère du pouvoir politique: sa dynamique expansionniste, impérialiste. Car dès que l'instance de pouvoir se sépare des gouvernés, elle acquiert une certaine autonomie qui lui permet de s'imposer à d'autres groupes qu'à celui dont elle procède immédiatement. Notre auteur en conclut au caractère essentiellement universaliste et supranational du pouvoir politique. La division entre gouvernants et gouvernés ferait que la structure gouvernementale de l'État se détacherait de plus en plus de sa base, constituée par la communauté nationale, de sorte que l'État comme tel ne serait plus relié à un groupe ethnique particulier⁹.

Une telle théorie permet à Gauchet de se libérer de la question nationale dès que se trouve introduite la considération de l'État, ce qui

7. *Ibid.*, p. 42-46.

8. *Ibid.*, p. XV et 54.

9. *Ibid.*, p. 31 et 38-40.

simplifie grandement l'analyse. Mais une autre interprétation est possible, et même beaucoup plus vraisemblable. Le pouvoir étatique serait toujours l'expression d'une communauté nationale déterminée, de sorte que la dynamique expansionniste de l'État signifierait bien concrètement la tendance des nations plus puissantes à dominer les autres plus faibles. Ainsi, a-t-on l'habitude en histoire de désigner les grands empires par la nation qu'ils représentent: l'empire romain, par exemple. Ce que Gauchet semble reconnaître lui-même en avouant qu'en pratique, c'est bien ainsi que cela se passe: «Inutile de dire que dans les faits, les grandes poussées conquérantes s'arrêtent en général à des compromis entre logique de l'expansion et logique de l'appartenance ethnique ou culturelle et reviennent assez souvent à des entreprises d'unification d'une aire de civilisation relativement homogène¹⁰.»

Reprenons encore une fois le cours de l'évolution religieuse de l'humanité. La thèse principale de Gauchet se précise de plus en plus; on voit mieux où il veut en venir. La transcendance du divin, telle qu'elle apparaît dans la révolution religieuse que marque la période axiale, implique une autonomie toujours plus grande du monde. Ainsi, l'idée de création, en posant comme origine un sujet divin transcendant, constitue un monde purement objectif et pleinement autonome, expurgé de toute divinité, de tout élément sacré¹¹. On peut donc supposer qu'au terme de cette évolution, la suppression du principe divin pourra se faire sans rien changer au cours de la nature et de l'histoire.

Mais pour en arriver là, il fallait d'abord passer par le judéo-christianisme, qui apparaît alors comme la religion la plus radicale de la transcendance: «Il a fallu le détour complexe de la fondation mosaïque et du renversement christique pour qu'aboutisse le procès de concentration/séparation du divin porté par la matrice politique¹².» Car les grandes religions du Moyen Orient, comme celles d'Égypte, ne réalisent pas encore pleinement la rupture entre Dieu et le monde. Bien que la transcendance du divin y soit fortement marquée, il y a encore parfaite continuité entre l'ordre surnaturel et naturel, entre le divin et l'humain. La hiérarchie des êtres exprime, en effet, les différents degrés de participation au principe divin. On peut donc remonter graduellement des plus infimes manifestations de l'être jusqu'à Dieu lui-même, en

10. *Ibid.*, p. 38.

11. *Ibid.*, p. 56-57, 74-75.

12. *Ibid.*, p. 177.

passant par le premier bénéficiaire de la puissance divine, le détenteur du pouvoir politique¹³.

Or justement, c'est toute cette logique de la participation hiérarchique au divin qui se trouve brisée par la nouvelle expérience religieuse du judéo-christianisme. Israël est un peuple d'esclaves, qui, par conséquent, se réclame de la puissance divine non pas pour légitimer sa propre puissance mais pour être libéré du pouvoir des pharaons. D'où le caractère bien spécial du Dieu de Moïse: «Ce qui le définit, c'est de passer toute puissance terrestre, donc toute hiérarchie concevable et toute matérialisation tangible — il n'est pas le plus haut, mais le seul; il ne se pense pas dans le registre du comparatif, mais dans le registre de l'exclusif; il ne se donne pas dans l'élément de la continuité, mais dans celui de la séparation; il ne se comprend pas en termes de complémentarité avec le monde des hommes, mais en termes d'opposition¹⁴.»

Ainsi, le Dieu de Moïse, le Dieu des prophètes, s'inscrit en rupture plutôt qu'en continuité avec toutes les puissances du ciel et de la terre. Et il en va de même pour le Dieu de Jésus. Voilà pourquoi justement ce Messie que présente le Nouveau Testament contredit toutes les attentes de son peuple. Celui-ci, en s'installant, finit par rêver d'un Messie à la mesure du Pharaon: «Le roi de la fin des temps, le grand souverain envoyé par Yahvé pour le triomphe de son peuple, l'empereur universel qui réconciliera mystiquement la terre entière avec la loi du ciel¹⁵.» Ce serait là un retour au principe hiérarchique impliquant la parfaite continuité entre le ciel et la terre, entre le divin et l'humain. Il en va tout autrement dans le cas de Jésus, où le Messie n'est plus situé en haut mais en bas de la pyramide du pouvoir humain. Et c'est par là justement que la jonction de l'humain et du divin opérée en Jésus le Christ révèle la véritable transcendance de Dieu: «Au lieu d'attester la proximité substantielle de l'autre, elle se met à désigner sa distance infinie; au lieu d'identifier le corps collectif à son fondement de l'au-delà, elle fait ressortir la différence abyssale qui les sépare¹⁶.» En Jésus-Christ, Dieu se manifeste donc, non plus comme le fondement qui porte et justifie tout l'ordre créé, mais comme l'abîme de l'être qui

13. *Ibid.*, p. 141-146.

14. *Ibid.*, p. 145.

15. *Ibid.*, p. 162.

16. *Ibid.*, p. 163.

dépasse infiniment tout ce qui est. Cependant, cela signifie aussi que tout l'ordre du monde est constitué par la création hors de la sphère divine, et qu'il peut ainsi revendiquer une autonomie propre, une dignité proprement humaine.

On voit que la conception christologique que propose Gauchet va exactement dans le sens de la théologie barthienne, qui souligne elle-même l'altérité absolue de Dieu. Et l'on sait aussi que l'aile gauche du barthisme en déduira la même conséquence que Gauchet: la totale sécularité du monde, avec l'exclusion de toute trace divine, de toute dimension divine dans le monde. Mais la théologie de la libération nous a fait voir une autre interprétation possible de ces mêmes données scripturaires. Le Dieu de la Bible n'est pas moins présent dans le monde que celui des autres religions. Mais le lieu privilégié de sa présence n'est plus le même. Car il est présent avec les pauvres plutôt qu'avec les riches; il fait alliance avec les humbles et les dominés plutôt qu'avec les puissants et les dominants. Et s'il n'apparaît plus comme fondement de l'ordre du monde, c'est qu'il intervient d'abord pour renverser l'ordre établi, non pas pour le justifier.

L'insistance exclusive de Gauchet sur la transcendance divine lui a fait négliger cependant un autre point essentiel de l'expérience religieuse d'Israël, qui concerne pourtant directement sa thèse sur l'histoire politique de la religion. C'est que la manifestation de Yahvé dans l'Ancien Testament s'accomplit au cœur d'une histoire nationale. Le peuple d'Israël apparaît d'abord comme une nation asservie au pouvoir d'un État impérial. Et l'intervention de Yahvé consiste justement en une action libératrice qui a pour objectif la terre promise. Or cette terre promise se présente d'abord sous l'aspect d'un État national, même s'il apparaît de plus en plus que la promesse divine dépasse infiniment les limites géographiques et historiques d'un simple pays. On pourrait dire, en somme, que dans l'Ancien Testament l'État national est en même temps réalité et symbole: en tant que réalité, il est affirmé, attendu et conquis; en tant que symbole de la promesse divine, il dépasse toute réalité terrestre et il implique une certaine rupture avec le pouvoir purement politique. En d'autres termes, dans l'Ancien Testament, l'État national, avec le pouvoir politique qu'il implique, est toujours en même temps l'objet d'un Oui et d'un Non.

Et il en va de même dans le Nouveau Testament. Tout comme les autres réalités terrestres relatives aux origines, tout comme la famille plus spécialement, l'État national y est aussi, en même temps, objet

d'affirmation et de négation. Plusieurs facteurs ont contribué à réduire presque à rien le premier aspect d'affirmation: d'abord, le fait que Jésus lui-même semble refuser le titre de Messie national; ensuite le fait que la mission chrétienne ait pris dès le début une dimension internationale; finalement, le fait de la querelle entre juifs et chrétiens, qui a porté le christianisme à se détacher de ses origines juives. Mais une autre lecture du Nouveau Testament reste possible. On prend alors au sérieux le titre de «Messie», de «Roi des Juifs», conféré à Jésus. Et l'on interprète le paradoxe attaché à ce titre comme la présence simultanée de l'affirmation et de la négation, au sens que nous venons de dire. Il s'ensuit que la question de l'identité nationale se trouve bien au centre du Nouveau comme de l'Ancien Testament, et qu'on doit y répondre ici et là par un Oui et un Non, en unissant de façon paradoxale la continuité et la rupture.

Nous abordons maintenant la dernière étape du parcours, celle de l'entrée dans la modernité, qui signifie pour Gauchet la sortie hors de la religion. L'époque moderne surgit, en effet, avec le siècle des Lumières, le siècle de la raison autonome, dont les œuvres sont bien connues: la révolution, la société autonome et la démocratie politique. La société moderne se caractérise donc par le fait qu'elle se constitue hors de toute loi religieuse, sans référence essentielle à quelque principe ou fondement religieux que ce soit. Et c'est ainsi qu'elle se libère de l'hétéronomie religieuse pour accéder à l'autonomie, qu'elle sort de l'assujettissement religieux pour devenir elle-même sujet¹⁷.

Voilà bien le principe de la sécularisation, qui nous est devenu familier en théologie depuis les années soixante. Mais on l'applique habituellement à la vie de l'esprit comme à la vie morale. Gauchet, pour sa part, en fait voir toutes les conséquences au plan social et politique. Il montre aussi comment cette conquête de l'autonomie politique se trouve déjà en germe dans les principes mêmes du christianisme, qui pousse à l'extrême l'idée de la transcendance de Dieu, de la séparation de l'absolu, de l'extériorité radicale de l'au-delà par rapport à l'ici-bas.

La société moderne s'érige donc par elle-même, en se prenant en main, c'est-à-dire en se reprenant des mains de Dieu, en coupant ses racines religieuses. Mais par là, elle se détache aussi de ses racines communautaires, plus particulièrement de ses racines nationales. Sui-

17. *Ibid.*, p. 248.

vons ici plus précisément l'analyse de Gauchet. L'individualisme constitue, on le sait, un trait caractéristique de la société moderne. Or ce processus d'individualisation de la personne humaine s'accomplit sous l'impulsion des mêmes facteurs et de façon exactement parallèle à celui de la sécularisation de la société. C'est encore là un effet immédiat de la religion de la transcendance, car la victoire de la transcendance sur l'immanence entraîne nécessairement celle de l'individualisation sur la participation. Dans le régime de la religion archaïque, le divin se trouve immergé dans la nature, qui est pleine de dieux, sacrée de part en part. L'être humain se trouve lui-même alors complètement immergé dans le cosmos, comme partie d'un tout englobant. Voilà justement ce qui est brisé avec la révolution de la transcendance. L'émergence du principe divin, son extériorité par rapport au monde, entraîne l'émergence de l'individu, du sujet humain, hors de la nature. La distance du créateur à sa création «désolidarise les créatures intelligentes du reste de la réalité créée, elle brise l'alliance inclusive qui tenait les hommes en co-appartenance avec la totalité de la nature¹⁸.»

Ce même processus d'individualisation se fait reconnaître aussi au plan des rapports sociaux. Le renversement de l'ordre ancien, la victoire de l'individualisation sur la participation consiste plus précisément dans la priorité des parties sur le tout. Sous le règne de la participation, le lien social est un lien organique, celui qui relie les membres d'un même corps, d'un même ensemble naturel. La société se trouve alors enracinée et fondée dans la communauté naturelle de la grande famille, de la tribu, de l'ethnie. Tel est le principe de son unité. Gauchet a bien perçu les harmoniques religieuses de ce lien ethnique ou national, donné par la nature, antérieur à tout projet social déterminé. «Qui dit religion dit en dernier ressort un type bien déterminé de société, à base d'antériorité et de supériorité du principe d'ordre collectif sur la volonté des individus qu'il réunit. On aura reconnu le modèle de société que Louis Dumont appelle "holiste", en fonction du primat du tout sur la partie qui l'organise, par opposition à notre propre modèle individualiste, où la dispersion des atomes indépendants est réputée première et où l'ordre de l'ensemble est censé résulter de la libre expression des citoyens rassemblés¹⁹.»

À ce point de l'analyse, apparaît bien clairement la signification

18. *Ibid.*, p. 90.

19. *Ibid.*, p. 18.

de la «société pluraliste», que nous avons déjà signalée comme caractéristique de la modernité. C'est une société qui ne reconnaît pas d'autre fondement à son principe que la multitude des individus distincts, égaux et libres. La religion n'est pas exclue, mais elle sera considérée désormais comme une propriété ou qualité des individus. Ainsi doit-on comprendre les affirmations sur la religion reléguée à la vie privée des individus. Il serait plus juste alors de parler des croyances des individus. Et selon cette logique de la société moderne, il faudrait conclure que, d'après les affinités de leurs croyances, les individus se réuniront en autant de religions qu'ils jugeront opportun.

C'est la même logique et la même dynamique qui, dans l'esprit de Gauchet, devraient prévaloir quant aux entités nationales. Elles ne sont pas exclues, mais elles sont désormais du ressort des individus. Chaque individu est marqué de certains traits nationaux; mais il se trouve désormais détaché de toute dépendance ethnique au sens ancien du terme; il serait donc plus juste de parler alors de traits culturels. Le «pluralisme culturel», qui fait l'objet de ce congrès, s'inscrit justement dans cette logique de la société moderne. Et pour aller jusqu'au bout d'une telle logique, il faudrait dire là encore que les individus s'associeront librement en communautés ethniques selon leurs affinités et selon leur gré.

Dans tous ces cas, l'orientation est la même; le processus va du pluralisme vers l'unité: «Le lien n'est pas premier par rapport aux éléments liés, il est second, il procède de la composition de leurs libres volontés; d'autorité légitime il n'est que provenant d'une délégation expresse des individus souverains²⁰.» Ces derniers mots de Gauchet laissent entrevoir un autre élément que la sphère civile des individus autonomes dont nous avons parlé jusqu'ici: c'est le principe d'autorité, le pouvoir politique, qui prend corps dans l'institution de l'État. On voit, en effet, que l'ordre social ne peut être assuré par le seul principe de l'autonomie individuelle. Pour éviter l'anarchie, il faut un principe complémentaire qui aura lui-même pour tâche de maintenir la cohésion collective et la permanence de la société par-delà les multiples mouvements des individus. Tel est précisément le sens de l'État moderne.

La dialectique de la modernité dans l'ordre social apparaît ainsi bien clairement. Il s'agit d'une dynamique purement immanente, qui ne fait intervenir aucun principe transcendant. Et cette dynamique consiste

20. *Ibid.*, p. 78-79.

essentiellement dans la corrélation entre la société pluraliste des individus et l'État qui les représente. En principe, le pouvoir politique de l'État provient de la délégation expresse des individus souverains. Mais il faut bien reconnaître aussi que le cadre de la société où évoluent les individus est lui-même présupposé aux échanges et aux délégations de ces individus; or c'est l'État qui assure ce cadre social. En principe donc, l'ordre social n'est plus donné par Dieu, il est construit de toutes pièces par la raison humaine²¹. Mais en fait, on peut se demander s'il ne subsiste pas, dans le système de Gauchet et dans la conception moderne, un élément religieux implicite qui pourrait expliquer cette situation paradoxale de l'État, lui-même présupposé à la société pluraliste dont il procède.

Or justement, cet élément religieux apparaît tout à coup, comme subrepticement, dans le système de Gauchet, au cœur même de l'institution étatique. Lui-même soutient, en effet, qu'il n'entend pas simplement désacraliser le pouvoir politique de l'État: «Il ne s'agit en rien d'une "laïcisation" du pouvoir; il s'agit d'une transfusion de sacralité dans le politique²².» Il y a donc comme une réappropriation du sacré par le pouvoir politique: «Il représentait l'Autre et renvoyait, au-delà de lui-même, à son invisible légitimité. Il en vient à l'absorber entièrement²³.» Ce qu'explique Gauchet en rappelant que ceux qui exercent le pouvoir ne sont en fait que les «représentants d'entités immatérielles — la couronne, le royaume, le corps politique, plus tard l'État, la Nation — auxquelles leur inaltérable identité à travers le temps confère le statut de personnes²⁴». Apparaît ainsi finalement le véritable fondement du pouvoir. Celui-ci ne s'exerce pas au nom du peuple, entendu simplement comme la somme des individus, mais bien plutôt au nom de ces entités transcendantes qu'il représente vraiment: «Il n'est de pouvoir légitime qu'exercé à titre précaire au nom d'un collectif transcendant²⁵.»

Voilà bien un morceau de théologie qu'un théologien aura beaucoup de peine à absorber. Car plus encore que la sécularisation, et même l'athéisme, ce que le théologien redoute par-dessus tout, c'est le

21. Cf. *Ibid.*, p. 128: «Avec le retrait de Dieu, pourrait-on résumer, le monde, d'intangiblement donné qu'il était, devient à constituer.»

22. *Ibid.*, p. 226.

23. *Ibid.*, p. 287.

24. *Ibid.*, p. 269.

25. *Ibid.*

retour du sacré sous la forme des faux dieux et des idoles dans une société prétendument sécularisée. Ainsi, quand on voit réapparaître le sacré dans l'institution étatique qui se présente elle-même comme purement immanente, comme la simple production rationnelle de l'ensemble des citoyens, on est en droit de se demander si l'on ne serait pas là en présence d'un cas typique d'idolâtrie moderne: un sacré produit de toutes pièces, construit de mains d'homme, pour suppléer au manque de fondement et au vide de contenu dont souffre la société moderne.

En tout cas, on se trouve là devant un renversement qui présente bien l'apparence d'une perversion. L'État moderne refuse toute dépendance, toute affiliation religieuse, mais il finit par devenir lui-même objet de religion, s'il faut en croire l'analogie proposée par Gauchet: «Le croyant absolument seul devant un dieu absolument hors de ce monde; le citoyen seul et libre devant l'incarnation dans l'État souverain de l'autonomie humaine²⁶.» De la même façon, l'État moderne refuse toute affiliation nationale, il ne veut pas être identifié comme État national, mais il finit par se proposer lui-même comme substitut de la nation, comme État-Nation.

Il ne suffit pas, cependant, de dénoncer l'idolâtrie religieuse et nationale de l'État. Le théologien devrait tenter encore de remettre les choses en place, sans toutefois revenir à l'ordre ancien, pré-moderne, définitivement révolu. On pourrait alors commencer par se demander si cette prétention de l'État à la dignité religieuse et nationale ne comporterait pas en fait une référence implicite à un fondement religieux et à une communauté nationale déjà donnée avant toute volonté politique de la part des citoyens. Ainsi l'État moderne reconnaîtrait implicitement la nécessité d'une inspiration religieuse et nationale, mais il ne pourrait pas l'accepter sous la forme hétéronome qu'elle assume dans la société pré-moderne. Ce serait notre tâche alors de proposer un paradigme qui puisse convenir à la situation actuelle.

La communauté humaine théonome d'après Paul Tillich

Il me semble qu'on peut trouver dans la théologie de la culture de Paul Tillich l'ébauche d'un tel paradigme. Car Tillich assume pleinement les valeurs fondamentales de la modernité. Il est lui-même un inconditionnel de l'autonomie culturelle. Il n'a jamais cessé de combattre le Grand

26. *Ibid*, p. 79-80.

Inquisiteur, de le poursuivre dans tous ces retranchements. Par ailleurs, Tillich n'accepte pas que la société moderne puisse être détachée de toute racine religieuse, qu'elle puisse se construire sans aucun fondement religieux. Les fonctions culturelles se séparent ainsi de leur source profonde d'inspiration et de créativité.

L'autonomie séculière devient une forme vide qui manifeste bientôt des signes de déclin. Il faut donc réanimer ces formes vides de la culture moderne, leur communiquer un souffle nouveau, une nouvelle inspiration divine, un nouveau fondement religieux. Mais cela doit se faire sans retomber dans l'hétéronomie religieuse de l'époque prémoderne. Cet idéal de pleine autonomie moderne, elle-même remplie d'un contenu religieux, Tillich l'appelle «théonomie».

Pour mieux saisir ce qu'il entend par là, voyons d'abord la description qu'il donne du processus de sécularisation qui conduit à la société moderne. Le premier stade du développement est qualifié de sacramental. Toutes les formes de la vie sociale ont alors un sens immédiatement religieux. Église et société ne font qu'un, ce qui signifie, bien concrètement, que toutes les activités sont soumises à la religion qui les régleme jusque dans les détails. L'émergence de la raison et de la liberté est évidemment entravée sous un tel régime. L'irrationnel sévit sous la forme du mythe et de l'injustice, sous le couvert des prescriptions culturelles²⁷.

Jusqu'ici, les vues de Tillich et de Gauchet se recourent parfaitement. Leurs voies se distinguent cependant dès l'étape suivante. Car Tillich reconnaît, à l'intérieur même de la religion, un autre élément que le sacramental ou le sacerdotal dont nous venons de parler: c'est l'élément prophétique. L'activité prophétique constitue vraiment un combat religieux contre la religion. C'est la première protestation contre les injustices sanctionnées par la religion établie. Et c'est une protestation religieuse car elle s'exerce au nom de Dieu, plus précisément au nom de la justice divine²⁸.

L'autorité religieuse n'en est pas pour autant abolie, même si elle se trouve par là soumise à l'autorité divine. Mais cela doit conduire à une troisième étape qui est vraiment celle de la sortie de la religion. Les valeurs rationnelles, telles la justice et la vérité, sont alors détachées de

27. Paul TILLICH, «Église et culture» (1924), *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf; Genève, Labor et Fides; Québec, PUL, 1990, p. 107-108.

28. *Ibid.*, p. 108.

leur source divine, pour être affirmées comme valeurs humaines pleinement autonomes²⁹. Pour illustrer cet état d'autonomie séculière, on pourrait se référer à la théorie de Feuerbach, à sa réduction de la théologie à l'anthropologie: la religion a projeté toutes les valeurs absolues en Dieu, elle les a considérées comme des attributs divins; il s'agit maintenant de les rapatrier chez l'être humain, en les reconnaissant tout simplement comme des valeurs humaines.

Mais en se détachant ainsi de leur source divine, ces valeurs doivent nécessairement perdre tôt ou tard leur caractère absolu. Ce qu'elles gagnent en autonomie, elles le perdent en validité et en crédibilité: elles deviendront tout simplement relatives. On le comprend aisément quand on se rappelle que la raison autonome moderne est la propriété de l'individu. On doit donc pousser plus loin que Feuerbach le processus du rapatriement anthropologique des valeurs. Il ne suffit donc pas, comme lui, de les attribuer à l'essence humaine universelle. Il faut aller jusqu'au bout de la logique et de la modernité, et reconnaître que c'est à l'individu comme tel qu'appartiennent toutes ces valeurs rationnelles. Cela signifie bien concrètement que chaque individu doit choisir ses valeurs, dont il est finalement l'ultime responsable. Telle est bien la signification radicale de la liberté à l'époque moderne. Et telle est bien aussi la source de toute relativisation et de tout pluralisme dans la société moderne. Tillich en conclut pour sa part que dans cette dynamique de la sécularisation, les formes de la culture doivent se vider toujours plus de leur contenu substantiel: «La société autonome est nécessairement vouée à la perte de son contenu. Elle est orientée vers les formes du sens et leur unité rationnelle, et elle en perd le fondement et la profondeur abyssale du sens³⁰.»

Il s'agit alors de redonner à la culture un contenu religieux, qui, loin de réduire son autonomie, la conforte au contraire. C'est ce que va tenter de faire Tillich en approfondissant le concept de religion. Il le fera plus précisément en appliquant aux rapports entre la religion et la culture le principe d'immanence qu'on a déjà fait valoir pour les rapports entre Dieu et le monde. La philosophie critique a montré les illusions de la métaphysique spéculative, qui croyait pouvoir démontrer l'existence d'un Être suprême au-delà du monde. La philosophie moderne est là-dessus pleinement séculière: il n'y a pas d'autre monde que

29. *Ibid.*, p. 108-109

30. *Ibid.*, p. 109.

ce monde. Par conséquent, si l'on veut penser Dieu, ce ne pourra être autrement que sous la forme d'une présence inconditionnelle au cœur même du monde. Tillich assume pleinement ce principe d'immanence, et il se propose d'en tirer toutes les conséquences quant au concept de religion dans ses rapports avec la culture.

Il s'ensuit d'abord que la religion ne peut plus être conçue comme une activité culturelle au-dessus des autres, à laquelle toutes les autres devraient être soumises. Elle aussi doit être comprise maintenant comme une présence, plus exactement comme une expérience bien spécifique au cœur de toutes les activités culturelles. Or cette expérience est précisément celle de la finitude, qui comporte elle-même un double aspect: l'expérience de l'*abîme*, c'est-à-dire l'expérience du néant de toute chose et de toute création humaine; et l'expérience du *fondement*, c'est-à-dire l'expérience de la présence du divin au cœur de toute chose et de toute créativité humaine:

La religion est l'expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant des valeurs, du néant de la vie personnelle. Là où cette expérience a conduit au Non absolu, radical, elle se retourne subitement en une expérience aussi absolue de la réalité, en un Oui radical. Il ne s'agit pas d'une réalité nouvelle, à côté ou au-dessus des choses: ce serait seulement alors une chose d'un ordre supérieur qui tomberait encore sous le Non. Mais à travers les choses cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le Non et le Oui aux choses³¹.

Le problème des rapports entre culture et religion, plus précisément entre culture autonome et culture théonome, se trouve par là résolu en principe. L'expérience religieuse s'accomplit au cœur de chaque sphère culturelle. Dans le domaine de la connaissance, par exemple, l'expérience religieuse ne s'identifie pas à la connaissance d'une vérité religieuse supérieure à toutes les autres, à laquelle toutes les autres devraient se conformer. C'est bien plutôt l'expérience de la dimension religieuse de toute vérité:

31. Paul TILLICH, «Sur l'idée d'une théologie de la culture» (1919), *op. cit.*, p. 35-36.

Si c'est de l'essence de l'expérience religieuse fondamentale de nier toute la sphère de la connaissance et de l'affirmer à travers la négation, alors il n'y a plus de place pour une connaissance religieuse particulière, pour un objet religieux particulier, ni pour des méthodes particulières de la connaissance religieuse. Le conflit entre le dogme et la science est surmonté³².

Il y a donc une double expérience possible dans chaque domaine de la culture. On peut exercer cette activité pour elle-même, tâchant de la réaliser le mieux possible, en étant bien conscient des lois qui la régissent. C'est là l'expérience (la conscience, l'attitude) séculière ou autonome, axée sur la *forme*. Mais on peut aussi exercer la même activité en prenant plus explicitement conscience du *contenu* (*Gehalt*) ou du sens inconditionnel qui à travers cette activité s'impose à nous. Et c'est alors l'expérience (la conscience, l'attitude) religieuse ou théonome. D'où la thèse formulée par Tillich: «L'autonomie des fonctions de la culture est fondée dans leur forme, dans les lois de leur exercice, alors que la théonomie est fondée dans leur contenu, dans la réalité qui, à travers ces lois, vient à l'expression ou à la réalisation³³.»

L'expérience religieuse n'est donc pas une expérience à part, séparée des autres; elle se réalise à travers toutes les activités culturelles, qu'il s'agisse des sciences ou des arts, de l'éthique ou de la politique. Il y a pourtant des activités spécifiquement religieuses, comme les croyances religieuses et les pratiques religieuses. Qu'en est-il de cette sphère particulière de la religion au sein des autres sphères de la culture? La réponse de Tillich ici est bien claire et décisive. La sphère particulière de la religion ne possède aucune dignité spéciale, elle ne peut prétendre à aucune hégémonie, à aucune suprématie sur les autres sphères, car sa fonction en est une de témoin. Elle est là pour témoigner de la dimension religieuse présente dans toutes les autres sphères de la culture. Sa fonction est celle d'un guide. Elle est là pour nous initier, pour nous introduire, pour nous rendre aptes à faire l'expérience religieuse fondamentale à travers toutes les autres activités de la culture.

Nous sommes continuellement obligés de séparer les choses qui sont unies en réalité, pour en prendre conscience, et par là exprimer quelque chose. Pour que nous puissions expérimenter des

32. *Ibid.*, p. 36.

33. *Ibid.*, p. 36-37.

valeurs religieuses dans la culture, pour que nous puissions faire une théologie de la culture, pour que nous puissions distinguer et nommer les éléments religieux, il faut qu'une culture spécifiquement religieuse ait ouvert la voie. [...] Pour que nous puissions, d'une quelconque manière, expérimenter le sacré comme distinct du profane, nous devons le faire ressortir et le concentrer dans une sphère particulière de la connaissance, de l'adoration, de l'amour, de l'organisation³⁴.

Nous avons parlé d'autonomie et de théonomie en montrant comment l'autonomie est fondée sur la forme rationnelle et la théonomie, sur le contenu transrationnel. Il nous faut faire maintenant un pas de plus, et voir comment l'autonomie transrationnelle s'apparente plutôt à la communauté et au communautaire.

Tillich aborde la question dans sa philosophie de l'esprit, quand il en vient à distinguer les différentes fonctions de l'esprit: on pourrait aussi bien dire, les différents modes de rationalité. La première distinction est, bien sûr, celle de la rationalité théorique et de la rationalité pratique. Mais à l'intérieur de chacun de ces deux champs, une autre distinction intervient, selon que les fonctions de l'esprit sont davantage axées sur la forme ou sur le contenu (*Gehalt*). Ainsi, dans l'ordre théorique, les choses peuvent être comprises dans et à travers leurs formes: c'est le cas de la fonction ou rationalité scientifique. Mais ces mêmes choses peuvent aussi être saisies dans leur contenu substantiel, dans leur sens profond: il s'agit alors de la fonction ou rationalité esthétique³⁵.

Il en va de même dans l'ordre pratique des relations sociales. Il y a une fonction sociale qui est axée sur la forme rationnelle: c'est le droit ou la loi. Ce qui unit les gens, c'est alors un lien formel, rationnel, objectif, celui de l'obligation légale, qui correspond exactement à la contrainte de l'évidence rationnelle dans le cas de la science. La conception moderne de la société est fondée sur ce principe rationnel du droit. L'excès, ou plutôt la réduction, se produit quand on ne reconnaît plus rien d'autre à la base de la société et de l'État. On tombe alors dans la déviation du «formalisme juridique» (*Rechtsformalismus*). C'est la recherche de la pure forme juridique au détriment de la réalité

34. *Ibid.*, p. 44.

35. Paul TILLICH, «Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden» (1923), *Main Works*, vol. 1, Berlin/New York, De Gruyter, 1989, p. 233.

vivante. On commence par isoler les individus sur la base des droits et de l'égalité de chacun, et l'on cherche ensuite à rétablir l'unité, plutôt que de procéder en sens inverse, à partir de la réalité vivante de la communauté³⁶.

Il faut donc, d'après Tillich, dépasser ce rationalisme juridique de la modernité pour retrouver la fonction ou rationalité communautaire (*Gemeinschaftsfunktion*), qui se trouve elle-même déterminée par le pôle du contenu vivant. Le fondement des relations sociales consiste alors dans la communion au même contenu d'être (*Gemeinschaft des Seinsgehaltes*), au-delà d'un simple contrat social. C'est donc un rapport organique qui unit les membres d'une même collectivité: c'est l'attraction de l'amour au-delà de la simple obligation de la loi³⁷.

Tillich s'oppose encore une fois ici à deux excès contraires. Celui du rationalisme moderne d'abord, qui méconnaît toute cette dimension communautaire de la culture, qui ne reconnaît pas le sens et la valeur propres des différentes formes de communautés. Celles-ci ne sont pour lui qu'un matériau préculturel pour des formes juridiques. Dans cette perspective, il n'y a plus que les rapports juridiques entre les individus d'une part, et d'autre part la formation intérieure, spirituelle, de chaque individu en particulier³⁸.

Tel est bien le point de vue de la modernité bourgeoise, qui, à l'origine de la société, ne reconnaît rien d'autre que les individus: les valeurs religieuses et nationales ne sont plus que certaines qualités (croyances ou caractères distinctifs) des individus. Bien sûr, les individus peuvent s'unir sur la base de ces croyances ou traits distinctifs, mais justement, ils sont par là considérés comme antérieurs à la collectivité ou à la communauté. Il ne faudrait donc pas confondre ici les «droits collectifs» et la communauté: ce sont là deux réalités qui appartiennent à deux sphères bien différentes de l'esprit. D'ailleurs, selon cette même logique de la modernité, on devrait affirmer que les droits collectifs présupposent les droits individuels, qu'ils en résultent et sont fondés sur eux.

L'autre excès, contre lequel nous prévient Tillich, est l'irrationnelisme qui menace de dissoudre le droit dans la communauté. Toute forme juridique se trouve supprimée au profit de la communauté; toute

36. *Ibid.*, p. 233-234.

37. *Ibid.*, p. 238-239.

38. *Ibid.*, p. 239.

forme de justice est écartée au profit de l'amour. Mais alors, c'est l'autonomie de la personne individuelle qui est menacée, qui risque de disparaître dans la communauté. D'où la nécessaire fonction du droit et de la loi: protéger la personne dans son autonomie, comme un sujet distinct de tout autre au sein de la communauté³⁹. La suite de l'histoire a montré jusqu'à quel point cette menace est réelle: ce fut l'excès du totalitarisme sous ses formes communiste et nazie.

Et nous en arrivons finalement au concept de l'État, qui implique lui-même la synthèse entre la communauté et le droit. En effet, l'État se trouve défini ici comme «la communauté ayant le pouvoir de légiférer» (*rechtsmächtige Gemeinschaft*). C'est que toute législation est l'effet d'une décision créatrice. Dans le domaine juridique, les lois ne sont pas simplement découvertes comme en physique; elles sont le fruit de décisions, qui sont elles-mêmes des créations de l'esprit. En éthique individuelle, la décision est prise par l'individu au terme d'une délibération. La décision juridique présuppose elle-même une délibération: c'est la discussion et la formation d'un consensus au sein de la société. Mais toute législation comporte aussi finalement une décision qui tranche au terme de la discussion. Et cette décision suppose encore là un sujet qui décide, lequel n'est plus cette fois un sujet individuel mais un sujet social. La communauté dont on parle, celle qui fonde l'État, n'est rien d'autre alors que ce sujet collectif de la décision législative. Tillich précise que cette communauté qui fonde l'État comporte pouvoir vital et substance créatrice: c'est de là finalement que surgit la décision législative⁴⁰.

Et il dénonce encore ici deux déviations opposées, qui réduisent l'un ou l'autre des deux pôles du droit ou de la communauté. Il défend d'abord l'État de droit contre l'excès du communautarisme, qui aboutit directement à l'État totalitaire. Il rappelle que ce n'est pas l'État comme tel qui crée le droit. Le droit est une fonction originelle de l'esprit qui préexiste à l'État; car l'État n'existe lui-même qu'à travers l'institution juridique. L'État n'est donc pas au-dessus du droit⁴¹.

L'autre excès contraire est précisément celui de la théorie moderne libérale, qui prétend réduire l'État au droit, et finalement le supprimer pratiquement en faveur du simple droit. Il s'agit, bien concrètement, de la théorie économique libérale, qui postule un État le moins

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 237; cf. *Ibid.*, p. 238.

41. *Ibid.*, p. 237.

interventionniste possible, le moins présent possible. Mais derrière cette théorie économique, il y a aussi la conception libérale moderne de la société, qui exclut tout fondement communautaire, selon laquelle tout repose sur les individus et leurs libres associations. Contre cet individualisme bourgeois, Tillich rappelle que la communauté comportant le pouvoir créateur de la décision juridique est le présupposé nécessaire de toute législation. Et il en conclut que l'État ne peut être réduit à un simple ordre juridique; c'est une communauté qui a pour fonction de réaliser le droit⁴².

Tillich ajoute encore une remarque importante sur la nature de cette communauté qui fonde l'État. Ce peut être une communauté réunie autour d'un but commun (*Zweckgemeinschaft*) ou d'une religion commune (*Kultgemeinschaft*). Ce peut être aussi une communauté de race ou de nationalité (*Bluts-oder Volksgemeinschaft*). Chacune de ces communautés peut devenir sujet de la réalisation créatrice du droit, assumant par là même la dignité politique d'un État⁴³.

*
* *

Suite à cette analyse, on voit quel intérêt présente la théologie de la culture de Paul Tillich pour un dépassement des vues de la modernité libérale et bourgeoise concernant la place et la fonction, dans la société moderne, de la religion et de la communauté nationale. Tillich, cependant, ne considère pas encore explicitement, dans ces écrits du premier enseignement allemand, le cas de la société pluraliste, multiculturelle. Telle est notre question aujourd'hui; à partir de ses principes, nous tenterons d'y répondre en deux étapes.

Le cas le plus simple, le plus clair, est celui du pluralisme religieux. Les croyants diront spontanément que la fonction de la religion dans la société moderne, c'est d'assurer un fondement ultime, absolu, aux valeurs dont se réclament les citoyens de l'État. Mais cette prétention se trouve immédiatement mise en échec par le fait du pluralisme religieux. Car la diversité des religions et des croyances religieuses n'est-elle pas la source d'une division supplémentaire, beaucoup plus profonde que les autres? Et cette guerre des absolus qui se joue dans

42. *Ibid.*, p. 238.

43. *Ibid.*

les oppositions religieuses n'est-elle pas susceptible de miner toute crédibilité à un fondement absolu?

La solution de Tillich me semble ici tout particulièrement pertinente. On sait que pour lui la religion, au sens courant du terme, n'est que le témoin, le signe d'une réalité absolue qui la dépasse infiniment, qu'elle ne peut qu'indiquer de loin. Ainsi, en principe du moins, les différentes religions n'introduisent aucune division dans l'absolu lui-même dont elles témoignent et qu'elles indiquent. Le pluralisme religieux se situe bien précisément au niveau des signes indicateurs. Et l'on pourrait fort bien soutenir alors que, loin de se détruire, ces différents symboles religieux se complètent: soit directement en s'appuyant les uns les autres, en complétant et en enrichissant leurs références à l'absolu qui leur est commun et qui les dépasse tous; soit indirectement, en se critiquant les uns les autres, et en se prémunissant ainsi réciproquement contre la tentation de s'absolutiser eux-mêmes.

Cela vaut en principe pour toutes les religions, pour autant qu'il y a en toute religion un élément prophétique qui défend le droit de Dieu contre toute prétention religieuse à l'absoluité. Mais cela vaut de façon spéciale pour le christianisme, où cet élément prophétique est tout particulièrement manifeste. Ce n'est pas sa propre gloire que cherche le Christ, mais celle de Dieu son Père. Finalement, il renonce totalement à lui-même sur la Croix pour renvoyer toute la gloire à Dieu seul. C'est en ce sens, et en ce sens uniquement, qu'il peut être dit signe absolu: s'il renvoie absolument à Dieu, c'est parce qu'il renonce absolument à lui-même. Le christianisme ne peut trahir davantage l'esprit de ses origines qu'en se prétendant lui-même religion absolue.

On voit dès lors le sens d'une société pluraliste théonome. Cela ne déroge en rien au principe moderne de l'autonomie. Car cela ne signifie d'aucune façon un État religieux, chrétien ou autre: donc aucune mainmise du pouvoir religieux sur l'État. On le comprend aisément. Selon cette nouvelle conception de la religion, l'institution religieuse n'est précisément pas un pouvoir qui pourrait de quelque façon entrer en conflit avec d'autres pouvoirs. L'institution religieuse est bien réelle, bien visible au cœur de la cité. Mais sa réalité et son pouvoir propre importent assez peu. L'important est l'absolu dont elle témoigne, auquel elle renvoie. Et cet absolu est justement le contenu substantiel, le *Gehalt*, qui supporte tout, qui inspire tout, qui confère à la société moderne autonome son caractère théonome. On pourra à nouveau, si l'on veut, parler du caractère sacré de l'État. Cela ne signifiera

plus absolutiser l'État, mais simplement reconnaître qu'il constitue aussi d'une certaine façon une expression, une représentation de l'absolu, de ce *Gehalt* inconditionnel qui remplit toute la société et qui constitue la source ultime du pouvoir créateur de toute législation.

Les choses se compliquent quand il s'agit de la communauté nationale. Car il ne s'agit plus là d'une simple réalité symbolique. La communauté nationale vaut par elle-même: c'est-à-dire qu'elle comporte ses propres valeurs culturelles, qu'elle veut défendre et cultiver, pour qu'elles puissent inspirer et informer tous les aspects de sa vie. Plus encore, pour ce faire, la communauté nationale aspire au pouvoir. Elle prétend s'élever à la dignité d'un État national, car c'est ainsi seulement, en possession du pouvoir politique, qu'elle pourra établir sa marque sur tous les aspects de la vie sociale, en s'assurant d'une législation conforme à son esprit et à ses valeurs.

Toute cette dynamique de l'État national peut fonctionner sans difficulté tant qu'une seule communauté nationale occupe le territoire d'un État. Les difficultés commencent quand plusieurs communautés cohabitent dans le même État. C'est bien là le problème fondamental sous-jacent à la question du pluralisme culturel. Car, tout naturellement, chacune de ces communautés nationales tentera de s'emparer du pouvoir, et seule la plus puissante y parviendra vraiment. On sait quels conflits peut engendrer une telle situation.

La société moderne pense avoir dépassé cette situation d'incessantes guerres tribales. La solution qu'elle propose est bien simple en principe. L'État n'est la propriété d'aucune nation particulière; il n'y a pas plus d'État national qu'il n'y a d'État religieux. Par contre, c'est l'État lui-même qui s'arroge la dignité nationale, comme il s'arroge la dignité du sacré; d'où le nouveau concept d'État-Nation. Cette solution est bien conforme à l'esprit de la modernité, selon lequel toute la société se construit sur la base des individus, le pouvoir de l'État reposant lui-même directement sur les individus, par délégation. La communauté nationale, comme tous les autres groupes intermédiaires, n'est alors qu'une réalité secondaire, formée par les individus et subordonnée à l'État.

On sait que Tillich a rejeté cette théorie libérale, individualiste et bourgeoise, de la société. Il a bien montré comment l'État présuppose nécessairement une communauté qui le porte. Et cette communauté joue elle-même pour la société et pour l'État le rôle de *Gehalt*, de contenu substantiel, source de vie et d'inspiration pour l'État comme pour la société toute entière. Il y a là une homologie évidente avec le

rôle de la religion, de sorte qu'on pourrait dire que le concept de société théonome implique aussi la présence d'une quelconque communauté à la base de l'État. Sans doute, il ne s'agit pas nécessairement alors d'une communauté nationale. Tillich reconnaît aussi l'existence de communautés définies par un but commun. Mais la communauté nationale n'est pas exclue. Tout au contraire, dès qu'on reconnaît la présence nécessaire d'une communauté au principe d'un État, l'idée d'un État national ne devrait plus faire difficulté, puisque la communauté nationale constitue la forme la plus naturelle des communautés porteuses de l'État.

Il reste alors à résoudre l'épineux problème des États pluri-nationaux. Plusieurs types peuvent se présenter encore là. Il n'est pas exclu que deux ou trois communautés nationales s'unissent pour former un État. Le patrimoine communautaire servant de fondement à l'État se trouve alors enrichi de l'apport de chacune. Mais il se peut aussi que l'État s'identifie à la principale de ces communautés nationales. Dans ce cas, il importe évidemment que l'État national respecte les autres communautés nationales et leur permette de vivre.

Cela ne peut se faire sans que la nation au pouvoir s'impose quelques limitations. La première de ces limitations sera évidemment celle du droit. Nous avons vu chez Tillich que l'État constitue la synthèse de la communauté et du droit. Il comporte un élément trans-rationnel, le *Gehalt* de la communauté, et un élément rationnel, l'ordre juridique. Il importe donc que l'élément juridique, forme, encadre et limite l'élément national. Cela se comprend aisément en théorie: l'élément rationnel qu'est le droit est plus universel que l'élément communautaire et national; il peut ainsi le mesurer, le juger et le maintenir dans ses justes limites.

On doit bien reconnaître cependant qu'il est extrêmement difficile de rendre justice aux autres quand on est soi-même juge et partie dans une cause. L'État national devra donc porter la plus grande attention au droit international, c'est-à-dire aux jugements provenant d'instances juridiques supranationales dans tout ce qui le concerne quant à ses rapports avec les autres communautés nationales comprises sous sa juridiction. Bien sûr, un discernement s'impose dans l'acceptation de ces jugements, qui peuvent être biaisés ou ne pas prendre en compte tous les éléments de la situation. Mais on devrait s'y soumettre à moins d'évidence contraire, car on doit alors se méfier de son propre jugement national tout autant sinon plus que de celui de ces instances internationales.

La foi chrétienne va dans le même sens; elle corrobore ce principe de l'autolimitation nationale. L'Évangile, on le sait, porte sur la communauté nationale le même jugement que sur la communauté familiale. Tout comme la famille est, dans l'Évangile, l'objet d'un Oui et d'un Non, ainsi doit-il en être pour la nation. C'est là toute la différence avec le paganisme pur, qui se contente d'affirmer ces pouvoirs des origines, sans les nier d'aucune façon. La communauté nationale, tout comme la famille, doit donc être pour le chrétien l'objet d'une adhésion paradoxale. Ce qui signifie qu'il nous faut en même temps adhérer à la réalité nationale et la dépasser. Il y a certainement ici plus d'un mode de dépassement; je me contenterai d'en signaler un en terminant. C'est le dépassement de l'option nationale dans le sens de l'option pour les pauvres; ou encore, en termes plus généraux, le dépassement du nationalisme dans le sens du socialisme.

Fondements pour des théologies locales

JEAN-FRANÇOIS MALHERBE

Professeur à l'Université de Louvain
Professeur invité à l'Université de Montréal

Der Philosoph behandelt eine Frage wie
eine Krankheit.

Ludwig WITTGENSTEIN

Il y a un an exactement, lors de la précédente rencontre de notre Société, j'ai eu l'heureuse surprise de constater qu'un travail que j'ai fait il y a une dizaine d'années déjà, dans la foulée de Jean Ladrière, était considéré par quelques uns comme pertinent pour le développement des «théologies locales¹». Cette appréciation rejoignait celles d'étudiants africains et latino-américains que j'avais rencontrés à Louvain-la-Neuve.

Je me suis demandé pourquoi. Et j'ai l'impression que l'on peut retrouver l'essentiel de la réponse chez Wittgenstein². C'est, en effet,

1. J.-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, «Cogitatio fidei», Paris, Cerf, 1985.

2. Ludwig Wittgenstein est un philosophe autrichien de la première moitié du XX^e siècle connu surtout pour deux ouvrages fondamentaux: le *Tractatus logico-philosophicus* / *Logisch-philosophische Abhandlung* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922) et les *Philosophical Investigations* / *Philosophische Untersuchungen* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). Ces deux ouvrages ont été traduits en français par Pierre Klossowski: *Tractatus logico-philosophique* et *Investigations philosophiques*, et publiés en un volume, (Paris, Gallimard, 1961), puis réédités séparément dans la collection de

en étudiant sa seconde philosophie que j'en suis venu à penser que les outils d'analyse du langage qu'il propose sont de nature à fonder la validité des théologies locales.

Comme le rappelait Julien Harvey hier soir, l'un des thèmes majeurs de la métaphysique occidentale, c'est le rapport de l'un et du multiple: comment articuler l'une à l'autre les notions d'unité et de multiplicité? Il me semble que l'épistémologie du second Wittgenstein se prête particulièrement bien à nous aider à saisir activement et à nous laisser saisir par la tension de l'un et du multiple. J'ai l'intention de vous exposer, en premier lieu comment j'analyse la tension de l'un et du multiple dans la problématique théologique contemporaine, puis d'exposer très brièvement les grandes axes de la philosophie thérapeutique des *Investigations* et, enfin, de conclure par quelques remarques programmatiques.

*
* * *

Il me semble que toute théologie est en même temps une égologie du théologien et une topologie de sa communauté. Chaque fois qu'on parle de Dieu, on parle de soi et on parle de son propre contexte. On est un locuteur qui parle et qui, en parlant, dit en même temps quelque chose de ce lieu. Si toute théologie est à la fois égologique et topologique, on peut se demander si l'on peut faire autre chose qu'une théologie subjective et contextuelle.

Je remarque souvent dans nos débats des confusions sur les catégories de majorité et de minorité, de centre et de périphérie. Il n'existe pas de majorité s'opposant à une minorité, ni de centre s'opposant à sa périphérie. Il y a tout simplement des sous-groupes qui se définissent par rapport à des majorités imaginaires ou à des tigres de papier, comme disait Mao Tsé-Toung. Mais ces «majorités» ne sont constituées que de regroupements de sous-ensembles de minorités. De temps à autre, certains sous-groupes se prennent pour la majorité mais cela signifie tout simplement qu'ils s'imaginent avoir le plus gros bâton et qu'ils arrivent à imposer aux autres leur propre imaginaire.

Wittgenstein raconte que lorsqu'il s'est enrôlé comme brancardier dans les équipes de secours organisées pendant la Première Guerre

poche «Idées» chez le même éditeur. La traduction française contient de graves inexactitudes et des approximations qui la rendent impropre à un travail rigoureux.

mondiale, il a dû déclarer son éventuelle appartenance religieuse: *catholique romain*. Cette déclaration le laissait perplexe car elle signifie d'un point de vue logique: *universel singulier*. Cette tension nous place d'emblée au cœur de notre sujet: nous sommes toujours en un lieu singulier en tension vers l'universel.

Le langage lui-même manifeste cette tension. On peut dire que la langue, en tant qu'instrument disponible, représente l'universel d'une communauté, tout en affirmant que chaque prise de parole est un acte singulier, à nul autre pareil. Il n'y aurait pas d'actes de langage sans une langue disponible et il n'y aurait pas de langue s'il n'y avait pas de locuteurs singuliers pour en entretenir les structures. La grammaire et le lexique sont des structures universelles au sens où elles définissent l'univers d'une langue. Mais chaque prise de parole dans cette langue est singulière car elle met en jeu des allocutaires, des référents et des prédicats singuliers.

Tout discours est local et égologique, et la théologie ne fait pas exception.

*
* *

Comment penser à la fois l'un et le multiple? Wittgenstein décrit lui-même le passage de sa première à sa seconde philosophie comme un passage d'une philosophie (erronée) de la suprématie de l'un à une philosophie (plus juste) de la tension de l'un et du multiple.

Nous nous sommes engagés sur la glace glissante où manque la friction, où — donc — les conditions sont en un certain sens idéales mais où, à cause de cela, nous ne pouvons pas non plus marcher. Nous voulons marcher. Nous utilisons donc la friction. Retournons au sol raboteux.

Le préjugé de la pureté cristalline ne peut être écarté que si nous renversons toute notre conception [...] autour de notre véritable besoin pris comme axe³.

Dans sa première philosophie, Wittgenstein expliquait qu'il n'y a qu'un seul langage qui soit sensé et que si l'on arrivait à nettoyer tous les langages que nous parlons de leurs scories et leurs impuretés, on

3. *Inv. philos.*, 107-108.

finirait par dégager le seul et unique langage rigoureux, qui est celui des sciences naturelles. Cette thèse, interprétée de façon restrictive, est à l'origine de l'ensemble du mouvement néo-positiviste issu du Cercle de Vienne⁴. Dans cette philosophie, le langage est l'image⁵ du monde. Qui connaît le langage connaît le monde. C'est évidemment l'idée de la glace glissante: tout est tellement parfait qu'il n'y a plus rien de concret, tout glisse, c'est la physique sans plus aucune force de frottement.

C'est seulement sur le «sol raboteux» du langage ordinaire qu'on peut marcher. Dans sa seconde philosophie, Wittgenstein montre que l'unicité n'est pas nécessairement ce qu'il y a de plus intéressant à saisir en philosophie, et il s'attache plutôt à souligner l'articulation tensionnelle de l'un et du multiple. Ce n'est que si nous prenons notre véritable besoin comme axe, c'est-à-dire notre «forme de vie», notre interlocution concrète avec d'autres, que nous pourrions passer du mythe de la pureté cristalline à la signifiante effective du langage en actes.

Assurément, si de l'eau bout dans un pot, la vapeur sort du pot et de même l'image de la vapeur sort de l'image du pot. Mais comment, pour ainsi dire, quelque chose devrait-il bouillir dans l'image du pot?

C'est ainsi que Wittgenstein critiquait lui-même le logicisme de sa première philosophie pour introduire le concept de *jeu de langage* (*Sprachspiel*). Il n'existe de ce concept aucune définition claire et distincte puisqu'il s'agit de se mouvoir sur le sol raboteux du langage ordinaire et non sur la glace glissante de la pure logique. Le concept de jeu de langage se définit par l'usage qui est fait de l'expression qui le désigne.

Les *Investigations philosophiques* sont une œuvre que j'ai eu le privilège d'étudier à plusieurs reprises dans des séminaires de philosophie du langage que j'ai dirigés à Louvain-la-Neuve. J'avais proposé aux étudiants de procéder à une lecture «wittgensteinienne» de Wittgenstein. Puisque le philosophe dit que la signification c'est l'usage, nous avons pris l'index de son texte, repéré la douzaine de concepts qui

4. Cf. à ce sujet J.-F. MALHERBE, *Épistémologies anglo-saxonnes*, Paris, PUF, 1981, spécialement les chapitres 4 et 5.

5. Image au sens de l'allemand *Bild*, construction.

reviennent le plus souvent dans le texte et avons fait une lecture des aphorismes qui composent le livre en rapprochant les uns des autres ceux qui mentionnent les mêmes concepts. Nous avons ainsi, pour définir un concept, fait jouer l'interanimation des phrases mentionnant ce même concept. Cette méthode de lecture donne des résultats assez intéressants.

Et combien y a-t-il de sortes de phrases? Disons: l'affirmation, l'interrogation, le commandement peut-être? Il existe d'innombrables sortes de phrases, d'innombrables manières d'utiliser tout ce que nommons «signes», «mots», «propositions». Et cette polymorphie n'est pas quelque chose de fixé, de donné une fois pour toutes; mais de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage, pourrions-nous dire, naissent tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli [...] Le mot «jeu de langage» doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. Mettez-vous devant les yeux combien les jeux de langage sont multiformes à l'aide de ces exemples et d'autres (s'il s'en trouve):

Commander, et agir d'après des commandements.

La description d'un objet d'après son aspect, ou d'après ses mesures.

La reconstitution d'un objet d'après une description (dessin).

Le récit d'un événement.

Faire des conjectures au sujet de l'événement.

Former une hypothèse et la mettre à l'épreuve.

Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes.

Inventer une histoire; et lire.

Jouer du théâtre.

Chanter des rondes.

Deviner des énigmes.

Faire un mot d'esprit; raconter.

Résoudre un problème d'arithmétique pratique.

Traduire d'une langue dans une autre.

Demander, remercier, jurer, saluer, prier.

Il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments du langage et de leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces

de mots et de propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de l'architecture du langage. (Y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophique*⁶).

Il y a donc une multiformité des jeux de langages qui empêche d'en définir le concept de manière claire et distincte. Et pourtant, c'est un concept opératoire. Wittgenstein compare volontiers le jeu de langage au jeu d'échecs. Il remarque que la signification de chaque pièce, de chaque case et de chaque mouvement est strictement dépendante de la valeur des autres variables impliquées dans le jeu. On peut élaborer des analogies à long terme et se trouver bloqué sans l'avoir prévu. Le langage lui aussi a sa réalité propre même s'il prend toujours son sens dans l'usage que nous en faisons...

Pour exprimer les analogies dans l'usage des expressions du langage, Wittgenstein introduit le concept de *ressemblance de famille*. Les ressemblances de famille sont toujours approximatives. Deux visages de la même famille ne sont pas comme deux photocopies d'un même document. On peut toujours trouver une ressemblance entre deux entités quelconques, c'est certain. Mais il y a des stades de ressemblances où les traits semblables s'accumulent et où l'on est tenté d'apparenter les objets qui les manifestent. On parlera alors de ressemblance de famille pour désigner ces ensembles souples dont la loi d'appartenance n'est pas rigide.

On se trouve alors ici en présence d'un concept qui me paraît susceptible d'éclairer le concept de *théologie locale*. À mes yeux, il y a une ressemblance de famille entre les différents styles de travail théologique que produisent mes collègues québécois. Le fait de venir de l'étranger m'y rend sans doute plus sensible que vous qui en êtes plus familiers. Mais je ne peux pas mettre tous mes collègues théologiens québécois dans le même panier car certains ont développé un style qui leur est particulier. Tous ne font pas la même chose de la même façon. Cela n'empêche qu'il existe quelque chose comme une manière québécoise de faire la théologie⁷. Il y a aussi un air de famille entre

6. *Inv. philos.*, 23.

7. Je pourrais caractériser schématiquement cet «air de famille» par le trait suivant: les Québécois ont eu le génie, au moment de la Révolution tranquille, de se mettre à distance respectueuse de la hiérarchie ecclésiastique et, en particulier du Magistère romain, sans pour autant entrer dans une logique de contre-dépendance de type adolescent. Jusqu'ici, je n'ai retrouvé ce trait caractéristique de l'autonomie dans aucune autre culture profondément marquée par le catholicisme.

les façons féministe, ou latino-américaine, ou africaine, ou noir-américaine, ou romaine, ou allemande, de faire la théologie.

À l'intérieur d'un ensemble souple défini par un air de famille, il y a quand même des règles parce que la souplesse n'implique pas l'absence de squelette ni de muscles. Ces ensembles de règles qui, pour ainsi dire, définissent les airs de famille, Wittgenstein les appelle des grammaires. Évidemment, il n'entend pas le mot *grammaire* dans le même sens que Maurice Grevisse⁸. L'exemple suivant l'illustre parfaitement. Les grammairiens expliquent que le verbe croire peut se conjuguer notamment au présent et à l'imparfait du mode indicatif; ils ajoutent qu'un verbe peut toujours être modifié par un adverbe. Conjuguons donc *croire erronément* en commençant par l'imparfait:

Je croyais erronément que...

Tu croyais erronément que...

L'exercice ne semble poser aucune difficulté. Passons alors au présent:

Je crois erronément que...

Tu crois erronément que...

Wittgenstein remarque qu'à la première personne de l'indicatif présent, la conjugaison est formellement correcte mais inappropriée en ce sens que, si l'on excepte la présente discussion philosophique, on ne conçoit aucun jeu de langage dans lequel on pourrait affirmer que l'on croit erronément quelque chose puisque croire suppose, du moins au présent, l'adhésion à ce qui est cru. La grammaire au sens de Wittgenstein élimine cette expression que les filets du *Bon usage* laissent passer. La grammaire de Wittgenstein s'insère dans une forme de vie, ce qui n'est pas le cas de la grammaire du pur langage. Il s'agit d'une grammaire pragmatique liée à la forme de vie des interlocuteurs.

Ce concept de grammaire devrait être approfondi. Il faudrait examiner dans quelle mesure il pourrait nous permettre de saisir ces ensembles souples que l'on mettrait à contribution pour définir les théologies locales. Wittgenstein propose de considérer la grammaire d'un jeu de langage comme définissant l'ontologie de ce jeu de langage. Exemples: dire que ce corps a une extension, c'est accorder à la physique de Newton le privilège de définir l'ontologie de l'univers de ce

8. M. GREVISSE, *Le bon usage, grammaire française*, 9^e édition, Gembloux, Duculot, 1969.

corps. Dire que les sensations, les émotions et les souffrances sont privées, c'est-à-dire que je ne puis avoir les vôtres ni vous les miennes, c'est ratifier l'existence d'un univers dans lequel les subjectivités sont incommensurables et les états subjectifs incommunicables.

Ces énoncés, que l'on prend souvent pour des évidences, comme allant de soi, Wittgenstein les considère comme révélateurs de la structure d'un monde défini par des ressemblances de famille. Ils expriment en effet les préjugés qui définissent une vision du monde.

*
* *

Où toutes ces considérations nous mènent-elles? Wittgenstein dit que chaque jeu de langage se définit par une grammaire qui implique une ontologie originale. Et il ajoute que la plupart de nos difficultés de langage sont dues à des collisions entre des jeux de langage obéissant à des grammaires différentes et impliquant par conséquent des ontologies différentes. Il nous arrive assez souvent de parler un jeu de langage tout en obéissant momentanément ou plus durablement à la grammaire d'un autre jeu de langage.

J'ai forgé un exemple pour illustrer ce concept de collision de jeux de langages. Imaginons un professeur de philosophie du langage qui, pour les besoins de la cause convoque dans la salle de cours Isaac Newton, auteur des *Principia mathematica philosophiæ naturalis*, le Petit Prince de Saint-Exupéry, et le lecteur standard de *La Presse*. Le professeur propose alors à ses invités de chacun construire une phrase dans laquelle il soit question d'un coucher de soleil.

Le lecteur de *La Presse* répond qu'un beau coucher de soleil sur les Laurentides, c'est un spectacle inoubliable, surtout en automne.

Et le savant physicien remarque que le soleil ne se couche jamais et que ce que nous appelons un coucher de soleil est en réalité une illusion d'optique liée à notre position terrestre dans le système solaire.

Le Petit Prince raconte qu'un jour sur sa petite planète, il a déplacé quarante-trois fois sa chaise, pour avoir quarante-trois fois le plaisir de voir le soleil se coucher.

Isaac Newton se fâche alors et explique au Petit Prince qu'il n'a rien compris et que ce qu'il dit est absurde car la définition d'une journée, c'est précisément l'écart temporel entre deux illusions d'optique successives observées du même point de la surface de la terre.

À son tour, le Petit Prince le traite de vieux savant rabougri et poussiéreux qui ne comprend rien à la beauté des fleurs.

Et le lecteur de *La Presse*, quant à lui, hausse les épaules en pensant que les deux autres s'enfargent les pieds dans les fleurs du tapis.

Nous sommes en pleine collision de jeux de langage! On pourrait faire un exercice analogue avec des théologies en demandant, par exemple à une théologienne féministe, à un théologien romain (que nous espérons catholique) et à un protestant de composer une phrase dans laquelle il soit question du salut et de Jésus. Il y a fort à parier que la collision de langage dont nous serions les témoins sans doute embarrassés serait révélatrice de quelques tensions, divergences de vue et rapports de pouvoir.

Ce qui me paraîtrait intéressant, ce serait d'ouvrir, à partir des concepts wittgensteiniens de *jeu de langage*, *grammaire* et *ontologie*, un chantier de recherche, dont le présent atelier ne représente qu'une sommaire esquisse, sur l'articulation de l'un et du multiple dans la problématique des théologies locales. Une telle recherche pourrait nous éviter bien des difficultés dans notre travail théologique. Chacun de nous se doit d'assumer sa topologie et son égologie. Mais chacun de nous est également responsable d'élucider la tension qui le lie à un certain universel.

On pourrait donc tenter de tirer de ces considérations quelques indications provisoires pour l'élucidation de la structure des théologies locales.

La première serait celle-ci: multiplicité et unité ne sont pas des catégories incompatibles et les discours qui les présentent comme incompatibles sont les discours de ceux qui croient détenir le plus gros bâton et tentent de le faire croire aux autres. On peut parfaitement penser une multiplicité sans exclure l'unité et, réciproquement, l'unité sans exclure la diversité.

Si l'on acceptait une épistémologie théologique des ensembles souples, à la manière de Wittgenstein, on pourrait éviter l'écueil du

subjectivisme: ériger sa subjectivité singulière en vision soi-disant universelle. Et tout aussi bien l'*objectivisme*: croire pouvoir tenir la vérité unique autrement que par le truchement forcément maladroit des multiples formules qui tentent de la dire. On éviterait également le piège du *solipsisme* théologique qui consiste à croire pouvoir à soi tout seul, dans le *hic et nunc* de sa situation singulière, redire l'intégralité de la foi en évitant tout dialogue avec les traditions qui nous l'ont transmise.

Wittgenstein considérerait la philosophie comme une pratique thérapeutique, c'est-à-dire comme la tâche d'identifier les collisions entre les jeux de langage et de les démêler. La théologie fondamentale peut-elle être autre chose qu'une interminable thérapie des langages religieux et plus particulièrement des langages théologiques? Cela suppose que le théologien et la théologienne soient capables de pratiquer plusieurs jeux de langage sans provoquer de collisions car, comment pourrait-on, de l'intérieur d'un jeu de langage, en décrire les règles de fonctionnement? C'est impossible tout simplement parce que si l'on ne pratique qu'un seul jeu de langage, on ne peut pas savoir que c'est un jeu de langage et l'on prend alors naïvement son ontologie particulière pour la nature des choses. On est toujours dans l'interculturel, on a toujours des voisins, on n'est jamais seul au monde. On est donc toujours dans un jeu de langage en interaction avec d'autres.

Cette hypothèse conduit-elle inévitablement au relativisme? Je ne le pense pas. Relativiser nos langages ouvre aux possibilités de désensorcellement de nos jeux de langage. Cette approche de la théologie nous rappelle que le langage n'est jamais un absolu et qu'aucune formule ne peut jamais se substituer à ce qu'elle tente de dire. Et cela nous rappelle encore que tout langage n'est jamais signifiant qu'à partir de, dans et en vue de l'action et de la vie. Cela indique encore que le véritable critère de validité des langages de la foi ne réside pas dans leur conformité à d'autres énoncés appartenant à d'autres jeux de langage mais bien plutôt dans leur fécondité pour la vie des croyants, fécondité qui se manifeste dans leur unité: voyez comme ils s'aiment (en dépit de la multitude de leurs différences)!

En effet, la collision n'est pas la seule modalité de la rencontre entre jeux de langage et, dans la mesure où on est lucide sur la grammaire des jeux de langage en présence, il devient parfaitement possible de définir des règles pour un dialogue respectueux entre ces jeux de langage. Procéder à une telle définition est, en réalité, procéder à une création originale qui travaille dans le sens de l'unité sans pour autant

nier la légitimité de la multiplicité des jeux de langage. Le critère, c'est finalement l'advenue de chacun d'entre nous comme sujet instituant de sa propre communauté et l'advenue de chaque communauté comme sujet instituant de la communauté universelle des croyants. Ce critère n'est donc pas de l'ordre de l'adéquation mais de l'ordre de la créativité. En ce sens, il a quelque chose d'hégélien. N'est-ce pas le philosophe d'Iéna qui écrivait dans la *Vorrede* à sa *Phänomenologie des Geistes* que *le vrai n'est pas seulement vrai comme substance mais aussi comme sujet*, c'est-à-dire comme histoire, comme quelque chose qui advient.

Ne pourrions-nous pas aller jusqu'à considérer les collisions de jeux de langage dans le champ théorique comme de véritables lieux théologiques, c'est-à-dire comme des points de notre espace de foi où celle-ci est convoquée à se clarifier, et les thérapies à la Wittgenstein que nous pourrions adopter pour nous accompagner dans nos travaux théologiques, comme le gage que nos propos viennent s'inscrire d'avantage dans l'itinéraire d'Abraham que dans celui d'Ulysse?

La pluralité culturelle et le piège d'un regard unificateur.

Le cas de Paul Evdokimov

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

Université de Montréal

Dans cette étude, il sera question de la théologie de Paul Evdokimov (1901-1970), envisagée comme un cas typique d'entreprise théologique impuissante à entrer dans le mouvement de la pluralité, du fait de son regard unificateur sur les phénomènes culturels. Nous tenterons de mettre en lumière les procédures et les présupposés herméneutiques de l'entreprise théologique d'Evdokimov.

Par regard unificateur, nous entendons un regard qui ramène la pluralité culturelle à une unité, ce qui, à toutes fins pratiques, revient à l'abolir. Nous ne croyons pas qu'il existe un point de vue global d'où il serait possible de voir en surplomb la culture plurielle et de la ramener à une essence unique. Au contraire, nous pensons que la seule qualification globale qui puisse encore être assignée à la culture occidentale est celle de sa discontinuité; ceci ne va pas sans conséquences pour la pratique de la théologie. Dès lors, on peut se demander si un regard de croyant échappe à la loi de dispersion qui caractériserait une telle culture.

L'idée que les mouvements qui composent la culture contemporaine apparaissent en fonction d'une idée, d'une *Weltanschauung* ou

d'une pensée qui leur serait commune, est contestée depuis longtemps. Nous n'entendons pas définir ici ce que sont l'essence de la culture et celle de l'histoire, mais examiner les effets d'une pratique discursive qui les conçoit comme des unités; en prenant pour exemple le cas d'Evdokimov, nous tenterons de montrer que les théologiens et théologiennes ne se préparent pas à faire droit à la pluralité lorsque leur première préoccupation est de la ramener à une unité culturelle¹.

Mais pourquoi prendre précisément cet exemple? Evdokimov serait-il un théologien de premier ordre pour la période contemporaine? Sa théologie serait-elle représentative de ce qui se fait de nos jours? Il est clair que l'influence de cet auteur ne peut en aucune manière être placée sur le même pied que celles de ses contemporains Rahner, Chenu ou Congar, ou d'autres théologiens du début du vingtième siècle comme Barth, Bultmann ou Tillich. Quant à la représentativité de cette théologie eschatologiste et archétypale, se déclarant étrangère à la théologie «progressiste», d'aucuns pourront la mettre en doute, et en un sens ils n'auront pas tort. Pour notre part, le cas d'Evdokimov nous paraît représentatif dans la mesure où nous croyons que ses positions extrêmes ne sont au fond que les aboutissements de procédures repérables dans d'autres théologies, quoique tempérées par des réflexes absents chez Evdokimov en raison de son radicalisme eschatologique.

Nous devons préciser d'entrée de jeu qu'Evdokimov ne traite pas du pluralisme culturel. Nous pensons pourtant que l'étude de ses écrits en lien avec cette question peut se révéler instructive. En effet, nous

1. La théologie contemporaine offre beaucoup d'exemples de cette préoccupation; Bernhard WELTE en constitue un. (*Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1980, 70 p.) Ce théologien tente une rencontre à première vue audacieuse dans sa rencontre entre la foi et la culture contemporaine. Or, on constate que sa stratégie consiste à repérer une unité thématique qui constituerait l'esprit de notre époque (le nihilisme nietzschéen), avant de soutenir que ce nihilisme est bien plus proche qu'il n'y paraît de la foi religieuse (en sa dimension négative). Pour leur part, les diverses théologies de la libération s'adonnent généralement à une métaphysique de l'histoire qui n'a d'autre but que la mise en lumière d'un mouvement global de l'histoire et une explication générale de la culture où chacune d'entre elles s'enracine. Encore ici, tout se passe comme si la condition préalable à l'élaboration d'une proposition théologique était le repérage d'un principe qui permettrait d'intégrer le particulier dans le général. Hans KÜNG illustre le même réflexe d'une autre manière (*Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*, Paris, Seuil, 1986, 614 p.) par les questions qu'il adresse tour à tour aux religions non chrétiennes. Ces questions sont si peu dégagées de la perspective chrétienne qu'elles semblent présupposer qu'on puisse adresser sensiblement les mêmes questions aux multiples horizons religieux, et donc qu'il s'agit de phénomènes apparentés.

croions que si Evdokimov n'aborde pas le pluralisme, qui constitue pourtant un trait incontournable de la culture contemporaine, c'est précisément parce que ses perspectives théologiques en empêchent la prise en compte.

Il nous faut préciser quelle est notre approche de la théologie d'Evdokimov dans cette étude. Les contenus thématiques de cette théologie nous paraissent souvent dépourvus d'intérêt, soit qu'ils s'inscrivent dans des problématiques devenues inactuelles, soit que leur radicalité eschatologique les rende inutilisables dans le cadre d'une théologie pratique et instructive. Il nous paraît plus intéressant d'examiner la genèse de ses positions théologiques, c'est-à-dire leur émergence et ce qui la rend possible. Notre étude se situe donc davantage du côté d'une perspective de l'énonciation que dans celle d'une critique des positions théologiques d'Evdokimov. À ce niveau, il est possible que cette étude concerne d'autres pensées que celle d'un théologien secondaire, mort depuis plus de vingt ans.

Cet exposé devrait aussi être envisagé dans la perspective plus large d'une recherche doctorale en cours et qui porte sur Evdokimov. Chronologiquement, l'exposé correspond au premier moment de la recherche doctorale, alors qu'apparaît dans une lumière crue le problème posé par cette théologie; pour le dire brutalement, celle-ci est toujours en porte-à-faux par rapport à ce dont il s'agit dans la culture. Elle vise toujours à côté de la cible, «elle n'y est pas du tout». La parole d'Evdokimov est inactuelle². Mais cette constatation n'est qu'un premier temps, le second consistant à dégager la genèse d'une telle parole, qui est celle d'un exilé du régime bolchevique, et dont nous formulons l'hypothèse que l'exil la qualifie d'une manière radicale. Evdokimov n'a pas de lieu; il n'en peut avoir, dans la mesure où l'exil définit son

2. Et il n'est pas sûr qu'Evdokimov aurait refusé l'épithète. Dans *Gogol et Dostoïevski. La descente aux enfers*, (deuxième édition, Paris, Desclée de Brouwer (1961) 1984, 298 p., p. 22), au sujet de Gogol: «Au cœur du siècle le plus optimiste, un prophète se lève pour dire la dernière parole du Révizor: "Envoyé par l'ordre du Gouvernement suprême, le messager vous prie de vous rendre chez lui sur-le-champ..." Message à coup sûr inactuel et à tout moment de l'histoire, car il annonce sa Fin.»; l'auteur écrit plus loin que Gogol «est martyr, ce qui veut dire terriblement "inactuel" à la surface éphémère de la vie, parce que totalement actuel dans son secret noyau intemporel» (p. 176-177). Enfin, dans un autre texte: «Toutefois, le vrai "actuel" transcende le temps, il est à la fin et il est ici et maintenant.» («Les pères du désert», dans *La nouveauté de l'Esprit. Études de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1977, 278 p., p. 191-217, p. 191)

identité. Il est requis par le monde d'où il a été chassé. Il occupe une position impossible, mais c'est la seule possible. À cet égard, ce qui se joue dans l'écriture d'Evdokimov nous paraît susceptible d'instruire sur elles-mêmes une théologie et une Église contemporaines dont les déplacements tiennent peut-être aussi, en quelque manière, de l'exil.

Dans un premier temps, nous fournirons de brèves indications biographiques sur Evdokimov. Nous ferons ensuite l'analyse de sa théologie, telle qu'elle se retrouve dans deux ouvrages majeurs auxquels nous référerons particulièrement. Cette analyse se fera en deux temps. D'abord, nous comptons repérer certaines stratégies par lesquelles Evdokimov homologue des faits culturels en vastes unités, en montrant les problèmes posés par cette manière de faire. Ensuite, nous tenterons de relever quelques présupposés herméneutiques qui régissent ces stratégies d'homologation, en montrant comment ils forgent un regard unificateur.

Éléments biographiques

De confession orthodoxe, Paul Evdokimov est né en 1901 en Russie. Au moment de la Révolution de 1917, il a participé à la Guerre civile dans l'Armée blanche du tsar. À la défaite, en 1918, il a été condamné à l'exil, ce qui l'a mené d'abord à Constantinople puis à Paris, où il est arrivé en 1923. Licencié de la Sorbonne en philosophie en 1924, de l'Institut théologique Saint-Serge de Paris en théologie en 1928, docteur en philosophie en 1942 (Aix-en-Provence) puis en théologie en 1959 (Institut Saint-Serge), il a été professeur à Saint-Serge, à l'Institut Œcuménique de Bossey, puis à l'Institut catholique de Paris. Il est mort en 1970.

Evdokimov appartient à la seconde génération de théologiens orthodoxes russes après la révolution bolchevique. La première génération était représentée par des figures d'une importance capitale telles que Serge Boulgakov, Georges Florovsky et le philosophe Nicolas Berdiaev. Ces remarquables penseurs avaient eu le temps d'engager une réflexion théologique et philosophique bien avant l'exil, et ils ne firent en bonne partie que poursuivre à l'étranger le travail commencé en Russie. Ils ont pourtant imprimé un élan durable à la théologie orthodoxe de notre siècle. La génération suivante, à laquelle appartient Evdokimov, fut particulièrement significative en raison de son projet d'ouverture à la culture occidentale, dont témoigne entre autres la dé-

cision d'écrire en français plutôt qu'en russe. Cette volonté de rencontre avec l'héritage occidental prend aussi la forme d'un intérêt pour la littérature et la philosophie françaises (Evdokimov) ou d'une formation aux méthodes historiques (Vl. Lossky). La troisième génération (Olivier Clément³, Jean Meyendorff) est manifestement marquée par ce projet, mais on constate aussi un certain essoufflement de la part d'une théologie qui tarde à se renouveler et qui fait davantage dans la vulgarisation que dans la recherche.

En portant attention aux préoccupations d'Evdokimov, on découvre certaines similitudes avec les théologies les plus déterminantes de la première moitié et du milieu du vingtième siècle. À la manière orthodoxe, Evdokimov est habité par les interrogations de cette époque sur le rapport de la foi à la culture, de l'Église au monde, de la révélation à l'histoire. Dans son cas comme dans celui des Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich et des théologiens catholiques modernistes ou de la génération de Vatican II, on trouve le souci d'actualiser la foi chrétienne dans un monde sécularisé, pour redonner toute sa pertinence au témoignage chrétien. Toutefois, Evdokimov affiche une perspective transcendantaliste beaucoup plus prononcée que ne le font ses vis-à-vis, et il manifeste un attachement beaucoup plus fort aux figures élaborées par la tradition chrétienne (formulations dogmatiques, institutions ecclésiales, etc.).

Homologation de la culture

Il semble que la préoccupation méthodologique constante d'Evdokimov soit de surmonter les différences entre phénomènes culturels. Il provient d'une culture jadis rassemblée autour de l'idée de la Sainte

3. Il semblera incongru que le Français Clément soit mentionné parmi les théologiens orthodoxes russe. Evdokimov lui-même devait le compter au nombre de représentants de la christologie russe dans son dernier livre (*Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Cerf, 1970, 246 p., p. 200), comme le relate Clément: «Bien des années plus tard, Paul Evdokimov, dans un de ses ouvrages, devait m'inscrire, ultime rejeton, ou avorton, ou plutôt greffon, parmi les philosophes religieux russes! C'était absurde. Je le lui dis. Il le savait, mais il souriait.» (*L'autre soleil. Quelques notes d'autobiographie spirituelle*, Paris, Stock, c. 1986, 175p., p. 142-143) On constate que ce théologien orthodoxe, peut-être le plus connu à l'heure actuelle, est très largement tributaire de la théologie russe orthodoxe et de la pensée d'inspiration orthodoxe (Dostoïevski, Berdiaev, Soljenytsine, etc.) De plus, il est rattaché à l'Institut Saint-Serge, fondé par des Russes exilés à Paris dans les années vingt.

Russie; là-bas, le bolchevisme semble avoir supplanté le christianisme comme idée constituante de la culture. Arrivé en Europe, Evdokimov cherche selon toute apparence à cerner l'idée unique organisatrice des divers courants de pensée rencontrés. Ceci est particulièrement manifeste dans le traitement qu'il fait de deux questions: celles de l'athéisme et de l'art moderne. J'aimerais maintenant le faire apparaître, en commençant par le cas de l'athéisme.

L'athéisme

Dans la première partie de son livre *Les âges de la vie spirituelle*, paru en 1964⁴, Evdokimov analyse les courants dominants de cette époque dans l'*intelligentzia* française: existentialisme, marxisme, freudisme, «scientisme» compris comme application du positivisme: selon lui, tous ces courants obéissent essentiellement à l'esprit de l'athéisme. Pour donner le ton à ce tour d'horizon, Evdokimov écrit:

L'athéisme s'impose et en impose à tous par son extension massive. Il n'est plus le privilège d'une minorité éclairée mais exprime la norme commune à toutes les couches de la société. Une civilisation s'est bâtie consciemment sur le refus de Dieu, plus précisément sur la négation de toute transcendance par rapport à l'au-delà. (p. 15)

Ce qui suivra ne fera en bonne partie qu'élaborer sur cette affirmation: en son essence, notre culture est athée. Cette thèse présuppose l'unité de la culture. Dès lors, on peut voir en l'athéisme un phénomène global, unique en dépit de tous ses avatars. Et Evdokimov d'entreprendre de présenter successivement les «formes» de l'athéisme contemporain, comme on le voit dans ce passage:

Ainsi construit sur la négation, l'athéisme n'a aucun contenu métaphysique propre, aucune philosophie constructive. *Explicitement professé, il reste rare; sa forme dominante, démocratiquement répandue, c'est l'athéisme de fait, invertébré, mais pratique. La contestation philosophique n'intervient qu'a posteriori*⁵ pour justifier les attitudes, invoquer un alibi. (p. 15)

4. *Les âges de la vie spirituelle. Des Pères du désert à nos jours*, deuxième édition avec une préface d'Olivier Clément, Paris, Desclée de Brouwer, (1964) 1980, vi-236 p.

5. Dans toutes les citations, c'est nous qui soulignons.

L'athéisme se donne donc des appareils conceptuels qui ne font rien d'autre qu'offrir des justifications du phénomène unique dont il s'agit. Evdokimov relève ainsi «une forme assez répandue de l'athéisme: celle du psychologisme⁶» (p. 36), le «scientisme», «forme assez répandue de l'athéisme méthodologique» (p. 24-25), et les «formes récentes» de «l'athéisme académique» (p. 19). L'athéisme revêt ainsi de multiples formes, qui sont autant de degrés d'une attitude unique, repérable même dans des «cas-limites» qui, loin de remettre en question l'unicité du phénomène, continuent de lui appartenir (p. 19).

Face à l'athéisme finalement identique à lui-même partout, les croyants composent un bloc tout aussi homogène. Evdokimov ne relève pas la diversité des attitudes croyantes, la pluralité légitime des «familles d'esprit» au sein du christianisme. La seule pluralité perçue ici oppose le christianisme rêvé par Evdokimov et «la religion établie», terme, sinistre, intégriste, bien-pensante. Il ne faut pas trop s'étonner de la crise du christianisme: «la religion établie» le discrédite aux yeux des masses. «À l'échelle mondiale, c'est un obstacle social énorme, qui renforce les idéologies dominantes hostiles ou indifférentes au religieux.» (p. 11) Le théologien parle alors du «monde des clercs en robe noire, sinistres intégristes ou progressistes aux gros souliers, sincères ou ridicules» (p. 10), et on ne voit pas l'ombre d'une pluralité ecclésiale qui serait autre chose que dégradation du christianisme.

On voit qu'un conflit a lieu, en lequel toutes les différences se résorbent dans un mouvement global. Si on inclut les croyants dans la culture — ce qui ne va pas de soi, puisqu'on parle ici d'une culture qui est athée de manière constitutive —, on peut parler de polarisation de cette dernière en deux blocs qui se font face: les croyants et les incroyants. Evdokimov écrit ainsi que «croyants et incroyants s'ignorent profondément, ne se comprennent plus, appartiennent à des types anthropologiques différents» (p. 17).

La tranchée ainsi creusée est d'autant plus profonde que l'on a affaire à deux grandeurs totalitaires: «un athéisme qui se veut systématique, moral et totalitaire», et «le fait d'un saint»; «les apostolats messianiques atteignent une limite où ils s'opposent violemment et s'excluent» (p. 17). On ne saurait, mieux que dans ce passage révélateur, homologuer en deux grandeurs des phénomènes culturels multiples, ni

6. Evdokimov vise particulièrement le freudisme.

affirmer sa propre tendance à la totalisation en même temps que celle de l'autre.

Il est vrai que de nombreuses couches de la population n'ont rien à voir avec un tel athéisme totalitaire et hostile. Qu'importe? «Il ne s'agit pas des indifférents, précise Evdokimov, ceux-ci n'intéressent pas notre propos.» (p. 18) Ainsi, ceux qu'il est impossible de faire entrer dans le portrait qu'Evdokimov fait de la culture contemporaine sont ainsi déclarés inintéressants et exclus de la sphère de ce qu'il vaut la peine d'étudier sérieusement.

En bout de ligne, la culture apparaît découpée dans un tissu assez simple: elle obéit à des tendances globales. Les individus qui la composent se trouvent «configurés» par ces tendances et s'inscrivent en bloc dans leur mouvement. Et s'il arrive que l'observation remette en question ce présupposé, il suffit de mettre cela sur le compte de quelques individus inintéressants.

Cette homologation des faits culturels facilite le travail de toute entreprise apologétique: après avoir ramené à une essence commune une pluralité d'adversaires, il est plus facile d'en finir avec eux.

Le mot athéisme, par son «a» privatif, nie «théisme», nie Dieu. Or le vrai problème c'est de démontrer comment il peut le faire en réalité et, tout d'abord, de *préciser ce qu'il nie*. Comment l'athéisme définit-il [...] le «complexe Dieu» avant de le nier? *Toute la question est là. Or, tout au plus, c'est la négation d'une certaine théologie scolaire [...]. Cela ne dépasse nullement l'humain et ne touche nullement Dieu en lui-même*⁷. (p. 18)

Dans ce passage, on voit bien Evdokimov commencer par attribuer certains contenus de pensée à l'athéisme, tenter de les expliquer, mais en les simplifiant pour les désamorcer: la négation athée est, «tout au plus», gênante pour des doctrines périphériques, dont on pourrait se passer de toute façon⁸.

7. Evdokimov n'explique pas pourquoi Dieu «en lui-même» n'est pas atteint par «l'athéisme».

8. On le pourrait d'autant plus qu'elles «ne dépassent nullement l'humain». C'est pourquoi Evdokimov peut saluer un certain athéisme purificateur de la foi: «Tout jugement chrétien sur le monde gagnerait en équilibre en faisant sienne la pénétrante parole de Simone Weil: "Il y a deux sortes d'athéisme dont l'un est une épuration du concept de Dieu." («Le monachisme intériorisé», dans COLL., *Le millénaire du Mont Athos. Études et mélanges*, vol. 1, Chevotogne, 1963, 450 p., p. 331-352, p. 338)

Par la suite, il est facile de réfuter «la négation» athée. Au terme de son survol des divers athéismes, Evdokimov peut écrire que «par l'absence de contenu positif, toutes les formes de l'athéisme conduisent à la déception systématique et [que] c'est l'existence du mal qui empêche l'athéisme de devenir une solution.» (p. 37) On arrive au terme de l'entreprise d'homologation. L'athéisme est insoutenable et ne résout rien. Par-dessus le marché, il rate sa cible quand il s'en prend à Dieu. À partir de là, Evdokimov pourra lui adresser une réponse globale, dans les pages qui suivent ce verdict d'échec: «Il se peut que le monde soit proche de la foi religieuse, maintenant plus que jamais. *La science ne présente plus aucune difficulté, l'athéisme ne peut plus avancer aucun argument sérieux*» (p. 40)

La critique de l'art moderne

Le deuxième lieu que nous avons choisi pour mettre en lumière les stratégies homologatrices d'Evdokimov est sa critique de l'art moderne. Le plus important des écrits qui en rendent compte est son livre *L'art de l'icône*, paru en 1970¹⁰. Il dénote une prétention à ramener les divers courants artistiques modernes à une seule tendance générale. Le chapitre «L'art moderne à la lumière de l'icône» est particulièrement représentatif de ce réflexe¹¹. Evdokimov y associe l'art moderne à la déchristianisation. L'art occidental était déjà particulièrement exposé à la déchéance, puisque, comme l'explique Evdokimov, le XIII^e siècle marque le passage d'un art plein du transcendant (les arts roman et gothique, par ex.), à celui du factice et du trompe-l'œil, c'est-à-dire celui qui découvre la perspective et se consacre désormais à la représentation des réalités immanentes (Giotto, Cimabue, Duccio, voire Fra Angelico) (p. 67). «De plus en plus autonome et subjectif, il quitte sa "biosphère" céleste.» (p. 68) Et c'est le moment décisif du passage de l'art transcendant à l'art sécularisé, bientôt décadent: «Quand l'art oublie la langue sacrée des symboles et des présences et traite plastiquement de "sujets religieux", le souffle du transcendant ne le traverse plus.»

9. Voir aussi p. 27: «Le prétendu athéisme *ex officio* des savants est définitivement démodé (*sic*).»

10. *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 304 p.

11. P. 67-84. Il reprend essentiellement et souvent littéralement un écrit antérieur: «L'art moderne ou la Sophia désaffectée», dans *Contacts* 32/12 (1960), p. 315-325.

(p. 68) La fin du XVIII^e siècle marque un dernier moment décisif: «l'art perd visiblement le lien organique entre le contenu et la forme et s'enfonce dans la nuit des ruptures» (p. 69). D'où un art de moins en moins figuratif, qui culmine dans l'art abstrait, le cubisme ou encore l'onirisme du surréalisme.

L'artiste voué plus que jamais à la solitude, cherche une sorte de «sur-objet», de «sur-réalité» car pour lui la réalité toute simple n'est plus directement exprimable. [...] En voulant connaître l'objet sécularisé, on perd son mystère [...]. (p. 69-70)

Les représentations chrétiennes sont pour Evdokimov les clés d'interprétation de l'art contemporain: «Quand le “connaître” n'est plus une attitude d'adoration, une communion orante, la connaissance se sépare de la contemplation. [...] Mais alors, l'être se vide de son contenu essentiel, perd sa racine céleste, se dénature.» (p. 69) «L'artiste moderne, avant de regarder le monde, questionne son âme et applique aux choses sa vision “désintégrant”, il se rend compte de l'antique rébellion qui veut se libérer avant tout du Sens et de tout principe normatif.» «Les puissances irrationnelles et démoniaques font irruption et déferlent à travers le monde.» (p. 71) «Le nivellement universel effrite l'Unique, l'Idée, le Sacré, et les remplace par la magie d'un mouvement tourbillonnant sur lui-même, décentré.» (p. 72) «Déjà Dostoïevski prophétisait que l'homme perdrait jusqu'à sa forme extérieure s'il perdait sa foi en l'Intégration divine» (p. 72). Et Evdokimov écrit:

La tendance non figurative va de pair avec une sécularisation de la société, avec une opposition même dans les milieux théologiques à l'élément historique de la Bible; à sa démythisation dans la théologie correspond une dé-figuration dans l'art sacré. (p. 81)

Ces passages montrent que, comme il le faisait pour les courants philosophiques qu'il critiquait, Evdokimov définit l'art moderne en référence à ce qu'il n'est pas: le christianisme. Il homologue les diverses tendances artistiques pour y voir l'expression d'un refus global de toute transcendance et de toute foi, en ne tenant nullement compte de la possibilité d'un art s'assignant un autre but que celui d'une prise de position envers le christianisme. Comme de nos jours peu d'artistes s'inscrivent dans un horizon chrétien, l'appréciation qu'Evdokimov fait de l'art contemporain est profondément négative: c'est le *post-mortem* d'un art qui se décompose.

Les pièges de l'homologation

On voit comment des réflexes homologateurs sont à l'œuvre dans la théologie d'Evdokimov. Ils obéissent à une stratégie globale, d'ordre apologétique. En lisant la première partie des *Âges de la vie spirituelle*, on décèle un processus en deux temps. Dans un premier temps, comme on l'a vu, on se représente l'ennemi sous les traits d'un seul ennemi, aux fins de mieux l'abattre. Dans un deuxième temps, après avoir dressé le « constat » de sa faillite, particulièrement au chapitre du problème du mal, on présente « la position chrétienne¹² ». Il appert de l'entreprise globale que le christianisme attendait l'athéisme au détour. Si le discours d'Evdokimov dans sa forme finale soulève un problème (le mal) puis propose la solution (chrétienne), sa genèse pourrait s'être faite dans l'ordre inverse: le cadre de représentation chrétien posant ses propres problèmes, il y aurait de fortes chances pour que lui seul puisse les résoudre de manière satisfaisante.

Mais il y aurait aussi d'importants risques pour que certains de ces problèmes ne se posent pas ailleurs que dans le cadre des représentations chrétiennes. Dans le cas d'Evdokimov, le concept d'athéisme joue comme l'instrument d'une typologie, plus ou moins artificielle, de divers courants de pensée censés se définir chacun par son refus de Dieu. Or, aucun psychanalyste, aucun marxiste, aucun scientifique d'hier ou d'aujourd'hui, et certainement peu d'artistes modernes définiraient leurs disciplines comme des formes d'athéisme, même s'il est évident qu'on peut éventuellement y retrouver une critique de la religion. Jusqu'à un certain point, l'athéisme pourrait jouer ici la fonction d'étiquette homologatrice de phénomènes souvent fort différents les uns des autres et pour lesquels la question du religieux est assez secondaire.

Les présupposés herméneutiques du regard unificateur

Les stratégies homologantes que nous venons de découvrir n'apparaissent pas indépendamment de présupposés herméneutiques particuliers; nous tenterons maintenant de les mettre en lumière.

12. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 38ss.

Premier présupposé herméneutique: la Culture-Culte

Il arrive à maintes reprises qu'Evdokimov opère un rapprochement entre la culture et le culte, en parlant de la «Culture-Culte¹³». Dès 1943, on retrouve l'affirmation d'un lien entre les deux concepts¹⁴. Evdokimov écrit dans un autre texte: «Retrouvant son origine religieuse du temps où elle sortait des Temples, la culture devient le carrefour où l'homme rencontre les puissances divines qui agissent sur le monde, le préparent au changement qualitatif final de son existence¹⁵.»

Evdokimov traite de la Culture-Culte dans *L'art de l'icône*. Il parle alors d'«une invitation décisive adressée à toutes les formes de culture afin de saisir leur intentionalité originelle et de culminer dans l'option ultime du Royaume¹⁶.» On observera que ce bref passage parle de «formes de culture», donc de la culture comme phénomène unique en son essence. C'est cette unicité qui permet de parler, dans le même passage, d'une «intentionnalité» commune à toutes les «formes de culture».

On observera aussi que la perspective de ce passage est eschatologique: la culture a un *télos*, le Royaume. C'est lui qui fixe les possibilités légitimes de la culture: «L'Histoire ne peut échapper au "pré-destin" normatif qui la juge. L'Histoire n'est point autonome, tous ses événements se réfèrent à Celui qui possède "tout pouvoir au ciel et sur la terre"¹⁷». On attribue ainsi à l'histoire une «essence» unique, un fond où réside sa vérité ultime. Connaissant déjà par la foi ce fond eschatologique, Evdokimov a la possibilité d'une saisie synoptique en quelque sorte, totalisant l'histoire et la surplombant «par-dessus tous les bruits de ce monde, si nous savons écouter¹⁸». De ce point de vue privilégié, il est à même d'opposer «une civilisation technique» et «la

13. Par ex., *L'art de l'icône*, p. 54, où il parle de «l'édification de la Culture-Culte».

14. «Du christianisme oriental», dans *La correspondance fédérative de la zone sud (Le semeur)* 6 (1943) p. 55-201, p. 179.

15. «Notes préliminaires pour une théologie œcuménique», dans *FV* 45 (1947), p. 565. Voir aussi «La culture et l'eschatologie», dans *Le semeur* 50 (1947), p. 358-369, et «The Evangelistic Situation», dans *ER* 2 (1949), p. 23-34, p. 32: «All human activity, whether culture, or art, or thought or social action, has its religious significance, but always one that spreads beyond History.»

16. *L'art de l'icône*, p. 62.

17. *Ibid.*, p. 56-57.

18. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 7.

Culture de l'esprit» qui anticipe le Royaume¹⁹. Il est à même de saisir une loi fondamentale de l'histoire, un mouvement global, comme il le montre lorsqu'il écrit que

*L'Histoire se dirige vers une interrogation ultime sur Dieu et sur l'homme et les deux ne font qu'un seul mystère de l'Amour divin. Les tensions peuvent aboutir à un éclatement apocalyptique. Dans le pire, ce sera le maranatha et la prière terrible des agonisants que crieront les pierres comme un accord qui accompagnera les derniers martyrs*²⁰.

On voit que l'eschatologisme d'Evdokimov le conduit à des positions radicales, mais celles-ci ne sont-elles pas déjà préparées par le fait d'avoir défini avant toute observation un cadre herméneutique pour analyser la culture? En effet, ce cadre préétabli exclut tout ce qu'il ne peut intégrer; ne restent alors que des grandeurs antagonistes.

Il n'est plus possible de réduire la foi ou l'athéisme à une «affaire privée» [...]. Notre temps est bien l'époque des *universalismes*, de la catholicité du Royaume *ou* de celle de l'anti-Royaume. L'au-delà sacré *ou* sécularisé se pose en dimension apocalyptique de notre existence. *Il exclut tout «entre les deux»* et oblige implacablement à choisir entre les deux *totalitarismes*: «Dieu est tout en tous» *ou* «Dieu n'est nulle part». *Le type intermédiaire [...] va disparaître de la scène mondiale*²¹.

Après le concile Vatican II, Evdokimov associe le thème de la Culture-Culte aux débats catholiques sur l'Église dans le monde. À nouveau, il situe la culture dans une perspective eschatologique et exerce un regard unificateur. Il invite ses lecteurs à dépasser la réflexion sur l'Église dans le monde, pour arriver à envisager «le monde dans l'Église», dans le cadre de l'histoire du salut²².

Dans *L'art de l'icône*, Evdokimov situe cette théologie de l'histoire dans une perspective biblique (p. 54): il affirme que le monde a été créé avec le temps, donc inachevé et «en germe», mais appelé à réaliser sa «maturation finale». Quant à l'être humain, il est, «*dans sa nature même [...] prédestiné à ce ministère*»; il a donc la capacité de

19. *L'art de l'icône*, p. 44.

20. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 41-42.

21. *Ibid.*, p. 96-97.

22. *L'art de l'icône*, p. 49-50.

remplir ce ministère, qui suppose une vision globale sur la culture et sur l'histoire.

L'être humain a non seulement la capacité, mais aussi la responsabilité de s'acquitter de ce ministère envers la culture. De cette responsabilité, les croyants sont particulièrement chargés, dans la mesure où ils ont la saisie de l'histoire du salut. C'est pourquoi «le destin du monde dépend de nous²³.» Il nous revient de trouver les voies qui nous permettront de répondre aux requêtes de l'histoire du salut. Evdokimov en propose une avec le «monachisme intériorisé», qui est au cœur de sa théologie du laïc et dont la provenance orthodoxe apparaît bien dans sa référence monacale. Il conçoit le monachisme intériorisé comme une appropriation par intériorisation des trois vœux monastiques, mais hors des cadres du monachisme institutionnel. La chasteté (intégrité de l'être du croyant), la pauvreté (liberté à l'égard du monde) et l'obéissance (disponibilité aux appels de l'Esprit) orientent la personne croyante vers le Royaume, par une liberté en vue de «l'unique nécessaire». Une telle mystique réduit le monachisme à sa plus simple expression, selon une visée minimaliste, mais on voit très bien que ce minimalisme sert une visée universaliste: le monachisme constitue un «signe», «appelé à dépasser toute forme afin de pouvoir s'exprimer partout et en toute circonstance²⁴». Et la mobilité du «moine» qui apparaît ici, va de pair avec son immobilité devant un monde mouvant:

Dostoïevski trace un visage de saint et le *suspend* au mur du fond comme une icône. Mais c'est à sa lumière révélatrice et thérapeutique qu'on déchiffre le sens des événements qui *passent* sur la scène du monde...²⁵

Non assujetti à la loi de la finitude, le point de vue du christianisme surplombe la culture et l'histoire; il est déjà établi dans *l'eschaton*.

Le paradoxe de la foi chrétienne, c'est qu'elle stimule la création dans ce monde, mais en sa phase finale, par sa dimension eschatologique, fait éclater le monde, oblige l'histoire à sortir de ses cadres²⁶.

23. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 93.

24. *Ibid.*, p. 124.

25. *L'art de l'icône*, p. 43.

26. *Ibid.*, p. 63.

Le christianisme se voit donc reconnaître une fonction à la fois stimulante pour la vie culturelle, et temporaire, puisqu'à la fin les cadres historiques éclatent et que la culture est appelée à se transcender. Le regard totalisateur englobe toute l'histoire, et même son au-delà. C'est ce même regard totalisateur qui fonde le prophétisme de l'Église: au-dessus des «complexes nationaux» et des cultures, «au-dessus de toute époque», l'Église est habilitée à témoigner de la réalité transcendante qui est la vérité de l'histoire²⁷.

Un des thèmes où les représentations chrétiennes jouent comme normes de la culture est celui de la beauté. Pour Evdokimov, les catégories du bien et du vrai ne doivent pas être posées séparément de celle du beau. Dans *L'art de l'icône*, il consacre quelques chapitres à s'en expliquer²⁸. Or, la Beauté idéale est divine, et apparaît comme la clé qui permet de comprendre les aspirations de l'être humain et de donner à l'art son accomplissement.

La téléologie de la culture et de l'histoire apparaît ainsi comme un principe unificateur, réputé à même de résorber la tension des aspirations plurielles. Il est appliqué par Evdokimov au moment d'interpréter le destin des peuples: le principe religieux permet une saisie globale de leurs histoires. C'est pourquoi «la nature attend en gémissant que sa beauté soit sauvée par l'homme devenu saint²⁹». Le ministère du chrétien consistera alors à déchiffrer le monde comme lieu de l'unique présence de Dieu. Evdokimov écrit: «Un baptisé n'est pas différent du monde, il est tout simplement sa vérité et par cela responsable de son destin³⁰.»

Comme on le voit, l'étalon qui permet la juste saisie de la nature de l'art, c'est le paradigme chrétien. C'est en référence au dogme qu'on définit l'art moderne. Ce regard totalisateur sur l'art est légitimé par la position particulière qu'occupe la référence chrétienne par rapport au monde³¹.

27. *Ibid.*, p. 56.

28. «De l'expérience esthétique à l'expérience religieuse», p. 25-33; «L'ambiguïté de la beauté», p. 39-44. Il serait intéressant de mettre en lumière les éventuels rapports entre cette théologie de la beauté et l'esthétique théologique de H. U. von Balthasar.

29. *L'art de l'icône*, p. 42.

30. *Ibid.*, p. 53. Voir aussi *Les âges de la vie spirituelle*, p. 127.

31. *L'art de l'icône*, p. 79.

Histoire et christocentrisme

Evdokimov ne fait pas preuve d'originalité en parlant d'histoire du salut, et en ce sens son regard surplombant et unificateur ne lui appartient pas en propre. Il s'inscrit dans le droit fil de la théologie de l'histoire qui commence avec les Pères grecs³². Le Christ est l'alpha et l'oméga de l'histoire, ce qui fonde la confession de son universalité par l'Église.

*Ce fait [...] rend les coordonnées de l'Histoire essentiellement christologiques. [...] L'histoire place la foi chrétienne au Ressuscité au point de croisement de toutes les idéologies qui reformulent actuellement la seule question, celle de Pilate: Qu'est-ce que la vérité? Elle oblige la foi à dire son oui, en allant, au besoin, jusqu'à la confession-martyre, unique réponse au retentissement universel*³³.

Paradoxalement, la christologie la plus universaliste comporte des limites pour une théologie de la culture contemporaine. Ce qui est remis en question ici n'est pas la réalité de l'universalité de Jésus-Christ, mais la mesure dans laquelle la confession de foi correspondante, lorsque formulée dans la théologie d'une culture marquée par la pluralité, peut comporter un effet d'occultation de cette pluralité dont il s'agit de comprendre les implications.

Second présumé: de la surface à la profondeur

Un autre des présupposés herméneutiques d'Evdokimov est celui de la correspondance entre surface et profondeur de la chose à comprendre.

Un des lieux où le présumé d'une telle correspondance apparaît de la manière la plus claire dans la théologie d'Evdokimov, et dans le cadre d'une conceptualité métaphysique bien définie, est sa théologie de l'art et de la beauté. En effet, Evdokimov reprend alors le cadre conceptuel général de la sophiologie, inspiré du platonisme et de l'idéalisme allemand. Selon la conception sophiologique, le monde créé a son correspondant céleste dans la Sagesse préexistante de Dieu, et il en va de même pour chacun de ses éléments³⁴.

32. *Ibid.*, p. 52.

33. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 77-78.

34. Voir *L'art de l'icône*, p. 76. La sophiologie est une école philosophique qui a connu une grande faveur en Russie à la fin du XIX^e siècle et parmi les exilés du régime

C'est dans la perspective sophiologique qu'Evdokimov parle «d'une manière iconographique de contempler le monde, d'y déceler en transparence la pensée divine, de pénétrer la coquille cosmique jusqu'à l'amande, porteuse de sens³⁵». L'image de la coquille est révélatrice. La coquille, c'est l'écorce opaque, qui bloque l'accès au fruit. Ici, elle désigne le monde empirique; il faudrait la surmonter pour atteindre «l'amande», la profondeur du monde, là où réside le sens. Et le monde ne devient réellement intéressant que dans la mesure où il témoigne de cette réalité transcendante. «Dès lors, il devient évident que ce n'est pas dans la nature elle-même que se situe la vraie Beauté mais dans l'épiphanie du Transcendant qui fait de la nature le lieu cosmique de son rayonnement, un "buisson ardent"³⁶.»

Appliquée à l'art, la conception sophiologique assigne à ce dernier un unique critère de vérité: peut-on lire dans une œuvre d'art donnée sa correspondance à son contenu sophianique? Dans cette perspective, on comprend qu'Evdokimov s'élève contre les courants artistiques qui, selon lui, renoncent à l'idée d'une telle correspondance. On comprend aussi qu'il voie dans l'icône le type de l'art parvenu à sa vocation véritable. De l'art à l'icône, de la sophie créée à la Sophie céleste, miroir de la gloire divine, Evdokimov voit un passage obligé.

Le grand art figuratif nous apporte la vision transfigurante des Maîtres. Il saisit la Sophia terrestre dans l'harmonie de ses deux aspects, réel et idéal, la chante et construit le Temple sophianique. Mais celui-ci, pour devenir réceptacle de la Beauté divine, doit s'ouvrir consciemment par la foi et la sainteté de l'homme

bolchevique au début du XX^e siècle. Mentionnons parmi les sophiologues Vladimir Soloviev (1853-1900) et Serge Boulgakov (1871-1944). Le second eut une influence très forte sur Evdokimov, qui fut son élève à l'Institut Saint-Serge. Il est difficile de résumer en quelques mots une métaphysique aussi complexe que celle de Boulgakov. Il s'agit d'une entreprise de saisie des rapports qui unissent Dieu et le monde. La visée de Boulgakov semble avoir été, d'une part, d'affirmer la consistance du monde créé, contenu de toute éternité dans la nature divine, et d'autre part de situer l'Incarnation du Verbe dans l'horizon total de la méta-histoire.

On peut dégager comme orientations fondamentales de la sophiologie de Boulgakov la correspondance entre le monde de Dieu (Sophie céleste) et le monde créé (Sophie créée), entre l'esprit de Dieu et celui de l'humain. Toute la pensée de Boulgakov se déploie dans cette perspective archétypale, qui fonde le postulat de la sophianité du monde: le monde a son correspondant préexistant dans la sagesse (Sophie) organisatrice de Dieu, et chacun des éléments qui le composent a aussi son correspondant sophianique.

35. *L'art de l'icône*, p. 55.

36. *Ibid.*, p. 29.

à la lumière divine, à la Sagesse incréée. La Sophia créée n'est que le miroir ambigu, terni par la chute, de la Gloire, et c'est pourquoi l'art lui-même reste profondément ambigu. Pour rencontrer la Beauté face à face, pour atteindre son rayonnement de grâce, il faut par une transcendance, par un dépassement du sensible et de l'intelligible, franchir les portes secrètes du Temple et c'est l' Icône³⁷.

*Troisième présupposé herméneutique:
de la multiplicité à l'unité*

Evdokimov parle d'accomplissement, propose des synthèses, offre des points d'appui à partir desquels saisir les faits particuliers. C'est dans ce but que sa stratégie recourt aux procédés homologateurs que nous avons examinés tout à l'heure. Mais cette stratégie cherche à réaliser une visée globale: surmonter la multiplicité qui caractérise le monde. Parvenir à l'unité est une exigence essentielle de l'herméneutique d'Evdokimov. On le voit dans *Les âges de la vie spirituelle*: «Au pôle opposé des non qui engendrent de grouillants agrégats et d'infénales séparations, se pose le oui inconditionnel qui convertit tout en infini d'unions.» (p. 40) Un peu plus loin, il explicite ce présupposé herméneutique:

En grec, les mots «symbole» et «diable» viennent de la même racine, c'est donc avec d'autant plus de force qu'ils expriment des réalités contraires. Le diable est le diviseur, celui qui sépare, coupe toute communion et réduit l'être à l'ultime solitude. Par contre, le symbole lie, fait un pont, rétablit la communication³⁷.

Ainsi, la multiplicité se voit affectée d'un indice négatif: elle est la division. La représentation chrétienne la plus apte à l'exprimer, c'est la figure diabolique. Et dans une étude sur l'écrivain russe Nicolas Gogol, Evdokimov présente la perte de l'unité sous un jour on ne peut plus sombre: c'est notre monde, morcelé et en voie de décomposition, que Gogol a représenté par ses fables où on voit évoluer des nez, des personnages sans visage et d'autres fragments du monde qui se désagrègent. C'est notre configuration mentale qui y est montrée, et notre incapacité à concevoir une unité du cosmos. Dans un tel monde, les

37. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 73.

parties ne vivent plus dans leur rapport à l'ensemble, mais acquièrent une existence autonome: c'est «la coexistence des brisures», le règne des fragments «gonflés jusqu'à la monstruosité³⁸».

L'une des critiques qu'Evdokimov adresse à l'existentialisme porte justement sur son refus de tout principe d'unité, qui abolirait la tragédie humaine³⁹. Et pour le dialogue avec les athées, il pose comme première tâche celle «de démythiser [l'athéisme], afin d'amorcer un vrai dialogue entre partenaires dont les principes soient clairement définis», l'athéisme ayant contribué à épurer l'idée de Dieu chez les croyants, il devrait être épuré à son tour de toute trace de pensée qui lui serait hétérogène⁴⁰. Ce qu'Evdokimov pense alors, c'est la nécessité de définir les principes de l'athéisme, de l'amener à se résumer en une essence unique, plus ou moins appelée à se purifier pour être conséquente avec l'identité qu'il lui attribue. Comme nous l'avons vu, cette définition des principes de l'athéisme, Evdokimov la tente dans la première partie des *Âges de la vie spirituelle*, par des procédures d'homologation de courants intellectuels diversifiés. À mon avis, c'est ce même souci de surmonter la multiplicité qui explique l'élaboration du thème de la Culture-Culte.

Nous ne sommes que trop conscients de la place qu'occupe la dialectique de l'un et du multiple dans la tradition philosophique occidentale et dans de nombreuses et importantes théologies chrétiennes. On pense ici entre autres à Platon, Plotin, Hegel, mais aussi à la théologie de l'histoire, qui trouve son origine chez les Pères grecs et qui propose une perspective unifiée de l'histoire: toutes des entreprises par lesquelles on a voulu utiliser une clé unique et transcendante pour appréhender la multiplicité caractérisant le monde et l'histoire. Il n'y aurait aucun sens à jeter ces tentatives aux poubelles de l'histoire. Nous estimons toutefois que la question posée par la pluralité culturelle n'est pas celle de l'un et du multiple, mais celle de l'autre, et qu'en conséquence on ne se prépare pas à comprendre l'enjeu d'une culture plurielle par le recours à cette dialectique⁴¹.

38. *Gogol et Dostoïevski. La descente aux enfers*, p. 38-40.

39. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 32.

40. *L'art de l'icône*, p. 52.

41. Dans cet ordre d'idée, nous ne croyons pas que l'ecclésiologie orthodoxe soit susceptible d'aider à appréhender de manière féconde la pluralité. Le problème qu'elle entend résoudre est bien celui de l'un et du multiple: elle entend montrer que les Églises locales sont unies dans la même confession de foi chrétienne. Le problème de la pluralité

*
* *

Une lecture d'Evdokimov révèle un regard unificateur à l'œuvre dans sa théologie de la culture. Il s'agit (1) d'une vision homologante, (2) eschatologiste, (3) transcendantaliste et (4) qui s'estime en position de pouvoir assigner un programme à la culture.

On ne peut comprendre le regard d'Evdokimov sur la culture sans prendre en compte sa provenance russe. La culture russe est née dans le berceau de l'Évangile. Si on admet que l'écriture marque toujours le début de l'histoire, la *Rous'* appartient à la préhistoire avant sa conversion au christianisme (988); en effet, l'alphabet cyrillique est élaboré dans le cadre de la mission chrétienne. Il est donc incontestable que le christianisme a joué le rôle de matrice de la culture en Russie. Ceci aide à comprendre pourquoi Evdokimov et d'autres penseurs russes ont une vision maximaliste de l'apport culturel du christianisme et semblent parfois convaincus que la sécularisation marque un retour à l'âge de pierre.

Mais cette conviction ne va pas sans conséquences. En lisant la critique qu'Evdokimov fait de l'art moderne, on voit sans peine qu'il attribue implicitement une portée disproportionnée à ses préventions d'ordre culturel. Il n'hésite pas à associer l'art non figuratif et les musiques contemporaines non mélodiques au mouvement de décomposition démoniaque qu'il estime en cours dans la culture contemporaine. C'est méconnaître la pluralité des démarches artistiques, que de les croire nécessairement et d'abord définies par leurs positions respectives à l'égard des représentations chrétiennes.

Non seulement Evdokimov donne-t-il un poids d'infini aux phénomènes culturels qui l'intéressent, mais il méconnaît aussi le caractère historique de sa propre position d'énonciation. On le voit par exemple inviter à élever le dialogue entre croyants et incroyants «au niveau biblique et patristique, au-dessus de toute théologie d'école», pour épurer l'idée de Dieu, sous-entendant qu'il serait ainsi possible d'atteindre une sphère dégagée des déterminations historiques et culturelles des discours⁴².

culturelle est différent: c'est celui de la possibilité de vivre avec l'autre, tout en reconnaissant son indépassable altérité.

42. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 36.

Il est trop évident que, pour Evdokimov, les courants de pensée ne sauraient se situer que par rapport au christianisme, jamais à partir d'une autre perspective, et toute réflexion sur la pluralité culturelle s'en trouve hypothéquée. Et l'hypothèque pèse non seulement sur la théorie d'une culture plurielle, mais aussi sur l'aménagement de cette culture. Cette théologie présuppose constamment que le christianisme offre des références normatives pour le monde. C'est ainsi qu'Evdokimov affirme que la société doit se construire en référence au dogme, suivant «une sociologie théologique», car «le christianisme est l'imitation de la nature de Dieu» (Grégoire de Nysse)⁴³. De même, le christianisme détient selon Evdokimov la clé qui permettrait à l'art de sortir de ses impasses après avoir déconstruit toute forme.

La liturgie nous enseigne aujourd'hui plus qu'hier que l'art se décompose non pas parce qu'il est enfant de son siècle, mais parce qu'il est réfractaire à ses fonctions sacerdotales: faire l'art théophanique au cœur des espérances trompées et enterrées, poser l'icône, l'Ange de la Présence, en «robe bariolée» de toutes les couleurs, Beauté sophianique de l'Église⁴⁴.

Ailleurs, Evdokimov critique les philosophes «qui abdiquent et trahissent leur fonction sociale par leur propre scepticisme⁴⁵». Dans une culture pluraliste, ce lien entre la «fonction sociale» des philosophes et leurs positions à l'égard de contenus de pensée religieux est irrecevable. On entrevoit ici un des effets pervers d'un regard totalisateur qui méconnaît la pluralité culturelle. Mais quel autre projet de société Evdokimov pourrait-il envisager, si tant est que la vérité de l'histoire se trouve déjà enfouie en germe dans la méta-histoire, et si les chrétiens sont responsables de la révéler au monde?

Le regard unificateur dont Evdokimov nous fournit un cas exemplaire est certes sécurisant: ne donne-t-il pas à quiconque cherche à appréhender sa culture l'impression d'une saisie globale, d'une maîtrise de la complexité de ce qui est observé? Mais, compte tenu de sa stratégie d'unification, cette maîtrise de la complexité ne constitue-t-elle pas dès lors l'abolition de cette dernière?

Une juste saisie du problème du pluralisme nous semble compro-

43. *L'art de l'icône*, p. 57.

44. *Ibid.*, p. 84.

45. *Les âges de la vie spirituelle*, p. 15.

mise dès lors que l'on adopte comme assise méthodologique le repérage d'une essence commune aux mouvements d'une culture caractérisée par la pluralité. C'est précisément ce que nous découvrons dans la démarche d'Evdokimov. Son analyse des faits culturels est rendue possible par la réduction de la culture contemporaine au rang d'unité historique, fondamentalement déterminée par une position à l'égard du christianisme, et d'un christianisme monolithique. Mais ce qui la rend possible, c'est précisément cela qui en trace aussi les limites.

Quand la culture psy soupçonne une parabole

GILLES RAYMOND

Université de Montréal

Faire une lecture d'identité de la parabole du père et des deux fils, *Luc* 15,1-31, semble une innovation. Jusqu'en 1970, la lecture croyante ne s'est pas risquée très explicitement dans cette avenue. Tout au plus, peut-on affirmer qu'elle s'inscrit dans une ligne d'interprétation qui avait thématiqué l'identité du «pécheur» qui ruine sa vie dans le péché, ou du faux juste dont la «vertu» le rend intolérant pour le pécheur et le conduit à mépriser et à dénoncer un père injuste. Pour sa part, la prédication a typologisé l'itinéraire de la dégradation dans le péché et le parcours de la conversion, mettant en valeur l'héroïque tendresse réconciliatrice du père.

Ainsi, l'identité a surtout été abordée sous l'angle de la culpabilité qui pèse de son poids de souffrance sur la vie, sous celui de la faute qui détruit la personne et la dégrade jusqu'en une vie sous-humaine, vile et souillée. À l'inverse, s'instaure un parcours de reconnaissance de l'indignité, de désaveu de la faute et de demande de pardon à celui qui a été offensé, la relation trahie ne pouvant être rétablie sans la grâce de l'offensé.

Mais de telles lectures traditionnelles ne seraient-elles pas trop limitatives? La question rebondit par plusieurs biais aujourd'hui. Ainsi,

le soupçon freudien demande si de telles démarches de culpabilisation ou de réconciliation n'aliènent pas plutôt qu'elles ne construisent l'identité. Avec les années cinquante, la contestation ne cesse de grandir. Le livre du docteur Hesnard, *Morale sans péché* (1957), refuse la focalisation sur le péché qui occulte le douloureux travail de l'émergence du sujet comme personne. Dieu serait-il intéressé uniquement par le péché? Ne se sent-Il pas concerné par la conquête de l'autonomie des êtres humains?

Durant les mêmes années, se répand la psychologie développementale, avec les travaux de Piaget sur les étapes d'évolution de l'intelligence et ceux d'Erikson sur les stades de la croissance. Le christianisme peut-il continuer d'ignorer la différence entre les limites de maturité, les erreurs d'apprentissage et les fautes?

La vague du nationalisme québécois a ouvert la population à la relation entre l'autonomie et la maîtrise de sa propre vie. Le mouvement ouvrier et dernièrement le mouvement féministe ont insisté sur les rapports entre l'autonomie, la capacisation des gens et la prise de parole pour dire leur propre projet.

Devant ces changements culturels qui ont remis en cause la chrétienté québécoise et valorisé un espace de sécularité, on comprend le soupçon qui frappe les lectures traditionnelles de notre parabole. Ces lectures, par leur polarisation sur l'obéissance à la loi de Dieu, sur la culpabilisation et la réconciliation, n'ont-elles pas occulté la lourde tâche de construire sa personnalité et négativé l'exercice de l'agressivité normale dans «l'affirmation de soi»? Bref, ces lectures auraient infantilisé les chrétiens et les auraient rendu inaptes à bâtir leur vie et la cité. Le christianisme d'ici aurait été notre névrose collective.

L'impact de ces soupçons explique que la bibliographie des vingt dernières années sur notre parabole regorge de lectures d'identité. Si ces études témoignent du dialogue des études chrétiennes avec différents courants de psychologie (freudien, jungien, lacanien, bernien et eriksonien), elles marquent aussi l'entrée massive de nouvelles méthodes d'analyse du texte biblique (analyses sémiotique, matérialiste, communicationnelle, narrative, etc.).

Au cœur de ce dialogue nous voudrions écouter le déplacement des questions et des réponses, pour vérifier si elles portent sur «le monde du texte» avec ses interstices et ses précompréhensions, ou sur des phénomènes de «lecture». À cet effet, nous ferons un parcours qui présente cinq différentes facettes des déplacements: celui de l'identité

selon l'articulation du besoin et du désir chez D. Vasse; celui de l'identité intra-psychique chez M. A. Tolbert; celui de l'identité et de l'inconscient personnel et collectif chez D. O. Via; celui de l'identité et de la crise œdipienne chez Crespy; celui de l'identité et de la transgression chez Jean Le Du. Nous dirons, à la fin, l'apport de la théorie de Ricœur sur l'identité narrative pour faire place à ces nouveaux développements (Ricœur, 1988).

Denis Vasse: l'identité comme articulation du besoin et du désir de l'autre

La lecture que présente Denis Vasse s'intéresse à l'émergence du «je», à travers son mode d'articulation du besoin et du désir dans son rapport aux réalités et aux personnes (D. Vasse, 1969, p. 28-48). Son projet de lecture vise la modulation du besoin de Dieu pour qu'il s'ouvre au désir de Dieu. Il réexplore la prière du cadet et celle du père comme paradigmes du type d'articulation privilégié par les personnages dans leurs rapports aux choses, aux personnes et à Dieu. Il rejoint ainsi un lieu d'exégèse patristique qui se servait de la parabole pour initier à la prière (Clément D'Alexandrie), ainsi qu'un lieu de la tradition catéchétique qui s'est poursuivie jusqu'au Québec (F.E.C., 1955).

L'apprentissage de cette modulation de la relation se montre, selon une perspective lacanienne, dans le sevrage de l'enfant:

C'est en découvrant dans le sevrage, que le lait n'est pas la mère, que l'enfant se détache d'elle et qu'il peut vivre sans elle. Dans un même mouvement, le besoin de lait révèle à l'enfant le désir de la mère. Il y a une faille dans l'objet qu'il croyait unique, le lait-mère. La déhiscence dans l'objet répond à la coupure qui articule en lui besoin et désir. Le lait qu'il peut réduire et assimiler en des temps et des lieux donnés correspond à une certaine connaissance qu'il a de l'autre, d'autrui. La mère qui continue d'exister en dehors de ces temps et de ces lieux donnés est d'un autre ordre, celui d'une radicale différence qui peut exister en dehors du besoin, celui de l'Autre. C'est dans cette articulation de l'autre à l'Autre, de cet autre qui est et n'est pas l'Autre que se développe chez le petit d'homme SA STRUCTURE DE SUJET qui noue au besoin de l'autre le désir de l'Autre. L'un et l'autre ne se recouvrent jamais et, de cette faille originare dont le lieu

est son corps vont naître le temps de son histoire et la force de sa parole. La véritable relation au prochain détache de ceux que l'on aime jusqu'à les laisser être pour eux dans le plus lointain de l'existence (p. 28-29).

Ainsi, «le monde du texte» pourra être perçu comme l'objet d'un besoin ou d'un désir, selon l'articulation du manque mis en scène dans les relations des personnages avec différentes réalités. Mais, comme le récit évoque souvent une action dans sa globalité, le lecteur pourra, selon l'état de sa propre structuration au manque, lire et comprendre cette globalité soit sous le mode du besoin (lecture fusionnelle), soit sous celui du désir (lecture différenciée).

L'attention au jeu de la relation aux réalités, selon la visée du besoin ou du désir, caractérise la lecture de Vasse. D'abord, le cadet vit la confusion avec ses besoins. Sa crispation violente sur le besoin de consommer le monde, sur l'argent, les femmes et les banquets conduit le fils à faire l'expérience du manque à travers tous ces biens et à découvrir l'impossibilité où ils sont de lui donner ce qu'il y cherche. «Dans le besoin», il rentre en lui-même, renonce à vivre uniquement selon le besoin et, dans le même mouvement, naît à une relation au père qui articule besoin et désir. Il retrouve le Père qui n'est pas seulement objet de son besoin, mais aussi personne à désirer.

L'objet de sa prière au père (v. 18-19) peut se lire selon les deux modes. Si le cadet n'a pas consenti à son manque, l'invocation du père aura le sens d'une manipulation du père pour servir son besoin de survie. Au contraire, si le jeune a, à travers son manque, séparé le «père du besoin» du «père du désir», sa prière témoigne d'une autre expérience. Elle exprime alors la non-confusion entre la conquête de la nourriture par le travail et le désir du père comme personne, même si le fils s'en reconnaît indigne. Cependant, la prière articule les deux ordres: en demandant du pain gagné par son travail, elle fait place au besoin, mais en s'adressant au père, elle le reconnaît comme personne autre et désirée par son fils, tout en positionnant le demandeur dans sa qualité de sujet désirant l'autre.

Cette lecture et la relation à Dieu

Au niveau de la relation à Dieu, l'articulation entre le besoin et le désir de Dieu s'effectue de la même façon. Ainsi l'apparition d'un lien avec

Dieu dans un texte, peut, selon l'intégration ou non du manque, révéler soit un rapport imaginaire, soit une relation authentique:

Si, dans la prière, nous persistons à confondre le monde — le lait du temps, de l'espace et du savoir — et Dieu, nous faisons de Dieu une mauvaise mère: une mère dont on ne peut pas se passer, une mère qui ne désirerait secrètement qu'une chose: que son enfant ait toujours besoin d'elle parce qu'elle s'est tout entière donnée à lui.... La prière qui ne fait pas l'expérience du non-besoin de Dieu prend la couleur du rêve. Rêver indique une opération psychique dans laquelle la perception est satisfaite par un objet imaginaire qui vient prendre la place d'un objet réel. Ainsi se trouve apaisée la tension du besoin en évitant au rêveur l'action nécessaire à la découverte ou à la fabrication de l'objet convoité. (*Ibid.*, 29-30)

L'identité religieuse a été principalement explorée par rapport à l'orthodoxie de son objet: avec quel Dieu fait-elle relation? L'étude de D. Vasse, dans une ligne freudienne et lacanienne, introduit la façon de se reporter à cette réalité comme lieu de discernement entre une expérience religieuse qui se passe dans l'imaginaire et celle qui s'incarne dans le réel. Cette attention au mode de rapport que le sujet instaure avec un objet ou une personne constitue un déplacement majeur des nouvelles lectures d'identité de notre parabole. Elle ouvre aussi la question des pathologies des identités religieuses.

M. A. Tolbert: l'identité intra-psychique

Les lecteurs de notre parabole ont pu expérimenter la possibilité de lire ce récit en s'identifiant successivement aux trois personnages principaux du drame. Le titre le plus connu de la parabole, «l'enfant prodige», semble favoriser l'identification avec le plus jeune. À la suite de Jérémias, l'usage a été de se polariser sur le père (Jérémias, 1962, p. 184). La recherche actuelle travaille surtout l'importance du fils aîné. R. Funk a pu montrer la richesse et la complexité de la forme du récit pour permettre cette triple identification (R. Funk, 1982, p. 60-63). Les analyses structurales n'ont pas encore établi lequel des trois parcours des personnages était principal pour la configuration de l'intrigue, quoique celui du père devient de plus en plus reconnu (Groupe d'Entrevernes, 1977, p. 94-142; D. Patte, 1976; B. B. Scott, 1988, p. 47-65).

Quoi qu'il en soit, le rapport d'identification à l'un ou l'autre des personnages a été établi en fonction d'homologies de situations ou de rôles.

Ces nouvelles lectures de la parabole empruntent un autre point de départ et s'inscrivent dans des cadres théoriques différents. Pour elles, les personnages principaux de *Luc* 15,11-32 représentent des instances intra-psychiques de la personne, de sorte qu'il est normal que chacun puisse s'identifier tour à tour avec l'un ou l'autre des personnages.

Pour M. A. Tolbert, la parabole peut être lue dans une ligne psychanalytique freudienne (M. A. Tolbert, 1977, p. 1-20). Le récit se présente comme un rêve éveillé qui condense, et transpose en situations, les tensions inconscientes des trois instances qui dirigent nos pulsions. La parabole de *Luc* 15,11-32 lui apparaît alors comme une représentation consciente et complexe (par opposition à l'onirique) d'un rêve d'accomplissement des désirs. Les caractères principaux de la parabole symbolisent chacune des instances de l'inconscient: le père, l'«ego», le cadet, le «ça», l'aîné, «le surmoi». L'analyse bernienne, plus accessible, affirmera que le père joue le rôle de l'«adulte», le cadet, celui de l'«enfant» et, l'aîné, celui du «parent» en chacun.

L'unité complexe intra-psychique est présentée dès le début: «Un père avait deux fils...» Après cette première expression d'unité, nous avons une série de divisions, mais aussi diverses tentatives de retour à l'unité. Ce double processus de désintégration/intégration, division/unification trouve, dans la figure du père, son agent médiateur.

Le cadet incarne une vie qui se dirige selon le «ça», «l'enfant» en chacun, c'est-à-dire selon le seul principe de plaisir. Pas étonnant que le cadet rejette toute contrainte paternelle, domiciliaire, culturelle et religieuse. Dans l'usage de ses biens, la domination sans contrainte du plaisir le mène à une vie de prodigue, à une vie hors de lui-même jusqu'au seuil de l'infra-humain. Sa première conversion, forcée par sa misère et le retour en force de son «surmoi», le «parent», ne serait qu'une stratégie de séduction visant à exploiter la générosité du père.

La rencontre du père le rejoint dans son instinct de plaisir par son approche affective, mais le fait aussi accéder au principe de réalité par la manifestation de son amour. D'où l'importance possible de son second aveu (v. 21), qui marquerait l'articulation du principe du plaisir et du principe de réalité. Ainsi, il est intéressant de noter qu'à son retour à la maison, il y a eu des réjouissances. L'aîné lui-même reconnaît qu'il

n'y en a pas eu en l'absence de son frère. En termes freudiens, la libido est cruciale pour la vie de l'individu. La parabole ne nie pas le principe de plaisir, mais elle vise à limiter ses excès. Elle tend à transposer le plaisir de la contrée lointaine avec ses dérèglements et ses excès, vers l'équilibre de la fête familiale. Dans la maison paternelle, le principe de plaisir est satisfait mais, cette fois, sa satisfaction ne se fait pas aux dépens de la vie elle-même.

L'aîné symbolise une vie qui voudrait s'identifier avec les demandes restrictives de la tradition et de la moralité concrète, telles qu'intériorisées dans le «surmoi», le «parent». Son angoisse se reflète dans l'agressivité qu'il dirige contre lui-même et contre les autres. Son identification avec les interdits ne fait de place à son «je» que sous le mode de la stricte conformité à leurs exigences. Pas étonnant qu'il montre une figure d'infantilisation, d'envie, et de fermeture au plaisir de la fête et de la fraternité. La réconciliation par le père ne niera pas l'importance de l'interdit, mais il l'intégrera dans un rapport à la réalité qui fait place au «je» et aux événements dans leur inédit.

Tout comme le père de la parabole, l'«ego» freudien essaie de médiatiser le «ça» et le «surmoi», en tenant compte du principe de réalité (pas toujours avec succès du reste). Le moi ne peut pas changer le «ça» et le «surmoi», mais il peut, de temps à autre, leur apporter quelques modifications. D'où le caractère complexe de cette position, tout comme celle du père: autorité et faiblesse extrême.

En effet, la figure centrale et unifiante du père est également la plus vacillante des trois: «Quelqu'un perçoit quelque chose de très important pour l'histoire, dans l'action du père mais, en même temps, il perçoit que son personnage est décrit de façon étrangement faible comparé au développement de celui de ses deux fils.» (Tolbert 18-19) C'est dans sa faiblesse que la force du père réside et sa force est son extrême faiblesse. Il ne peut contrôler aucun de ses fils. L'harmonie établie est précaire et peut à tout moment être détruite. Ainsi en est-il de l'unité et de l'intégrité du psychisme humain. Malgré les conflits incontournables entre les instances de structuration de l'inconscient, la personne humaine aspire et travaille à cette unité et à cette réconciliation.

Cette lecture et la relation à Dieu

Si cette lecture insiste sur le travail de structuration saine de l'identité intra-psychique, comment s'opère la relation entre ce labeur et la relation à Dieu énoncée dans le texte? Se référant à un sermon de P. Tillich, Tolbert considère que l'expérience religieuse nous est donnée dans des moments de grâce où l'accueil prédomine:

Nous faisons l'expérience de moments où nous nous acceptons, parce que nous sentons que nous avons été acceptés par ce qui est plus grand que nous. Car ce sont ces moments qui nous font aimer notre vie, qui nous permettent de nous accepter, non dans notre bonté et notre suffisance, mais dans la certitude du sens éternel de la vie. Nous ne pouvons pas nous forcer à nous aimer nous-mêmes. Mais, quelquefois, il arrive que nous recevions le pouvoir de dire «oui» à nous-mêmes, de sorte que la paix entre en nous, la haine et le mépris de soi disparaissent et notre «moi» est réuni avec lui-même. Alors nous pouvons dire que nous avons été touché par la grâce. (*Ibid.*, 17)

Aux yeux de Tolbert, nous avons dans cette parabole une invitation à cette expérience fugace de la grâce dans la figure du père en lien avec ses deux fils. En lui, est rendue visible une façon de dire «oui» aux deux fils, sans reproche, ni condamnation. Une réponse de grâce qui ne dépend ni de la repentance de l'un ni de la justice de l'autre, mais qui se donne en pleine connaissance de leurs manquements.

Pour ma part, je reçois avec beaucoup de gratitude cette mise en évidence de la gratuité absolue de l'acceptation de Dieu dans sa miséricorde. Je trouve, cependant, que l'interprétation de Tolbert ne reste pas assez conséquente avec sa théorie du rôle du père comme médiation transformatrice du lien entre lui et ses fils et entre ses deux fils, «l'enfant» et le «parent» en chacun. Selon le texte, la manifestation de la grâce par le père change la qualité de la repentance du cadet, de sorte qu'il laisse à son père, dans son deuxième aveu (v. 21), la possibilité d'un jugement de grâce face à lui. Quant à l'aîné, le père n'agit pas en étant motivé par la déclaration filiale de «justice» mais par amour gratuit, faisant éclater l'horizon du fils pour l'introduire dans la possibilité d'un amour paternel et fraternel. Nous ne savons pas quelle fut la réponse de l'aîné, mais nous savons que l'accueil de cette offre doit transformer son être et ses relations à son père et à son frère.

La question psychanalytique sur l'identité intra-psychique et religieuse, porte sur la transformation imaginaire ou réelle des conflits. Ici se croisent des prises de positions confessionnelles différentes avec des conséquences divergentes. Les catholiques, pour qui la réconciliation transforme l'être et même instaure un processus de guérison de la condition humaine blessée, seront attentifs à tous les indices du texte dans ce sens. Pour eux, la lecture psychanalytique attire l'attention sur des compréhensions pathogènes du texte qui voudraient se légitimer d'une instance religieuse infidèle au texte. De son côté, l'exégèse protestante a voulu débarrasser la grâce de Dieu de toute antécédence pélagianiste du côté de l'homme; cependant sa vision forensique de la réconciliation la rend moins attentive à thématiser la transformation manifestée dans le texte. Telles sont du moins des questions qui ont jailli de la confrontation dans des groupes interconfessionnels.

D. O. Via: l'identité et l'inconscient personnel et collectif

Dan O Via J' s'est fait remarquer, dans ses études sur les paraboles, par son attention à l'intrigue de ces récits. S'inspirant de la rhétorique d'Aristote, il met en jeu les transformations qui surviennent entre le début, le milieu et la fin d'une narration (D. O. Via, 1967, 217 p.). Dans la nouvelle lecture jungienne de *Luc* 15,11-31 qu'il a présentée dans *Semeia* 9, D. O. Via complexifie son analyse aristotélicienne en y joignant les modèles binaires de Brémond structurés autour des trois grands moments d'un récit: l'état initial, le processus, le résultat.

Au niveau de la structure narrative, le parcours du cadet prend l'allure d'une comédie, car ses malheurs se transforment en un bonheur inespéré, grâce à l'intervention du père. La seconde initiative du père face à son aîné, dont le texte ne livre pas l'issue, laisse cependant planer la possibilité que tout le récit se retourne en tragédie pour la famille.

Quittant cette vue à la surface du récit, telle qu'il l'avait déjà présentée (D.O. Via, 1974), Via y découvre une mise en scène de la vie intra-psychique. En effet, comme il nous le rappelle, l'homme Jésus avait un inconscient ainsi que ses auditeurs. Pas étonnant alors que ses paraboles mettent en jeu des archétypes redondants de l'inconscient collectif.

Les recherches de C. Jung nous en avertissent: les archétypes qui

sont ultimement inconnaissables, se laissent connaître indirectement en se projetant eux-mêmes dans des formes modifiées que nous pouvons appeler des images secondes, c'est-à-dire des symboles. Et l'un des médias où ces symboles sont mis en action, est le récit sous toutes ses formes.

Pour Jung, la structuration de la personne humaine se construit autour des archétypes suivants:

1. Le SOI: c'est un archétype de complétude ou de totalité qui comprend toutes les composantes de la personnalité individuelle, tant conscientes qu'inconscientes. Il demeure ultimement indéfinissable et inconnaissable puisqu'il dépasse la conscience de l'individu par son extension indéterminable. Si on le représente par un cercle, il se divisera en deux parties. La première moitié du cercle, laissée en clair, représentera le conscient et la seconde, en sombre, l'inconscient.
2. L'EGO: dans la partie consciente du «Soi», l'EGO est le centre de la conscientisation et le sujet de tous les actes personnels. Comme le conscient se développe à partir de l'inconscient, l'Ego, à travers l'attention aux tensions entre les deux niveaux peut s'exprimer par sa capacité de discriminer, de sélectionner et d'exclure.
3. L'OMBRE: cet archétype inclut les deux composantes de l'inconscient. D'abord l'inconscient personnel, qui est le résultat de la répression de tous les éléments de la vie qui s'avèrent trop douloureux pour être conservés à la conscience.

Ensuite l'inconscient collectif où se situent les archétypes. Ceux-ci ne sont pas des idées héritées ou des modèles de pensée innés, mais des possibilités de certains types d'actions, de perceptions ou de pensées.

L'approche du récit, selon cette perspective jungienne, fera apparaître les diverses tentatives d'intégration dans le conscient, de l'aspect «ombre» de la personnalité, habituellement manifesté dans les émotions préjudiciables et les autres comportements négatifs refoulés, de sorte que l'«ego» et non pas ces éléments de l'inconscient, puisse gouverner notre vie.

L'«ego» peut aussi s'aliéner de deux façons. Il peut, selon un

mouvement d'inflation, vouloir s'identifier au «soi». Cette mégalomanie le fait éclater hors de ses limites. L'«ego» veut s'approprier des énergies qui le surpassent, d'où sa souffrance. Il peut aussi, au lieu de s'en distinguer, s'en séparer et se couper de ses origines et de ses fondations. La réussite se trouvera dans une relation où l'«ego» communiquera avec le «soi» en respectant ses limites mais en restant ouvert aux richesses de ses origines.

Dans cette perspective jungienne, le père deviendra le symbole du «soi», le cadet celui de l'«ego» et l'aîné, de l'«ombre». Le père représente la complétude et la totalité. Le cadet, en quittant son père, signifie l'itinéraire de l'«ego» qui se sépare de son «soi» en se faisant, dans l'inflation, le centre de tout. Cette mégalomanie le sort de lui-même de sorte qu'il s'aliène dans une vie de prodigue. Cette incapacité à gérer sa propre vie et la famine qui sévit dans le pays lointain le confrontent avec la dimension «ombre» de lui-même. Il découvre en lui la force d'une vie instinctuelle qui le pousse à désirer la nourriture des pourceaux. Sous le choc de la révélation du sombre, symbole du pourceau, il peut intégrer son inconscient, revenir à lui-même et commencer un processus de réunification.

Mais remarquons que ces développements sont rendus possibles par une ouverture de l'«ego» au «soi» sous la forme du souvenir du père.

Jung montre que cette action du «soi» fait se manifester un autre archétype, celui de «L'ESPRIT», qui prend des figures de sagesse. Selon le psychanalyste, lorsque le héros du récit se trouve dans une situation désespérée et sans espoir de s'en sortir lui-même, il peut s'ouvrir à des ressources psychiques et morales enfouies au fond de lui-même, dans son «soi», et trouver des solutions inédites à son drame. Ainsi, le cadet, sous l'influence du souvenir du père, peut se reconnaître dans ses actes coupables mais ne pas se laisser confondre avec eux et décider de revenir chez son père pour y travailler comme ouvrier.

«L'ESPRIT» aura une nouvelle solution au-delà des attentes du cadet, lorsqu'à travers l'initiative du père, il lui proposera une réconciliation où le fils sera pleinement fils, sans confusion par identification ou exclusion avec le père, mais dans une vie qui permet à tous les éléments de la personnalité d'avoir une place dynamique, représentée ici par la fête.

Dans l'analyse de la structure profonde de la parabole, D.O. Via fait ressortir la forme dialectique des parcours du cadet et de l'aîné, ce

qui mène au soupçon que la seconde partie de la parabole pourrait être une figure inversée du cadet. D.O. Via accepte cette possibilité. Le parcours de l'aîné met en scène l'aspect «ombre» de la personnalité du cadet. Les commentateurs de la parabole avaient depuis longtemps souligné l'identité d'horizon légale des deux fils dans l'évaluation de leurs vies. D.O. Via nous fait faire un pas de plus. En lisant la figure de l'aîné comme ombre du cadet, il montre toute la force de haine et de ressentiment qui se cache derrière l'ombre, mais qui, dans cette figure inversée, peut venir à la conscience. L'intervention sous l'archétype de l'«ESPRIT», par la nouvelle proposition de relations par le père signifie que cette haine de soi doit être modérée pour entrer dans la filiation et la fête. Par contre-coup, cette filiation et cette fête ne peuvent être vécues comme un retour à la licence, mais comme une nouvelle façon de vivre en fils, ayant intégré l'inconscient avec ses forces instinctuelles. L'«ego» est maintenant ouvert sur le «soi», mais instruit du désastre qui résulte soit de l'identification avec le «soi», soit de son exclusion.

La parabole confirme aussi l'assertion de Jung qui affirmait que l'apparition de la figure de l'«Esprit» est une incursion de l'inconscient collectif dans la conscience personnelle où il vient offrir de nouvelles possibilités de futur quand la conscience s'en avère incapable par elle-même.

Cette lecture et la relation à Dieu

Que peut nous apprendre une telle lecture sur la relation à Dieu? D'abord que l'identité religieuse véritable peut s'inscrire jusque dans notre inconscient collectif et qu'elle ne peut ni être réduite à l'identité consciente ni même être le fruit de refoulements inconscients personnels! On soupçonne à quelle profondeur peut s'inscrire et se travailler la relation à Dieu. Ainsi, les mystiques nous avaient alertés sur les purifications des sens corporels et spirituels pour vivre l'échange avec Dieu.

Ces purifications et ces «grâces» dans l'itinéraire spirituel ne doivent cependant pas nous cacher la dimension toujours ambiguë de la relation à Dieu. Dans les archétypes inconscients, les opposés ne sont pas séparés. Mort/vie, perdu/trouvé, innocent/coupable forment des couples inséparables. Dans les récits, les membres de chaque paire peuvent être divisés et devenir des figures distinctes et séparées dans le

temps, mais cette séparation chronologique ne rend pas caducs leurs liens sémantiques, psychologiques et existentiels.

En même temps, transparait l'utilité du langage parabolique qui, par son style imagé, permet aux archétypes humains de se manifester, tandis que les structures profondes du récit et de son intrigue permettent un travail sur l'articulation en profondeur des archétypes collectifs inconscients. Comme l'a révélé l'œuvre de A. Wilder, l'impact esthétique des textes paraboliques nous travaille jusqu'à ces profondeurs (A. Wilder, 1976). De plus, des travaux comme ceux de N. Frye peuvent nous mettre sur la piste des grands symboles (archétypes) qui articulent l'imaginaire biblique et les font jouer dans des organisations binaires, comme dans cette parabole (N. Frye, 1984, 130-236).

La lecture jungienne contraint à faire place à l'instinct de haine dans l'articulation intra-psychique de la personne. Déjà M.A. Tolbert s'était demandé si l'extravagance du père face au cadet ne cachait pas une agressivité refoulée du père. Mais il n'avait pas conclu que cette lecture s'imposait. Avec Jung, la question devient incontournable. La haine montre son visage dans les deux fils et a besoin d'être gérée pour vivre de la fête. Cette agressivité y garde un aspect constructif pour que la fête ne dégénère pas en licence.

N'occultons pas que cette haine vise ici les figures de la fête, du père, de Dieu et de l'«ego». La reconnaissance de la présence de la haine de Dieu et de la nécessité de son traitement intra-psychique ne reçoit pas encore beaucoup d'attention dans l'élaboration de l'identité chrétienne. Pourtant la lecture de l'Écriture en groupe la laisse souvent percer. Le livre de J.M. Pohier, *Dieu fractures* (1965, 282-304), ouvre peut-être un autre niveau de soupçon incontournable pour l'avenir.

Notons en terminant, pour éviter la confusion, que ce que Jung appelle manifestation de «l'Esprit» ne doit pas être confondu avec l'action de Celui que la tradition chrétienne appelle l'Esprit Saint. Il s'agit d'un archétype inconscient, qui peut certes être actualisé dans une révélation de Dieu. Le «soi» est lui aussi un archétype qui ne dit rien sur l'ensemble de la réalité extra-psychique. Une confusion sur ce point conduirait à penser l'identité religieuse sous un mode panthéiste...

G. Crespy: l'identité et le drame œdipien

Selon G. Crespy, la parabole de l'enfant prodigue nous plonge dans une situation de conflits œdipiens entre le père et ses deux fils. Il s'agirait de l'accession à l'autonomie des fils dans leurs relations au père, par deux stratégies opposées mais qui reposent sur la même compréhension du rapport au père.

La stratégie du cadet

Le cadet veut accéder à l'autonomie en tuant symboliquement son père. Pour cela, il revendique avant l'heure sa part d'héritage. Derrière cette demande, se cache le désir inavoué de prendre la place du père. Son autonomie ne peut être acquise sans la disparition du père. Le cadet n'en est aucunement libéré, puisqu'il ne peut vivre qu'en lui arrachant son bien. Il n'a pas essayé de vivre par lui-même. Sa vie repose sur un parricide symbolique. Comme il n'a pas eu le courage de partir sans demander son reste, son aventure ne peut que le conduire au désastre. Il reste prisonnier de sa dépendance du père.

Sa vie à l'étranger manifeste que, par les biens du père, il cherchait sa puissance, dont sa puissance sexuelle. À travers sa conduite de débauche, il cherche dans ces femmes, la femme de son père, mais en vain.

Dans son engagement chez un propriétaire étranger, le cadet cherche un substitut à son père, mais qui répond à son parricide par un infanticide. Pas étonnant que cet homme ne lui donne rien à manger et que le cadet se retrouve seul, mourant de faim.

Cette mort physique n'est pas assez pour lui. Il veut un châtement pire. Entrant en lui-même, il a trouvé le moyen de mourir à tout ce qu'il est: abdiquer, accepter de devenir la chose de son père, renoncer au désir, devenir un être sans désir, une chose. L'image du père implacable triomphe en lui et le cadet est tout content de lui donner raison de se venger de lui, en se faisant la chose de son père.

Au reste, la pente culturelle actuelle pousserait aussi à justifier le père qui reprendrait son fils comme un mercenaire, après tout ce qu'il lui a fait. Une certaine morale ne repose-t-elle pas sur la répression de l'œdipe avec toute sa férocité? De ce point de vue, la suite de l'histoire telle que Jésus la raconte est parfaitement scandaleuse, et elle apparaîtra telle à travers le scandale de l'aîné.

La stratégie de l'aîné

Sa réaction au retour de son frère nous indique qu'il ne l'a jamais accepté, encore moins maintenant! Sa réplique à son père est lourde d'indices sur sa façon d'envisager sa relation avec lui. Le père, selon lui, doit condamner car il est le seul à pouvoir légitimement jouir des biens. Le fils n'a pas droit au désir. Lui-même n'a pu vivre avec son père que grâce à ce renoncement au désir. Tel est le sens de son obéissance servile, de sa permanence et de sa non-demande d'un chevreau. Ne donnant aucune chance à son désir, il a accepté de n'être que la chose du père. Il attend la mort du père pour lui succéder. D'où son double scandale devant la réception du cadet et devant la réponse étrange que lui fait son père.

Cette lecture et la relation à Dieu

Comme l'a montré Freud, l'inconscient humain peut construire des dieux à partir de la situation de l'œdipe. Celui qui renonce à son désir, c'est-à-dire dans une certaine compréhension de la parabole, celui qui se repent, a la faveur du dieu de l'inconscient, il est pardonné. Ce «repentir» est le seul moyen d'attendrir Dieu, de trouver grâce à ses yeux. Ce «repentir» n'a aucunement le caractère d'un acte libre et responsable. Il s'inscrit dans la logique d'un destin commandé par une mauvaise résolution de la situation œdipienne. Le dieu n'apparaît que comme le visage secret du destin. Il sanctionne le verdict que l'inconscient a déjà rendu et ce que l'on appelle sa justice ou sa bonté ne sont en définitive que les attributs qui rendent théoriquement supportable la vie avec un père intraitable, menaçant et sécurisant, mais au prix de la vie. Ce dieu infantilise, et sa mort est la condition même de la vie de la personne.

La difficulté vient du fait que la révélation du Dieu de Jésus se fait à travers nos mots humains et, ici, à travers une histoire qui parle de nos relations père-fils avec tous leurs affects, même inconscients. La lecture de foi aura donc continuellement à lutter contre le dieu de l'inconscient. Au lieu de se fier à ce père dominateur et mortifère du désir de ses fils, elle se mettra à l'écoute du Père qui prend au sérieux la liberté de ses fils, les attend avec amour et lutte avec eux par la mort même de son Fils pour détruire ces dieux aliénants que nous nous fabriquons inconsciemment.

La lecture freudienne, par son schéma de l'œdipe, a décapé des lectures légitimantes des dieux de l'inconscient au nom de l'Évangile. Demeure la question fondamentale: toute religion n'est-elle que la projection de l'inconscient ou peut-il y avoir une réelle relation à Dieu, fruit de la manifestation de Dieu dans son altérité? Les travaux de P. Ricœur ont ouvert des voies de réponse (P. Ricœur, 1969, 431-458). Mais dans la vie des croyants, la lutte entre le dieu de l'inconscient et la bonne nouvelle de Jésus-Christ se poursuit.

Jean Le Du: la transgression et l'identité

La lecture de Jean Le Du se situe dans une perspective freudienne et lacanienne (Jean Le Du, 1974, 60 p.). Elle reprend donc la question du rapport au texte et de l'articulation du manque au sein de ce rapport. Comme nous avons déjà exploré ces dimensions avec D. Vasse, M. A. Tolbert et G. Crespy, nous allons plutôt insister sur le décapage idéologique que Le Du met en œuvre et sur la place de la transgression qu'il reconnaît comme conséquence du processus instituant de l'émergence de la personne, tant au niveau personnel que social.

Tout lecteur attentif se rend compte que la parabole de Luc traite de réalités sociales vitales tant pour l'individu que pour la société: la Famille, le Travail, la Patrie et la Religion. Derrière ces grands champs de l'activité humaine, se coulent des formes d'élaborations historiques et culturelles qui désirent perdurer. Pour ce faire, ces réalités se présentent souvent comme des idéaux à poursuivre, cachant par cette idéologisation leur fragilité, leur historicité et le triomphe des groupes dominants. L'idéologisation tente de faire passer pour le bien de tous ce qui promeut les intérêts dominants.

Ce rapport idéologique joue à tous les niveaux des cellules et des appareils sociaux. Pas étonnant alors qu'il imprègne l'expérience familiale et joue dans l'implicite des rapports père-enfants. Mais, justement, la venue des enfants crée une situation où apparaissent des plus faibles. Pour eux, l'histoire s'évalue moins par l'acquis du passé que par les possibilités qu'elle ouvre pour leur nouvelle génération. Le rapport père-progéniture pose toujours le lancinant défi: la tradition aura-t-elle des héritiers, des héritiers uniquement conservateurs, des innovateurs dans la tradition ou encore des dilapideurs des acquis des générations antérieures?

Le récit de Luc aborde cette question en affirmant «que le père

leur partagea sa vie» (v. 12). Il le précise autrement dans la prise de parole du père: «tout ce qui est à moi est à toi» (v. 31).

Jean Le Du rend explicite cet enjeu par une double stratégie. Il fait d'abord précéder son analyse d'une réécriture moderne de celle-ci où il traduit la violence des idéologies sur le devenir des jeunes et leurs remises en question par le processus de l'émergence de la personnalité des jeunes à travers la nécessaire créativité. Il oppose ensuite le processus génétique de la construction de l'autonomie en marquant la place de la transgression et de la nécessaire reconnaissance pour que les jeunes deviennent des agents actifs d'une tradition vivante.

Prenons d'abord sa parabole moderne.

Soit un père de famille, industriel bien pensant, et fort préoccupé du rendement de ses usines, comme de la cohésion de sa famille. Patron libéral par excellence, pas du tout l'obsessionnel des cadences impossibles, soucieux au contraire de fournir des emplois à la population rurale «intéressante» du coin de province où il est établi depuis quelques années.

Son fils, en qui il a investi de grands espoirs, est étudiant en sciences économiques, et se prépare à venir le soulager à la direction des entreprises familiales. Du moins c'est l'attente explicite du père, et, jusqu'ici, le fils y a consenti. «Tout ce qui est à moi est à toi.» (p. 7-8)

Voilà donc une bonne transposition, respectueuse des homologies des situations et des structures de relations.

Le départ pour le pays lointain s'opère d'une façon surprenante. Le jeune abandonne ses études, séduit par des idéologies révolutionnaires. Hostile à l'exploitation capitaliste, il se lance dans l'alphabétisation des travailleurs immigrés. Amoureux d'une jeune Sud-Américaine, il se passionne pour les problèmes du tiers-monde et épouse les opinions subversives de son amie. Dans cette version, la vie dissolue ne consiste pas dans une vie de péchés, mais dans un engagement social qui se situe dans des perspectives différentes des attentes de son milieu. Pour ce milieu, le jeune a vraiment dissipé «tout son avoir»: entendez les valeurs traditionnelles de son milieu et de sa famille.

Une telle lecture fait ressortir comment tout partage de vie implique à la fois la proposition de réalités, mais aussi des perspectives dans lesquelles le proposeur les vit. Le don des choses, à cause de leurs liens

avec les personnes, peut dire l'offre symbiotique des idées, des valeurs, des attitudes, etc.

La parabole peut se lire comme cet itinéraire d'une transmission des biens, à partir d'une situation symbiotique de départ. Au début, les fils ne sont que ce que l'héritage économique, culturel, social et religieux du père les a faits. Ils vivent dans la confusion des biens et des personnes. La demande du cadet marque la séparation et l'émergence d'un «je» instituant, tant au niveau personnel que social. Cette créativité du «je» exprimant son originalité fait apparaître du neuf, de l'autre par rapport aux attentes des autres. Elle est nécessairement un écart par rapport aux attentes. Elle les transgresse, d'où son caractère onéreux, risqué, insécurisant pour le transgresseur et pénible pour les autres.

Cette transgression constitutive de l'originalité de la personne a souvent été confondue avec le péché. Notre parabole nous confronte avec la réalité positive de la transgression instituante comme processus de mise au monde de l'unicité des personnes. Certes, cette transgression positive peut être mésurée et devenir peccamineuse si elle fait tort consciemment et volontairement à soi, aux autres et à Dieu. Mais le péché ne consiste pas dans le fait d'être une personne originale, différente, qui introduit par son existence même l'écart des pensées, des valeurs, des attitudes, etc. Cette originalité impose à toute rencontre un procès continu des acquis pour créer un monde d'échange humain, égal, libérant et épanouissant. La sagesse populaire a toujours pressenti ce rôle dérangent, critique et prophétique de la jeunesse.

La transgression et notre parabole

Le cadet marque une première manière de dégrader une transgression nécessaire en faute. Il confond l'affirmation de soi avec la dilapidation de l'héritage, oubliant ses responsabilités face à son projet, sa famille, son pays, sa foi (*Luc 15,11-16*). Mais, ayant appris de son manque, il fera l'évaluation de son héritage pour prendre position personnelle face à lui et se définir dans son originalité, dans ses décisions à prendre et les conduites à risquer (*Luc 15,17-20*).

L'aîné a voulu s'épargner les risques de la transgression. Il l'a omise pour ne se définir que par la conformité à l'héritage avec ses divers pré-supposés dont il se fait le défenseur. Dans cette vie, pas de place pour le «je», pour l'inédit des autres, pour des réévaluations créatrices et libérantes devant l'inattendu de la vie (*Luc 15,25-30*).

Le père sait que l'héritage est à transmettre, mais à des êtres libres, différents de lui. Sans provoquer ni réprimer la transgression lorsqu'elle arrive, il partage ses biens à ses deux fils. Il leur offre un partage de vie, dans l'autonomie et l'échange intercréatif. Ce respect de l'autonomie des fils le plonge dans la souffrance de la séparation de son cadet et d'une communication sans réciprocité d'amour avec son aîné. Mais ces croix ne tarissent pas en lui le désir de ses fils et l'espérance d'une convivialité familiale d'amour. Sa conduite surprenante, lors du retour du cadet, ne signifie pas une récupération de son fils qui aura à se conformer à son monde. Au contraire, le père y naît à une paternité librement reconnue par son fils. De plus, le pardon qu'il lui accorde signifie plus que l'oubli de ses fautes, mais le rétablissement dans sa pleine dignité personnelle et sociale et le début d'une vie d'échange avec l'autre qu'est devenu son fils (*Luc 15,20-25*).

Devant la transgression de son aîné qui refuse de participer à la fête, le père manifeste le même respect de l'altérité du fils. Mais il devient plus clair que la vie conviviale n'arrive pas sans confrontation des visions, des situations, des attitudes et des comportements. L'apport du père vise à trouver des conditions de vie qui assurent la justice pour les trois, mais qui ouvrent aussi une place à l'amour créateur et pardonnant, avec toutes les transformations que chacun aura à opérer dans sa vie.

Cette lecture et la relation à Dieu

Si la parabole de Jésus valorise la dimension transgressive de l'émergence des sujets, elle révèle aussi les transgressions de l'amour pour ressusciter des sujets, même au cœur de leur condition pécheresse. Le Dieu révélé par la parabole de Jésus transgresse nos images de Lui et instaure ainsi un procès radical, dont la critique permanente des idéologies aliénantes n'est pas exclue pour créer des sujets de la convivialité de la Bonne Nouvelle.

Quel bilan?

Où nous conduisent de telles lectures, alors que celles que nous avons convoquées sont loin d'épuiser celles qui seraient possibles, comme une lecture féministe, culturelle, interculturelle, etc.?

Leur diversité nous instruit déjà sur le fait que l'identité des personnes est multidimensionnelle. La sécularité a donc rendu caduque

toute tentative de réduire l'identité à une identité religieuse. Mais la prise en compte des différentes facettes de l'identité pose à neuf la question de la corrélation critique entre cet aspect de l'identité et la relation à Dieu, dans toute sa concrétude. Dans cet itinéraire, la contestation a pu porter soit sur la fidélité ecclésiale au «monde du texte» de la parabole, soit sur la validité ou la légitimité de sa lecture. En effet, ces lectures séculières peuvent améliorer la qualité d'explication et de compréhension de la parabole et donner des indices nouveaux pour écarter des mécompréhensions.

Comme Paul Ricœur l'a montré dans «Temps et récit», la configuration que donne un récit fictif, comme la parabole, imite l'action humaine, en empruntant la précompréhension de sa sémantique, de sa symbolique et de sa temporalité (P. Ricœur, 1983, 100). Les différentes approches humaines que ces nouvelles lectures ont mises en travail sur notre parabole, les ont justement fait jouer sur la symbolique implicite de ces actions (*Idem*, p. 91-94). À mesure que d'autres approches feront leur apparition dans le champ des sciences humaines, de nouvelles lectures permettront de mieux s'habiller à articuler cet aspect de l'identité et la relation à Dieu. Les lectures d'identité risquent donc de se développer davantage avec la venue en exégèse des laïcs avec leurs multiples compétences pratiques et théoriques.

L'impact de la dimension religieuse sur ces dimensions de l'identité s'exerce sous un mode plus originaire, symbolique et préconceptuel, alors que les nouvelles approches en restent à la réduction conceptuelle nécessaire à la science. Elles demeurent plus discrètes sur la symbolisation instituante dans cet aspect de la réalité. La création parabolique les y confronte et, comme l'a mis en lumière Paul Ricœur, la révélation religieuse des paraboles s'exprime d'abord dans l'intrigue qui oriente les personnages, les péripéties, la trajectoire et le dénouement du récit (Paul Ricœur, 1988, 287-300). Ainsi les schémas de compréhension et d'explication des sciences humaines ont-ils à se confronter à la singularité de la parabole et à sa dynamique narrative qui construit et déconstruit les identités sous l'impulsion de l'espérance du Règne de Dieu, nous appelant à devenir des êtres nouveaux dans un monde renouvelé.

RÉFÉRENCES

- CRESPY, G., *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, Cerf, 1970, p. 41-56.
- FRYE, N., *Le grand code*, Paris, Seuil, 1984.
- FUNK, R. W., *Parables and Presence, Forms of the New Testament Tradition*, Fortress, 1982, 206 p.
- GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et Paraboles*, Paris, Seuil, 1977, p. 94-142.
- HESNARD, A., *Morale sans péché*, Paris, Payot, 1957.
- JEREMIAS, J., *Parables*, p. 87, 105, 128-132.
- LE DU, J., *Le fils prodigue ou les chances de la transgression*, Saint-Brieux, 1974, 96 p.
- PATTE, D., «Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son: Towards a Method» in: *Semiology and Parables*, D. Patte, dir., Pittsburgh: Pickwick Press, 1976, p. 71-149.
- POHIER, J., *Dieu fractures*, Paris, Seuil, 1985.
- RICŒUR, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- ID., *Temps et récits*, Tome 1, Paris, Seuil, 1983.
- ID., «Identité narrative», in: P. BÜHLER et J.F. HABERMACHER, dir., *La narration*, Genève, Labor et Fides, 1988.
- SCOTT, B.B., «The Prodigal Son: A Structuralist Interpretation», *Semeia* 9, 1977, p. 45-73.
- VASSE, D., *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969.
- VIA, D.O., Jr, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia: Fortress Press, 1974, p. 162-176.
- ID., «The Prodigal Son: A Jungian Reading», *Semeia* 9, 1977, p. 21-43.
- WILDER, A. N., *Jesus' Parables and the War of Myths: Essays on Imagination in the Scriptures*, Fortress, 1982, 182 p.

V

ENJEUX DE L'INTERVENTION
CHRÉTIENNE

Du culturel à l'interculturel: incidences sur l'intervention chrétienne et le service pastoral

ANDRÉ CHARRON
Université de Montréal

Prendre la mesure des changements qu'appelle aujourd'hui le rapport entre le christianisme et la culture est un défi constant posé à la communauté chrétienne. Le pluralisme culturel renvoie déjà à la pluralité des sous-cultures liées aux divers milieux et aux diverses catégories sociales à l'intérieur de la culture québécoise. Il renvoie encore à la pluralité des positions en matière d'orientation religieuse fondamentale, de représentations des croyances et d'expressions concrètes de la foi, puis en matière d'aménagements institutionnels. Mais le Québec d'aujourd'hui connaît aussi la pluralité des communautés culturelles au sein de sa population. On est donc collectivement devant un phénomène de pluralisme ethnoculturel, relativement nouveau par l'importance numérique des citoyens de cultures diverses et par les enjeux qu'il manifeste maintenant. Ce fait interpelle la communauté chrétienne. De manière inédite, il a des incidences sur l'intervention chrétienne et le service pastoral.

L'objet de notre propos est de poser les premiers jalons d'une problématique de l'enjeu pastoral du pluralisme ethnoculturel. Nous allons d'abord établir quelques éléments du rapport foi-culture, comme toile de fond nécessaire de l'intervention chrétienne. Nous allons pré-

senter, en deuxième partie, les principaux paramètres de l'univers pluriculturel en regard du projet d'intégration à la société d'ici. La troisième partie de l'exposé dégagera quelques incidences générales sur l'intervention chrétienne en un tel contexte. La dernière partie discutera d'incidences concrètes en trois points d'application: l'école, la paroisse et la pastorale urbaine.

Du culturel

L'intervention chrétienne ne peut se poser que dans l'horizon du rapport du christianisme à la culture.

La culture, lieu de l'homme

La réalité et la notion anthropologiques de la culture font définir celle-ci comme un ensemble organique de manières de penser, de sentir et d'agir qui caractérise une collectivité humaine déterminée. La culture comprend une vision du monde, des modèles de rationalité, de langage et d'action, puis des croyances et des pratiques, des symboles, des idéaux et des valeurs, un type de relation des individus à la société, et encore des institutions légales, politiques, intellectuelles, artistiques. On peut distinguer «la culture vécue», première, éparsée dans la vie quotidienne, et «la culture prescrite», seconde, c'est-à-dire institutionnalisée, produite selon des visées d'ensemble¹.

La culture est donc tout ce qui constitue un style de vie, une échelle de valeurs, une façon d'établir la communication et les œuvres de l'esprit humain dans une collectivité donnée. La culture est ainsi une matrice identitaire, reconnaissable à un art de vivre. En tant que réalité psycho-sociale, elle est un attribut de la personne aussi bien que du groupe: «la culture, c'est la mentalité typique qu'acquiert tout individu s'identifiant à une collectivité, c'est le patrimoine humain transmis de génération en génération².» Comme l'avance F. Dumont, la culture est «lieu de l'homme», impliquant la manière dont les hommes et les femmes interprètent leur condition, jusqu'à cette capacité d'entrevoir l'espace

1. Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 39, 82ss.

2. Hervé CARRIER, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai, Desclée, 1992, p. 102.

d'une quelconque transcendance³. Cadre d'interprétation de la vie et du monde, elle est une voie d'humanisation.

Déjà le concile Vatican II, entérinant cette conception anthropologique de la culture, affirmait: «C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture» (*Gaudium et spes*, 53). La Conférence internationale de l'Unesco de 1982 définissait la culture comme «l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social», englobant les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. Et elle déclarait que c'est par la culture que l'homme prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations et se recherche inlassablement de nouvelles significations⁴.

C'est pourquoi la culture comprend aussi une façon de penser le rapport à l'absolu, de se dire les significations ultimes de la vie. En cela culture et religion sont liées, historiquement. Même dans les sociétés sécularisées, par des positions qui s'inscrivent dans le large spectre qui va de la religion à l'irréligion, il y a référence à une quelconque transcendance, sinon à un ordre transcendant quelle que soit la représentation qu'on s'en donne. Ainsi la culture est-elle une voie d'humanisation qui propose des significations lui venant des religions, des sagesses, des idéologies et de la longue expérience des hommes et des femmes qui façonnent l'habitat humain.

Au cœur de la foi chrétienne, le rapport au monde

Le christianisme est voie de spiritualité, de foi et d'humanisation. Du point de vue de la logique chrétienne, il y a un lien nécessaire entre foi et culture comme lieu de l'homme.

Jésus est venu en ce monde pour «mener les temps à leur accomplissement», pour conduire l'histoire à son achèvement, selon les termes de l'*Épître aux Éphésiens* 1,10. Par sa pratique, son enseignement et toute sa vie, Jésus a œuvré à l'édification d'un règne de réconciliation, de dignité retrouvée, d'amour, de justice et de paix. Il a œuvré ainsi à l'établissement du «Règne de Dieu», règne du dessein du Créateur sur sa création, sur l'habitat humain. L'humanité est déjà une

3. F. DUMONT, *op. cit.*, p. 14-15.

4. H. CARRIER, *op. cit.*, p. 106.

dynamique ouverte en direction de la plénitude de ce qu'elle est appelée à être. Tous les humains ont des aspirations fondamentales à l'épanouissement de leur potentiel, au bonheur, à la justice, à la fraternité. Et Jésus a comme projet premier d'inviter les humains à reconnaître cette possibilité d'existence conforme à l'intention de Dieu et de les rassembler pour bâtir le nouvel ordre d'une humanité s'appliquant à réaliser sa pleine humanité. Tel est le sens de la destinée et telle est la pratique de transformation individuelle et collective qu'il propose. Cette perspective de foi pour «une terre nouvelle», appuyée sur une pratique effective, peut être reconnue comme le stimulant et le but de la marche en avant de l'humanité. Dès l'origine, le rapport du christianisme au monde n'a rien du rapport sacré des religions antiques tendant à absorber le monde. Il est bien plutôt un rapport de service du monde comme monde, pour l'aider à parvenir à son authentique réalisation, dans sa spécificité propre et selon sa consistance séculière.

L'Église est née de ce projet de Jésus. Elle est la convocation de ceux qui répondent expressément à l'appel de prendre la suite de la mission de Jésus, en relevant le défi de travailler à l'édification de ce Règne au sein du monde et de signifier par ses propres réalisations que ce type de vie et cet ordre des choses sont concrètement possibles. Cette mission est inscrite à l'origine même de l'Église. En servant l'avènement du Règne de Dieu sur le monde, la communauté chrétienne est donc au service du monde comme monde, pour l'aider à réaliser son être propre, à trouver son accomplissement par delà son ambivalence et le jeu du règne antagoniste des forces du mal sous toutes ses formes. Après des siècles d'ecclésiocentrisme et de cléricanisme triomphant, le centre de gravité est changé dans une Église qui se comprend ainsi, à la lumière de ses origines, au service non d'elle-même mais du monde séculier: c'est l'expérience humaine tout entière, la culture, les relations et pratiques sociales, dans leur lieu originnaire de vie en société, qui sont concernées par le projet de réalisation de l'humanité que l'Église doit proposer et servir, inspirée par l'Évangile. On reconnaît là la fonction socio-culturelle de la mission de la communauté chrétienne et de tous ses membres. Et c'est l'Église locale, la communauté chrétienne d'un lieu particulier, qui prend en charge le projet de Jésus en telle culture particulière. Les agents pastoraux, notamment ceux qui sont les répondants de l'animation des communautés, exercent le charisme de «mettre les saints en état d'accomplir le ministère», le service commun (*Ep.* 4,11-12). Ce sont bien tous les chrétiens,

individuellement et en solidarité communautaire, qui sont appelés au service de la mission, c'est-à-dire au service de la réalisation de l'humanité en un lieu, celui d'une culture.

Le rapport foi-culture

La culture comme lieu de l'humain et la foi chrétienne comme sens et libération de l'humain sont fondamentalement liées. Mais les réalisations historiques de la contribution chrétienne dans son rapport à la culture ou au monde ont connu des modalités diverses. Du reste, parmi les grandes religions, le christianisme est une figure singulière.

Si la religion et la culture sont en symbiose dans les communautés islamiques, hindoues et jusqu'à un certain point bouddhistes, les rapports du christianisme à la culture se posent différemment. En effet, les cultures autres qu'occidentales sont religieuses. Mais l'esprit occidental opère une distinction entre culture et foi religieuse, en bonne partie grâce au judéo-christianisme qui l'a marqué. En dégageant la transcendance et l'altérité de Dieu, le judéo-christianisme a permis le désenchantement de la soumission magique aux forces irrationnelles associées au divin, a désacralisé la nature, a défatalisé l'histoire, a dégagé l'espace de l'autonomie de la raison, assurant l'éclosion des sciences modernes et valorisant la liberté humaine. La modernité a consacré cette autonomie. En notre époque où ces clarifications semblent acquises, le rapport foi-culture s'établit dans cette postérité et ne doit pas souffrir de retour en arrière.

Le rapport foi-culture ne peut plus être un rapport de fusion comme au temps de la chrétienté monolithique où le christianisme était un élément définisseur de la culture. Il ne peut être non plus un rapport de dualisme où deux pôles extérieurs l'un à l'autre s'excluaient l'un l'autre, tels la «pensée des Lumières» revendiquant la liberté de penser de l'homme parvenu à sa majorité contre la tutelle de la religion officielle d'une part, et l'Église résistant aux idées libérales par réflexe d'auto-défense d'autre part. Ce ne peut être non plus un rapport de juxtaposition où l'Évangile et la foi se présenteraient à l'état pur, survolant la culture, comme si Évangile et foi n'étaient pas eux-mêmes des faits de culture. Grâce à une meilleure saisie du rapport chrétien au monde et à une conception élargie de la culture, le vrai rapport en est un de rencontre et donc de dialogue. On a deux termes pour le définir: «acculturation» et «inculturation».

L'acculturation est le processus de contact direct et continu de cultures différentes, ou encore le processus de pénétration d'une culture dans une autre, entraînant des changements dans les modèles originaux de part et d'autre. Il y a donc interaction réciproque, provoquant des réinterprétations dont le résultat aboutit à des modalités nouvelles. *L'inculturation* — terme proprement chrétien — désigne le processus d'insertion de l'Évangile dans une culture donnée, comme son incarnation dans une culture d'accueil, à la manière d'un principe d'inspiration suscitant des transformations de l'intérieur telles des créations nouvelles. Ce dernier terme vise à mettre en relief l'analogie de l'incarnation pour assurer l'insertion en profondeur et surmonter le risque de la simple adaptation superficielle.

J'estime personnellement que la notion d'acculturation est préférable ici, car elle fait mieux voir que la rencontre foi-culture est la rencontre de deux cultures, et cela à tous les plans. L'Évangile est une réalité culturelle: si le sens de Dieu et de la vie dévoilé en Jésus transcende les cultures, il se trouve que cela est exprimé dans des situations, des expériences, des langages et des écritures qui sont d'une culture bien datée avec ses catégories sémitiques, hellénistiques, stoïcistes, et autres. Le christianisme historique est marqué par la culture occidentale et romaine. La foi comme attitude subjective est située dans un environnement culturel. Le contenu de foi, les croyances et symboles sont livrés dans un système doctrinal singulier. L'Église est une institution culturelle obéissant à des modèles d'organisation, d'autorité et de ministères. L'évangéliste a ses propres modèles théologiques et culturels. Le christianisme n'est donc pas neutre culturellement: il faut en prendre la mesure. La rencontre de l'univers de la foi avec celui de la culture actuelle est précisément éprouvée comme le choc de deux cultures: d'où crise, difficulté de réception, divorce, indifférence. D'où, pour le christianisme, l'enjeu de la traduction qui assume les données de la culture moderne pour dire le message chrétien dans le «croyable disponible» de cette culture.

L'acculturation met aussi davantage en relief le double mouvement de la rencontre. D'une part, l'Évangile influence la culture, l'inspire, l'interpelle, en est même une instance critique. D'autre part, la culture actuelle permet d'explorer de nouveaux aspects de l'Évangile et du sens chrétien, jusqu'à maintenant peu dévoilés: le primat de la personne sur l'institution, de la vie sur la loi, de l'éthique sur le sacré rituel, la recherche de l'individu dans son cheminement spirituel, l'éga-

lité, la liberté et la tolérance, l'attention aux démunis, aux exclus et aux conditions de pauvreté, le péché structurel, la responsabilité sociale. Il y a donc influences de part et d'autre, susceptibles d'amener des changements d'accents et même de perspectives.

L'écart de fait de la pastorale à l'égard de l'acculturation

Sur le rôle effectif de l'intervention chrétienne pour l'humanisation de la culture de notre pays, on pourrait faire un bilan qui, au total, serait très positif. Je signalerai pourtant une grande carence du côté de la pastorale. Force est de remarquer, en effet, que la pastorale ecclésiale a trop peu travaillé l'acculturation à l'endroit de la culture du Québec actuel. Elle n'a pas encore pris la mesure de l'évolution de cette culture qui a conquis sa modernité. Elle paraît ne pas connaître l'altérité de cette culture, l'altérité que représentent les chrétiens eux-mêmes porteurs de cette culture moderne. Les modalités plurielles et autonomes de l'existence chrétienne font peur, perturbent. La pastorale a de la difficulté à se départir d'un langage religieux cantonné dans un système doctrinal clos, d'un langage formel, invariant, intemporel, étranger, qui est coupé de l'expérience et des états de conscience de l'homme moderne.

Je prends pour exemple le tout récent rapport d'enquête sur la relance des paroisses, intitulé *Risquer l'avenir*⁵. C'est là un bilan substantiel, montrant l'évolution des pratiques ecclésiales et aboutissant à de réels enjeux, mais établi dans le cercle de l'institution, à partir des questions internes, selon une perspective auto-référentielle, c'est-à-dire selon les références de la sous-culture des agents pastoraux. On n'y voit les choses que de l'intérieur de la communauté ecclésiale, sans prise en compte des déplacements de l'expérience de la majorité des chrétiens d'ici et sans le moindre doute sur la perte de crédibilité qu'entraîne une telle façon de continuer à opérer.

À vrai dire, la pastorale ecclésiale n'a pas encore connu sa révolution herméneutique, comme l'ont fait l'exégèse biblique et la théologie. Elle n'a pas vraiment investi dans la corrélation à établir entre l'expérience chrétienne fondamentale consignée dans l'Évangile et

5. Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, coll. «L'Église aux quatre vents», Montréal, Fides, 1992, 227 p.

l'expérience humaine d'aujourd'hui, entre le projet de vie donné à expérimenter à partir de Jésus et le projet de vie individuel et collectif d'un chacun qui est au point de jonction inédit de l'appel de transcendance et du séculier. Il y a là, en conséquence, les grands enjeux de la traduction des contenus et de leurs représentations dans les catégories anthropologiques et selon les états de conscience de la culture actuelle.

Il faudra donc commencer par surmonter la crainte ou le sentiment d'impuissance devant l'altérité de la culture majoritaire d'ici, en évitant toute tentative de repli. Il y a à opérer un «rattrapage culturel» proprement ecclésial. C'est un aspect bien concret du rapport du christianisme à la culture. Ce défi doit être suffisamment relevé pour que puisse être entreprise la rencontre de cette autre altérité qu'est l'univers du pluralisme ethnoculturel. À moins que ce nouveau défi soit la chance d'une plus rapide conversion des mentalités.

Du pluralisme ethnoculturel à l'interculturel

Le Québec d'aujourd'hui est en train de devenir pluriculturel. Lors du dernier recensement de 1986, 16% de la population s'est identifiée d'une origine autre que française, britannique ou autochtone. Environ un Québécois sur six s'identifie à l'une ou l'autre des cent communautés culturelles du territoire. Monoculturel en plusieurs régions, le Québec est pluriculturel dans la région de Montréal où le quart de la population est formé d'immigrants. Si on y ajoute les anglophones, le tiers des fidèles de l'Église de Montréal est de langue et de culture autres que celles de la majorité francophone. On est donc en situation de coexistence ethnoculturelle. À la pluralité des cultures se rajoute la pluralité des religions, des croyances et des traditions.

Les personnes qui ont pris le chemin de la migration ont voulu suivre un itinéraire de promotion humaine. Si le christianisme a quelque chose à voir avec la culture qui se fait et doit contribuer à la promotion humaine et à l'accomplissement de ce monde, les intervenants chrétiens doivent être au fait de la problématique de la rencontre des cultures qui sont des composantes de cette société. La rencontre fait envisager de passer de l'isolement des cultures au contact continu entre elles. La perspective souhaitée est celle des contacts interculturels.

Interculturel dit passage des frontières, interrelations, interactions, influences réciproques.

L'interculturalité existentielle

Les pionniers de la promotion des relations interculturelles à Montréal furent les gens du Centre interculturel Monchanin devenu le Centre interculturel de Montréal. Leur position fut et demeure toujours l'interculturalité existentielle. Dans la présentation de cet institut, Robert Vachon promeut une interculturalité de dialogue entre les cultures, renvoyant au dialogue inter et intrapersonnel, mais il s'oppose à tout système interculturel. La crise contemporaine, dit-il, n'est pas seulement celle de la culture moderne mais celle de toutes les civilisations et cultures, «au sens où chacune des cultures découvre de plus en plus, au contact des autres, son incapacité interne millénaire et radicale, non seulement de donner une réponse satisfaisante aux problèmes de l'être humain aujourd'hui, mais même de poser adéquatement la question de la condition humaine. [...] Crise aussi de la primordialité de l'être humain⁶...». Ce qui amène à poser les questions: En quoi consiste la bonne vie? Comment aimerions-nous vivre? Comment pourrions-nous vivre autrement? L'approche proposée est d'aborder les problèmes humains à la lumière des «sens de la réalité» de plusieurs univers culturels, et cela non seulement au plan des réponses mais à celui des questions elles-mêmes⁷. Cet ordre interculturel est «basé sur le pluralisme de la vérité et de la réalité»; il suppose l'identité culturelle de chaque ethnie dans son intégralité et son irréductibilité existentielles. Il est basé sur la relativité entre les cultures et entre ces cultures et le réel, sur leur interconnexion constitutive, sur leur solidarité cosmique, sur l'ordre créateur inhérent à la réalité⁸. Il ne s'agit pas d'une approche comparative mais d'une disposition à apprendre de l'autre, au plan existentiel de la vie personnelle et des croyances, afin d'élargir chez chacun la capacité de comprendre la réalité et de la vivre plus pleinement à la lumière des différentes sagesse de l'humanité⁹.

Les identités des grandes aires culturelles — cultures asiatiques, africaines noires, amérindiennes, islamiques, juives, occidentales — étant irréductibles, on ne peut promouvoir un système interculturel, soutient l'auteur. On peut tout au plus reconnaître, émergeant du dia-

6. Robert VACHON, «Les grandes lignes de notre institut», dans *Interculture*, 91, 1986, p. 27.

7. *Ibid.*, p. 8.

8. *Ibid.*, p. 14, 16 et 19.

9. *Ibid.*, p. 9.

logue, un centre d'entente: «Nous cherchons moins l'unité dans ce que nous avons en commun [...] que l'harmonie dans et à cause de nos différences¹⁰.» Il insiste également pour qu'on résiste à tout hégémonie culturelle et il craint en cela un Québec intégrationniste. Si la prédominance d'une culture par l'ancienneté ou le nombre est légitime, dit-il, cela ne donne nullement le droit à cette culture prédominante «de s'ériger en foyer de convergence auquel toutes les autres cultures de la société en question doivent se subordonner et s'intégrer». En ce sens, il soutient également que «le Québec n'est pas d'abord, dans sa réalité existentielle, une société française, mais une société interculturelle¹¹». Une telle position est donc celle d'une interculturelité au plan existentiel, sans plus.

Cette perspective, utile pour le dialogue interpersonnel, se trouve à consacrer le multiculturalisme au plan social. Est-elle réaliste pour bâtir ensemble le Québec?

L'énoncé de politique du Québec en matière d'intégration

Le Québec s'est donné depuis 1990 un *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Il précise un projet d'intégration sociale où s'intégrer, déclare-t-on, c'est devenir partie intégrante d'une collectivité. Ce projet tient dans les choix de société suivants:

- «Une société dont le français est la langue commune de la vie publique;
- une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées;
- une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques et la nécessité de l'échange intercommunautaire¹².»

De ces principes découle le contrat moral qui doit lier les Québécois de toutes origines, impliquant des responsabilités tant pour les immigrants que pour la société d'accueil. Le contrat assure les droits et devoirs des citoyens de toutes cultures et de toutes origines de

10. *Ibid.*, p. 17.

11. *Ibid.*, p. 20.

12. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, Québec, 1990, p. 15 et 44.

participer et de contribuer pleinement à la vie sociale, culturelle, économique et politique du Québec. Il met de l'avant l'égalité des chances, le partenariat et la participation aux instances consultatives et décisionnelles où se définissent les grandes orientations des institutions. Au plan religieux, il suggère des accommodements visant à concilier les préoccupations d'ordre religieux et le bon fonctionnement des organismes, c'est-à-dire l'adaptation de certaines normes concernant la tenue vestimentaire, les prescriptions alimentaires, les horaires de travail et le respect des fêtes religieuses, où les parties sont invitées à distinguer l'essentiel de l'accessoire¹³.

Les formules de contact continu entre les cultures

Avec cette politique gouvernementale, on est donc devant une formule d'intégration. Si l'on veut bien situer cette option, il faut reconnaître que nombreuses sont les formules de contact continu entre les cultures. Pour les répertorier, il m'apparaît éclairant de synthétiser les formules qu'a retenues Julien Harvey à la lecture des études en ce domaine¹⁴. (14) Il se trouve à proposer une grille d'options possibles.

En matière de contact continu entre les cultures, il y a, en effet, différentes formules possibles sur une échelle qui va de l'unité extrême à la diversification extrême.

1. *L'assimilation*, où la culture dominante sert de creuset pour toutes les autres: les cultures d'origine se perdent dans la culture d'accueil.
2. *La convergence culturelle*, où la culture d'accueil sert de centre de convergence aux autres: la culture de la majorité est le centre de gravité situé en arrière, telle une culture pleine filtrant les différences culturelles.
3. *La culture publique commune*, où la culture du groupe majoritaire est le centre de gravité ouvert et modifiable grâce à la convergence des autres cultures: la culture d'accueil s'impose comme le noyau d'attraction avec l'apport des cultures d'appoint ou cultures immi-

13. *Ibid.*, p. 72.

14. Julien HARVEY, «Le pour et le contre d'un multiculturalisme montréalais», dans le collectif *Pluriethnicité, éducation et société. Construire un espace commun*, (sous la direction de F. Ouellet et M. Pagé), Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, p. 77-91. Du même, «Culture publique, intégration et pluralisme», dans *Relations*, 574 (octobre 1991), p. 239-241.

grées, pour une même communauté qui a la conscience de former un peuple, d'avoir un patrimoine, une histoire commune et une culture commune.

- 4) *L'intégration pluraliste*, où les noyaux de culture d'origine sont conservés mais où les membranes sont perméables de sorte qu'est valorisée une culture commune à laquelle tous peuvent accéder tout en encourageant les minorités à préserver leur identité propre et à être des centres d'action sociale de groupe: il y a convergence vers un point situé en avant pour «une intégration dans un projet de bâtir ensemble une société où l'idéal poursuivi n'est pas une complète homogénéisation des valeurs et des styles de vie mais la participation à une dynamique complexe où les frontières du social, du communautaire et du privé ne sont jamais fixées d'une manière définitive¹⁵».
5. *Le transculturalisme*, où l'on laisse flotter librement les divers cultures, la culture d'accueil étant une parmi d'autres: les traits culturels dominants des diverses cultures feront une nouvelle synthèse.
6. *Le multiculturalisme*, où les cultures d'origine demeurent entières, et où chacun des groupes conserve et épanouit sa propre culture, formant une mosaïque dans une société de marché: les divers groupes et les diverses communautés vivent selon leurs différences et les façons de vivre de leurs pays d'origine.
7. *La juxtaposition des cultures*, refermées sur elles-mêmes et formant des ghettos.

Les formules privilégiées d'intégration interculturelle

Quelle formule faut-il donc privilégier? Le gouvernement du Canada favorise le multiculturalisme. Le gouvernement du Québec n'y souscrit pas, visant à «éviter des situations extrêmes où différents groupes maintiendraient intégralement et rigidement leur culture et leurs traditions d'origine et coexisteraient dans l'ignorance réciproque et l'isolement¹⁶». Il refuse aussi l'assimilation et propose un projet d'intégration interculturelle qui est l'équivalent de la culture publique commune.

15. J. HARVEY, citant F. Ouellet, dans *Pluriethnicité, éducation et société*, p. 85.

16. Dans *Au Québec pour bâtir ensemble*, p. 18.

Les chercheurs québécois, malgré diverses positions complexifiées et plusieurs variations de vocabulaire, paraissent s'entendre pour promouvoir l'une ou l'autre des *trois formules de l'intégration interculturelle*: la convergence culturelle, la culture publique commune ou l'intégration pluraliste.

Ils veulent maintenir l'équilibre entre une base commune consensuelle de cohésion sociale et la prise en compte des particularismes ethnoculturels. Ils favorisent donc l'intégration, en rappelant la définition qu'en donne le Conseil de l'Europe: «l'interpénétration entre les cultures, sans gommer l'identité spécifique de chacune d'elles¹⁷». Dans la suite de l'énoncé de politique et en accord avec Harvey, il paraît tout à fait opportun de retenir la formule de la culture publique commune.

Il importe encore d'insister sur un autre aspect. Le psychologue Michel Pagé développant la conception de l'«espace civique commun» — voisine de l'option ci-devant retenue — fait valoir la marge de liberté de l'individu. Car l'identité doit être aussi vécue comme un projet personnel, garantie par une marge de liberté en regard des normes culturelles de son groupe ethnique. L'identité «comporte une composante qui vient de l'adhésion à des normes particularisantes [du groupe d'appartenance] et une autre composante qui provient de l'adhésion aux normes civiques qui sont communes à tous¹⁸». Ainsi en est-il dans l'action où s'appliquent des normes privées choisies librement par les personnes parmi les normes culturelles en circulation et où s'appliquent d'un autre côté les normes d'une culture civique au-delà des différences ethniques¹⁹. Il faut donc savoir transcender les normes particulières de son groupe d'origine. L'appartenance à un groupe ethnique n'empêche pas de s'approprier les traits d'autres cultures de sorte que l'individu doive pouvoir choisir les normes culturelles qui constituent sa formule culturelle personnelle. «À cause de la mobilité des gens dans leurs multiples appartenances, les différences sont d'abord les valeurs et croyances de quelqu'un avant d'être l'insigne de son appartenance à un groupe ethnique²⁰.»

17. *De nouveaux minoritaires dans la cité européenne*, Rapport du Conseil de la coopération culturelle, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1991, p. 14.

18. Michel PAGÉ, «Intégration, identité ethnique et cohésion sociale», dans le collectif *Pluriethnicité, éducation et société*, p. 128.

19. *Ibid.*, p. 121.

20. *Ibid.*, p. 143.

François et Guy Rocher vont plus loin: «Au fur et à mesure que se réalise l'insertion dans la société d'accueil, l'ethnicité devient une composante moins déterminante de la culture individuelle²¹.» Ainsi, précisent-ils, «la persistance de l'identité ethnique d'origine relève ultimement d'un choix individuel. Elle devient progressivement une référence symbolique, surtout pour les nouvelles générations²²».

L'espace civique commun favorise enfin le partenariat dans l'appartenance des identités ethniques à une société commune. Dans leur recherche de valeurs civiques communes, les partenaires participent à un processus qui peut conduire à modifier leurs points de vue. S'ils considèrent différemment une réalité au départ, ils sont amenés à construire une représentation de cette réalité dans laquelle les points de vue différents parviennent à se compléter les uns les autres. Plus encore, il peut arriver que l'interaction entre des formules culturelles particulières crée de nouveaux points de vue qui impliquent une profonde transformation de ceux qui furent longtemps en cours. Le discours institutionnel peut en être aussi transformé²³.

Les incidences générales sur l'intervention chrétienne

L'intervention chrétienne et le service de l'Église ne peuvent qu'entrer dans la logique de l'intégration interculturelle s'ils veulent être en prise avec le nouveau projet de la société d'ici qui vise à l'intégration interculturelle. Il y a là comme un point d'incidence, une rencontre obligée du christianisme local avec ce projet de société. Cela entraîne des incidences, des conséquences quant aux nouveaux défis d'application du rapport foi-culture. Dégageons d'abord quelques incidences d'ordre général.

Le pari de l'acculturation

Les citoyens sont déjà tous «enculturés» dans leur culture d'origine. L'intégration souhaitée, qui refuse l'assimilation, évoque l'interpénétration entre les cultures, lesquelles gardent par ailleurs quelque chose

21. François ROCHER et Guy ROCHER, «La culture québécoise en devenir: les défis du pluralisme», dans *Pluriethnicité, éducation et société*, p. 64.

22. *Ibid.*, p. 63

23. M. PAGÉ, *op. cit.*, p. 145.

de leur identité propre. En régime d'intégration interculturelle, on est devant l'impératif de l'acculturation comme type de rapport à établir entre la culture d'accueil et les autres cultures immigrées, entre les diverses cultures qui sont des composantes de la société pluriethnique, entre le modèle du christianisme de la culture d'accueil et les divers modèles des christianismes d'autres cultures, et entre le christianisme comme religion historique et les autres religions.

Acculturation dit réaction d'une culture sur l'autre, interaction mutuelle, voire interpénétration, entraînant des changements dans les types culturels de part et d'autre, au plan notamment des valeurs, des croyances et des modes de vie qui leur sont liés.

Sur le plan religieux, le défi de l'acculturation est donc posé. Le christianisme se trouve concerné au premier chef. En l'occurrence, la notion de l'acculturation est certainement plus adéquate que celle de l'inculturation. Cette dernière évoque un effet de direction unique, d'insertion prétentive à vouloir tout inspirer de l'intérieur; elle comporte surtout le risque d'oublier l'influence réciproque qui joue entre les partenaires et donc les modifications culturelles inévitables qu'est appelé à subir le christianisme en place lui-même. À moins que l'on fasse de l'inculturation l'équivalent de l'acculturation! Puisque l'acculturation est la notion généralement acceptée par les sciences humaines, je vois mal comment la théologie et la réflexion pastorale se singulariseraient par une autre notion, là où des défis semblables sont partagés par toutes les instances de la société. D'autant qu'il est justement question de rencontre des cultures et de plusieurs cultures. Le christianisme d'ici entre dans un concours ou un chassé-croisé d'influences de plusieurs cultures et religions. Évidemment le christianisme est bien davantage qu'une culture et le sens dévoilé en Jésus Christ transcende les cultures; mais, comme nous l'avons vu précédemment, sa manifestation historique et son expression locale sont culturelles.

La première incidence pour l'intervention chrétienne est donc ce processus d'acculturation qui entraînera non seulement réceptivité et respect mais également des mutations devant aboutir à des modalités nouvelles: réévaluation de l'héritage, modification des modèles culturels, réajustement des pratiques, réaménagement des structures. Il y aura aussi le défi de la réinterprétation des représentations et le défi de la traduction des discours et des symboliques d'un code culturel à l'autre, d'un code ancien à un code moderne, des codes particuliers au code des catégories anthropologiques de la culture publique commune,

non sans prendre en compte les accents des autres codes culturels chrétiens comme enrichissement collectif. Et il y aura encore les effets du dialogue entre les diverses religions.

La tradition religieuse chrétienne comme référence principale au sein d'une culture pluraliste

Le pluralisme est l'acceptation sociale de la pluralité, où la diversité peut être vécue en tension mais où cette diversité est valorisée comme telle. Le pluralisme accorde donc une place à chaque tradition religieuse en concurrence ou mieux en harmonie avec les autres.

Si l'on veut éviter socialement un pluralisme de nivellement par le plus petit dénominateur commun, la tradition chrétienne — au nom du pluralisme même — doit continuer de s'affirmer, d'évoluer, de s'accréditer, pour contribuer au sens, aux réalisations et aux finalités de l'existence commune. Comme tradition religieuse de la majorité des citoyens, il est normal que, au sein de la culture publique commune, le christianisme de tradition catholique soit la référence religieuse principale, renvoyant aux racines historiques, aux valeurs, croyances et symboles qui ont façonné un mode de vie, des institutions, des monuments architecturaux, des œuvres artistiques et littéraires, des rapports humains, une façon de penser le rapport à la transcendance, à l'Ultime.

Les citoyens qui sont de cultures non occidentales sont habitués à ce que culture et religion soient intimement associées, au point que la confession religieuse est souvent la marque identitaire centrale de l'appartenance ethnique. En s'intégrant à la culture québécoise, ceux-ci doivent y accepter la manière qu'a cette culture d'accueil de comprendre l'orientation religieuse, à savoir la distinction entre la culture commune publique et la religion, où la confession religieuse est une option personnelle dégagee de l'appartenance ethnique. La culture d'accueil française à majorité catholique elle-même n'est déjà pas homogène mais pluraliste: elle admet la liberté religieuse et la tolérance sociale envers la pluralité des positions des siens en matière religieuse. L'acceptation de cette distinction entre culture publique commune et confession religieuse de la part des citoyens de cultures non occidentales ne leur enlève rien au droit et au fait de vivre selon leur conception ethnoreligieuse au sein de leur communauté culturelle.

Cette distinction cardinale entre culture civique et confession religieuse est à la base des accommodements à consentir en matière de

tenu vestimentaire, de prescriptions alimentaires, de congés liés aux fêtes religieuses, et en regard des normes de santé, de la réglementation du travail et des conditions d'efficacité du fonctionnement des organisations, pour un vivre ensemble dans l'équilibre du bien commun, l'harmonie et la paix publiques. Cette distinction offre aussi la garantie de la liberté de religion. La société voulue n'est pas une société de chrétienté qui imposerait la conception chrétienne de l'existence, ni non plus une société neutre qui ne reconnaîtrait pas la présence sociale du fait religieux, mais une société pluraliste où la majorité des citoyens de souche et des immigrés est d'affiliation catholique et où la minorité peut être d'autres religions ou se déclarer sans religion. Par ailleurs, selon la conception occidentale — cohérente avec la position chrétienne — l'État dans cette société est «l'État de droit», qui s'est donné une Charte des droits et libertés de la personne et qui est lui-même fondé sur des règles de droit. Mais, au nom de la morale publique, cet État a le droit de réglementer l'usage de certaines pratiques religieuses pour prévenir ou limiter les abus, comme on pourrait le voir à l'égard de certaines sectes qui refuseraient l'accès à la médecine ou l'assistance aux personnes en danger de mort²⁴.

Ainsi, je ne pense pas qu'on puisse aller jusqu'à affirmer avec J. Harvey que «dans une société qui recherche une culture publique commune doit se développer une culture religieuse publique commune²⁵». Il n'y a pas d'équivalence simple et directe entre culture civique commune et culture religieuse commune. Il semble plutôt y avoir dans cette affirmation un glissement de vocabulaire, de la culture au sens anthropologique et global à la culture au sens intellectuel et donc partiel. En effet, la corrélation ne pourrait être acceptable que si la culture religieuse commune souhaitée était d'ordre intellectuel, c'est-à-dire comprise comme une acquisition de connaissances. C'est de cela d'ailleurs que traite principalement l'auteur. Cette culture religieuse commune — intellectuelle, dois-je préciser — comporterait trois blocs: une réflexion fondamentale sur le sens de la vie et sur les points communs de la foi des grandes religions, une connaissance du patrimoine religieux chré-

24. Vatican II, *Déclaration sur la liberté religieuse*, n° 7. Voir le chapitre d'Henri MADELIN, «La liberté religieuse selon Vatican II et la perspective de la laïcité», dans le collectif *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, Centurion, 1990, p. 43-52. Ce livre donne un bon aperçu du débat sur la laïcité en France présentement.

25. J. HARVEY, «Une laïcité scolaire pour le Québec», dans *Relations*, 583 (septembre 1992) p. 215.

tien et catholique indispensable pour comprendre la culture d'ici, une connaissance générale et structurée des grandes traditions religieuses²⁶. Cette culture religieuse commune, à centre de gravité catholique avec la part d'autres traditions, serait transmise surtout par l'école et son contenu serait connu de tous. Réhabiliter la culture religieuse, comme étant l'un des aspects de la culture d'un peuple, devrait être une obligation pour tous, assurément, car nul ne devrait ignorer l'apport des religions dans l'histoire, dans le patrimoine local et dans la société actuelle.

Il ne paraît cependant pas convenable de parler d'«une culture religieuse publique commune». Cette notion ambiguë fait difficulté. D'abord l'authentique tradition chrétienne distingue soigneusement ce qui est de l'ordre de la culture civique et ce qui est de l'ordre de la confession religieuse. La logique interne du christianisme — par delà les tentations du pouvoir clérical que l'histoire a pu dénoncer — reconnaît l'autonomie des structures objectives de la société: le monde est reconnu comme monde, chacun de ses secteurs obéissant à ses lois propres. Notre pays a choisi le régime de la séparation de l'Église et de l'État. La sécularisation a mis fin à la mainmise religieuse sur la vie sociale. Et l'Église d'aujourd'hui est rappelée à son apport sous le mode de la contribution, parmi d'autres instances d'une société différenciée, sans définir ni contrôler les règles du jeu. Ensuite, la liberté religieuse est reconnue par les chartes des droits. Elle est définie, à Vatican II, sous le titre *Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse*: elle stipule la liberté de conscience et d'action, en privé comme en public, seul ou sous une forme communautaire, dans les limites d'une juste harmonisation des droits de tous et de la paix publique²⁷. Il ne saurait être ignoré non plus que des citoyens, dont des immigrés, tiennent à se dire incroyants. Enfin, s'il est juste de penser que la transmission d'une culture religieuse par l'école peut former une génération adulte de demain qui connaîtrait les réponses de sens proposées par les religions, cette culture minimale pourrait n'être faite que de savoirs dispersés et souvent extérieurs à l'expérience existentielle. Posséder ces points de repères n'est pas suffisant pour parler d'une culture religieuse qui serait — pesons les mots — une, commune et publique. Elle ne va pas chercher

26. ID., *op. cit.*, p. 216-217.

27. *Déclaration sur la liberté religieuse*, n^{os} 2 et 7.

les mêmes adhésions aux mêmes contenus. Les contenus des options confessionnelles sont irréductibles à un noyau religieux vraiment commun.

L'absence d'une culture religieuse publique commune n'exclut pas pour autant l'impératif social de cultiver la dimension religieuse constitutive de la personne humaine, qui est le substrat des appels de spiritualité et des expressions religieuses diverses répondant aux nécessités du croire. Mais cela est loin de déterminer un noyau religieux commun, en vue duquel il faudrait, du reste, négocier un certain contenu commun.

La promotion du croire

Les évaluations et les rajustements que provoque le projet d'une société pluriculturelle font porter une attention redoublée aux personnes humaines pour ce qu'elles sont. À travers tous les changements et pour mieux y faire face, la personne a besoin de s'unifier en construisant son être intérieur. Un des aspects de la contribution des chrétiens sera de favoriser la promotion spirituelle.

Dans la société pluraliste, soumise à l'éclatement et à la concurrence des croyances, il est important de promouvoir la spiritualité comme entreprise d'unification et d'orientation de la vie en rapport à une valeur première. Ce qui implique une recherche fondamentale qui conduit à la découverte et à l'explicitation d'une foi personnelle, c'est-à-dire à une prise de position lucide et responsable qui s'appelle l'acte de foi. La spiritualité et le croire sont des dimensions structurelles de la personne, mais elles peuvent être laissées en veilleuse, recouvertes par d'autres préoccupations superficielles. Le défi, dans une société qui veut tendre à l'humanisation, est que chacun parvienne à se mettre au clair en ce qui a trait aux valeurs premières de son existence, que ces valeurs-maîtresses soient religieuses ou pas. Le défi est que la position d'un chacun puisse atteindre le statut d'une foi, c'est-à-dire d'une option de conscience sur un sens déterminant, que cette option soit humaniste (a-religieuse), chrétienne ou d'autres confessions. À toutes les instances, il faut travailler aux conditions permettant de relever ce défi, délicat car il concerne d'abord les individus, mais qui est aussi par là le défi de la fibre morale — *l'éthos* — d'une collectivité. Car une société qui ne serait qu'un système d'échanges fonctionnels souffrirait d'un manque, d'un vide, celui de l'espace du sens. L'homme intérieur,

conscient, lucide, responsable, qui fait foi, est au fondement d'une société vraiment humaine.

Mais encore l'intervention chrétienne doit aider particulièrement les chrétiens à structurer leur acte de foi personnel. Les Québécois vivront-ils de croyances en vrac ou de foi? La culture majoritaire chrétienne peut être talonnée et interpellée sur cette question par d'autres cultures ethniques beaucoup plus unifiées au plan religieux. Elle a le défi de savoir faire reconnaître dans le projet de vie dévoilé en Jésus Christ et donné à expérimenter aux croyants un sens consistant, mobilisateur et unifiant pour l'expérience individuelle et sociale d'un chacun. Dès lors, elle pourra intéresser des non-chrétiens à connaître l'expérience religieuse chrétienne et la source où elle se nourrit, l'Évangile de Jésus Christ. D'autre part, la confrontation aux autres traditions révélera des accents insoupçonnés de questionnement religieux et d'engagement humanitaire, d'où l'ouverture nécessaire au dialogue interreligieux.

Le dialogue interreligieux

Une autre incidence est la participation au dialogue interreligieux, avec le présupposé que les grandes religions historiques sont des voies d'humanisation, qu'elles contribuent au progrès de la culture et à l'édification d'une société plus humaine. Si des pratiques religieuses ont parfois eu une influence aliénante à l'égard des cultures, l'esprit moderne se charge bien d'y jouer un rôle critique. D'un autre côté, une meilleure compréhension mutuelle entre les religions fait que le dialogue interreligieux peut aussi purifier les cultures actuelles d'éléments déshumanisants et être ainsi un agent de transformation²⁸. Mais plus spécifiquement le dialogue interreligieux mène au partage des richesses spirituelles de l'expérience religieuse. Ce partage fait voir les diverses expressions qui sont données à l'origine de la vie, au sens de l'existence, à la souffrance, aux conduites de justice et de fraternité. Il peut aider chacun à conforter ses propres convictions dans un horizon élargi de perspective fondamentale et de communion humaine.

28. «Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile», document du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, dans *La Documentation Catholique*, 2036 (20 octobre 1991) p. 881-882.

La pensée de Raimundo Panikkar apporte ici un éclairage de fond, précisément dans l'optique interculturelle. Cet auteur vit en sa propre personne le carrefour des traditions occidentales et orientales, chrétiennes et hindoues. Je me permets de retracer de façon assez serrée sa pensée, puisqu'elle est une bonne illustration de la problématique du dialogue interreligieux. Pour cet auteur, «dans la conjoncture actuelle, aucune des traditions culturelles et religieuses de l'humanité ne peut, à elle seule et isolément, offrir une solution satisfaisante aux problèmes de la condition humaine et au destin de l'Homme²⁹». Il y faut une interfécondation entre les diverses traditions.

La grande mutation doit venir d'une expérience nouvelle de la dimension religieuse de l'existence. Il suggère de considérer la religion comme un symbole, évocateur d'un sens global, qui remplit la fonction de conduire l'homme de la conscience qu'il a de sa condition humaine au but idéal de ce qu'il croit devoir être, c'est-à-dire à la fin de son existence, qu'elle se nomme libération, salut, justice ou *soteria*, *moksha* ou *nirvana*. En cette acception, la religion se définit comme la dimension d'ultimité. «Les diverses façons d'entendre et d'interpréter cette dimension constituent les différentes religions dans leur sens anthropologique et leurs cristallisations historiques³⁰.»

Chaque culture a sa dimension d'ultimité, à savoir son fait religieux où elle aspire à présenter à l'homme les possibilités de son développement intégral à la lumière d'une conception plus ou moins explicite de ce que l'Homme est. La religion de l'avenir sera avant tout une religiosité personnelle — une religion unie à la personne comme son mode d'être et de vivre de façon à réaliser son être — et non une seule et unique confession religieuse. Il ne s'agit pas d'une religion universelle ou uniforme, car les êtres humains ne pensent, ne sentent, ne s'expriment ni ne croient de la même façon. Il s'agit de demeurer conscient qu'ils entonnent des notes différentes dans la même symphonie et qu'ils cheminent par divers sentiers vers la même cime³¹. La spiritualité en cause est «cosmothéandrique». Ce qui veut dire que la religion de l'avenir ne saurait être exclusivement théocentrique ni anthropocentrique mais devrait harmoniser les trois pôles irréductibles de la

29. Raimundo PANIKKAR, «La religion de l'avenir», dans *Interculture*, 107 (printemps 1990) p. 12. L'auteur est la référence intellectuelle de l'approche dialogale prônée par le Centre Interculturel de Montréal.

30. *Id.*, *op. cit.*, p. 17.

31. *op. cit.*, p. 17 et 21.

réalité: «a) l'aspect matériel et corporel de la réalité avec b) les divers aspects de l'homme et ses activités, et, également, ces deux derniers avec c) la reconnaissance du principe mystérique, divin ou transcendant, garantie d'une liberté sans manipulation aucune³²». Les points d'accord du dialogue entre les religions, les idéologies et les humanismes montrent que ces entreprises offrent des perspectives pouvant être plausibles et qu'elles sont des voies où est engagée la lutte pour l'épanouissement humain: ce qui est en cause est le salut à apporter à une condition humaine de fait, selon la contribution particulière de chaque tradition³³.

L'expérience humaine ne possède pas une vision totalisante de la réalité. Il faut refuser, selon Panikkar, aussi bien une conception moniste que dualiste de la vérité. Et il faut refuser qu'une seule religion soit vraie, que toutes les religions soient vraies, ou qu'elles soient également fausses. La vérité est pluraliste, au moins pour le temps présent. «Les humains diffèrent fondamentalement dans les articulations intellectuelles de leurs expériences fondamentales.» L'approche pluraliste, non dualiste, accepte la relativité de la vérité, qui n'est pas du simple relativisme. «La vérité est constituée par la relation totale entre les choses; parce que les choses sont dans la mesure où elles sont en relation entre elles.» La vérité est relationnelle. Elle est donc aussi relative à l'expérience des personnes et en communication avec le monde. L'erreur est dans l'isolement, la rupture de la communication. Panikkar dira: «S'il nous est impossible de ramener les différentes expériences fondamentales des êtres humains à un seul système de pensée, c'est simplement parce que la réalité est ce Mystère qui transcende non seulement notre pensée mais la pensée elle-même³⁴.»

Pour lui, il n'y a donc pas de théorie universelle. Il s'oppose à la domination totale du *logos*. Il conteste que l'Esprit soit réductible au *logos*. Il conteste que la Réalité soit totalement intelligible. Il ne pourrait donc y avoir une théorie universelle de la religion que si l'on supposait que la théorie recouvre la Réalité, que la Pensée peut épuiser l'Être. Or, bien plutôt, un seul langage ne saurait jamais prétendre supplanter tous les autres³⁵.

L'alternative proposée par Panikkar est de cultiver, d'élargir et

32. *op. cit.*, p. 23.

33. *op. cit.*, p. 25-26.

34. «La religion de l'avenir», 2^e partie, dans *Interculture*, 108 (été 1990) p. 40, 41, 47.

35. *ID.*, *op. cit.*, p. 61 et 65.

d'approfondir l'attitude religieuse fondamentale. Cette attitude implique trois aspects: se mettre au clair en trouvant son harmonie intérieure, s'ouvrir aux autres et avoir confiance dans l'élan d'ensemble de l'expérience humaine. Chacun doit s'occuper d'abord de sa propre dimension religieuse personnelle en commençant par connaître sa propre tradition, en faire l'expérience et la vivre le plus intensément possible: quête de l'ultime, accès à l'ensemble des symboles et expérimentation des pratiques. C'est la meilleure façon de comprendre par empathie ce qu'est la religion et dès lors de connaître les richesses de sa tradition et d'atteindre l'harmonie au cœur de son être.

Lorsqu'on entre en dialogue avec les autres, on devient conscient de ce que Panikkar appelle l'effet *pars pro toto* (la partie pour le tout). Il explique:

J'ai conscience de voir la réalité, quoiqu'à travers la perspective de ma propre fenêtre. Je puis croire que je vois tout le panorama du monde et le sens de la vie humaine, quoiqu'à travers la couleur, la forme, la vitrine de ma fenêtre particulière. Je puis même croire que c'est la meilleure fenêtre, au moins pour moi, et que la vision qu'elle permet n'est pas une distorsion. Je puis, à ce moment-là, retenir mon jugement en ce qui a trait à la validité de la vision à travers les autres fenêtres, mais je ne puis cacher le fait que je crois voir le panorama tout entier, le *totum*, par ma fenêtre.

Les chrétiens diront, certes, qu'ils trouvent la vérité dans le Christ et la vérité tout entière. Mais il reste à passer par une autre expérience.

Nous devons, de plus, être conscients que nous voyons le *totum per partem*, le tout à travers la partie. [...] C'est un *totum* pour nous, mais *per partem*, limité à notre vision à travers une fenêtre. Nous voyons le *totum*, mais non *totaliter* (non totalement) pourrait-on dire (parce que nous ne voyons pas à travers les autres fenêtres). [...] L'autre [le non-chrétien] peut également voir le *totum* à travers une autre fenêtre, et ainsi le décrire autrement, mais les deux voient le *totum*, quoique non *in toto*, mais *per partem*. [...] Cela veut dire que chacun de nous peut être conscient du tout sous un aspect particulier. [...] Nous voyons tout ce que nous pouvons voir — d'accord — mais seulement *tout* ce que nous pouvons voir, notre *totum*³⁶.

36. *op. cit.*, p. 71-72.

Le deuxième aspect de la rencontre proposée est l'effort d'apprendre de l'autre. Apprendre à s'ouvrir à un dialogue où l'on cherche ensemble à partir de nos positions respectives différentes. Les religions des autres deviennent une question religieuse pour nous. Les interprétations peuvent changer. Les positions peuvent se renforcer aussi mais sans que tout soit réduit à une seule source d'intelligibilité³⁷.

Enfin le troisième aspect est de considérer les religions et leurs confessions dans leur continuité existentielle plutôt que doctrinale. La solution aux problèmes humains viendra de la collaboration des différentes traditions. L'aspiration de trouver un sens à la vie et à toute la réalité stipule la confiance que l'univers a un certain sens, un dynamisme, grâce au fondement ultime qui a été appelé Dieu, l'Homme ou le Monde. On a la conviction presque universelle que la réalité est ordonnée, bonne, belle et vraie³⁸.

Au début de l'exposé, Panikkar affirmait que pour de plus en plus d'adeptes de la religion traditionnelle, les vrais problèmes religieux se sont déplacés de l'orbite du sacré vers le terrain du séculier où la conscience religieuse perçoit les grands problèmes de l'humanité. Et il disait: «Aujourd'hui il y a autant de confucéens, de bouddhistes, de chrétiens, d'humanistes, de juifs et de musulmans, à la droite comme à la gauche de ces problèmes³⁹.» Chose certaine, les loyautés religieuses se sont déplacées. Et c'est tous ensemble qu'il s'agit de rendre possible l'humanité et de l'amener à une plénitude de vie.

Je rajouterais que cette approche dialogale est aussi valable, *mutatis mutandis*, dans l'œcuménisme chrétien, au sein des diverses traditions chrétiennes et dans les confrontations des modèles des diverses communautés culturelles latines, germaniques, anglophones, africaines ou asiatiques.

La collaboration à l'édification du Règne de Dieu

L'expérience religieuse fondamentale et primordiale, qui est au substrat des diverses thématisations confessionnelles, conduit à la réalisation désirée de l'épanouissement et de l'achèvement de l'humanité. La tradition judéo-chrétienne, quant à elle, met explicitement cette perspec-

37. *op. cit.*, p. 73.

38. *op. cit.*, p. 76.

39. Dans *Interculture*, 107, p. 9.

tive de l'accomplissement de l'humanité au centre de sa spiritualité. Dite en catégorie biblique, c'est l'édification du Règne de Dieu. Toute la pratique de Jésus est l'œuvre de l'édification du Règne de Dieu. Défini dans ses effets, le Règne de Dieu, c'est l'accomplissement intégral de la création selon le dessein de Dieu créateur et sauveur. Le Règne de Dieu, c'est l'humanité telle qu'elle devient quand elle se laisse transformer par l'Esprit de Dieu; c'est le monde rendu à son être propre selon l'intention de Dieu; c'est l'humanité qui atteint sa pleine humanité. Le Règne de Dieu est concrétisé et signifié dans le règne effectif de la dignité humaine retrouvée, de la justice, de l'amour, de la réconciliation des humains en eux-mêmes, entre eux et avec Dieu. Il est destiné à recouvrir le large terrain du monde, ouvert à toutes les nations, aux chrétiens comme aux non-chrétiens (cf *Mt* 25,31-46). Son édification est une tâche confiée aux humains dans leur histoire. L'objectif fondamental de l'activité des chrétiens, c'est la promotion du Règne de Dieu.

N'est-ce pas là le terrain de la collaboration de tous avec et par delà les particularismes de chaque culture? Il s'agit de susciter une humanité nouvelle aux plans des consciences, des relations quotidiennes et des structures de la société, par les voies de la réconciliation, de la justice, de l'entraide, de la fraternité. Les pratiques de libération et les enjeux éthiques sont des terrains privilégiés de la rencontre de la foi et de la culture, de l'œcuménisme interculturel et interreligieux pour une réflexion partagée et une action partagée. C'est par la pratique communicationnelle au cœur de l'intégration interculturelle qu'on bâtira un Québec qui ne peut qu'avoir l'aspiration d'atteindre sa pleine humanité.

Les incidences concrètes sur les aménagements et services

Nous nous limitons à trois points de chute de l'intervention chrétienne et du service pastoral où la problématique interculturelle invite à de nouveaux aménagements.

L'école

LA CONFESIONNALITÉ SCOLAIRE. — Il convient d'abord de rappeler la situation scolaire particulière du Québec. On sait que la très grande majorité des écoles publiques y sont confessionnelles catholiques ou

protestantes. Ces écoles confessionnelles ne sont pas la propriété des Églises. Elles appartiennent à des commissions scolaires de droit public qui furent longtemps confessionnelles de fait mais qui seront dorénavant des commissions scolaires linguistiques et non confessionnelles, selon le régime de la loi 107 de 1988. Cependant, les écoles sont confessionnelles par le choix des parents. Du côté de la majorité francophone catholique, on constate que le choix des parents est, encore aujourd'hui, massivement en faveur de l'école confessionnelle. Ils demandent généralement la reconnaissance confessionnelle des nouvelles écoles selon un taux oscillant entre 65% et 95% des votes exprimés. Par exemple, en août 1992, les parents d'un quartier neuf constitué de jeunes couples de la ville de Terrebonne, en banlieue de Montréal, demandaient à 92% la reconnaissance confessionnelle de leur nouvelle école *L'Étincelle*. D'autre part, au terme de l'évaluation du vécu confessionnel de leur école, obligatoire tous les cinq ans, les parents maintiennent son statut confessionnel. La réglementation, la reconnaissance et l'évaluation concernant la confessionnalité scolaire sont établies sous la responsabilité du Comité catholique, organisme adjoint au Conseil supérieur de l'Éducation. Ce comité fait partie des structures de l'État et il reçoit son mandat de l'Assemblée nationale du Québec qui l'a constitué. Il n'est pas un organisme du Ministère de l'Éducation. Il n'est pas non plus un organisme de l'institution ecclésiastique, même si celle-ci y est représentée par le tiers des membres du comité, les deux autres tiers y étant nommés par le gouvernement. La confessionnalité scolaire est donc l'affaire de la population.

L'article 5 de la loi 107 stipule que l'élève a le droit de choisir, à chaque année, entre l'enseignement moral et religieux, catholique ou protestant, et l'enseignement moral non confessionnel. L'élève a aussi le droit de choisir l'enseignement moral et religieux d'une confession autre que catholique ou protestante, lorsqu'un tel enseignement est dispensé à l'école. Selon l'article 6, l'élève catholique a droit à des services complémentaires en animation pastorale. C'est toutefois la commission scolaire qui assure l'accès à ces droits sur son territoire, et non pas chaque école, en vertu de l'article 225. Ainsi l'enseignement confessionnel n'est-il pas assuré dans toutes les écoles: il est donc possible qu'une école non confessionnelle ne donne pas accès à l'enseignement religieux et moral confessionnel.

Le caractère confessionnel tient plus globalement dans le projet éducatif de l'école où sont précisés la philosophie, les orientations, les

objectifs et le plan d'action de l'école. Le projet éducatif est déterminé par le conseil d'orientation formé des représentants de tous les partenaires constitutifs de l'école sur consultation du comité des parents. Selon l'article 4 du règlement du Comité catholique, «l'école publique reconvenue comme catholique intègre, dans le respect des libertés de conscience et de religion, les croyances et les valeurs de la religion catholique dans son projet éducatif». Là où cette intégration n'est plus souhaitée ou n'est plus réalisable, la demande de révocation du statut confessionnel est possible en tout temps. Toutefois, plusieurs observateurs soutiennent que la conception que les gens se font habituellement de l'école confessionnelle est plutôt minimaliste et correspond à celle d'une école qui dispense l'enseignement religieux et moral confessionnel et qui a un service de pastorale. Déterminer un projet éducatif suppose pourtant que l'on identifie avec les parents les orientations et valeurs que telle ou telle école veut promouvoir dans l'ensemble de son action éducative.

En situation pluriculturelle, il devient fort important de préciser le projet éducatif avec la participation des partenaires de l'école, y compris les parents. Cet exercice peut être déjà une belle réalisation de contact interculturel. Et pertinemment, en situation de pluralisme ethnoreligieux — comme en toute situation de pluralisme — il y a la possibilité de ne pas demander de reconnaissance confessionnelle. Si l'école est déjà confessionnelle, il est même possible d'exiger la révocation de la confessionnalité. Ce fut le cas de l'école *Notre-Dame-des-Neiges* où, en 1979, on proposa la formule d'une «école pluraliste» avec un projet éducatif pluraliste ouvert à un régime d'options d'enseignements religieux de diverses dénominations et une animation pastorale pour les intéressés. Cette formule fut refusée, à cause de la décision de la Commission des écoles catholiques de Montréal (CECM) d'invoquer l'article 93 de la Constitution canadienne.

À mon avis, la formule de l'école neutre ou laïque est la solution pour toutes les écoles à forte densité multiethnique et multireligieuse. Cette formule de non-confessionnalité officielle est, dans ce cas, plus conforme à la réalité composite locale, à l'absence d'une majorité vraiment significative et aux conditions de la cohabitation multireligieuse. Il est étonnant que plusieurs écoles ne se prévalent pas de cette formule. On maintient parfois une situation ambiguë, sinon fautive, avec le risque de prédominance d'une orientation confessionnelle qui n'a pas de légitimité dans sa clientèle de fait. Reste l'hypothèque juridique pour les

écoles des villes de Montréal et de Québec, reliée à l'article 93 de la Constitution canadienne qui est censée garantir que toutes les écoles de ces territoires soient ou catholiques ou protestantes. Un jugement de la Cour d'appel du Québec, en date du 21 septembre 1990, interprète que cet article vise plutôt à protéger les droits d'une de ces confessions contre l'autre, notamment lorsqu'elle est en situation minoritaire. C'est seulement ce type de droit à la dissidence qui est protégé par la constitution. Et aujourd'hui, précisément, les catholiques ne pourraient invoquer cet article pour protéger leurs dits droits contre l'autre confession désignée, puisqu'ils sont majoritaires. En outre, l'article 93 n'empêcherait pas l'existence d'écoles publiques autres que catholiques ou protestantes. Il n'empêcherait même pas l'hypothèse théorique que le législateur puisse instaurer un système d'enseignement laïque où, en conséquence, il n'y aurait plus lieu à l'exercice du droit à la dissidence dont il s'agit. Mais ce dossier a été porté devant la Cour suprême, ce qui bloque temporairement sur ces territoires l'application de la loi 107 créant les commissions scolaires linguistiques non confessionnelles avec établissement de plusieurs types d'école.

Par ailleurs, je ne suis pas d'accord avec la proposition de Julien Harvey voulant qu'on passe d'emblée à un régime scolaire laïque, de laïcité ouverte⁴⁰. L'école laïque offrirait les trois blocs de la culture religieuse commune dont on a déjà parlé, reléguant l'enseignement confessionnel aux Églises et autres confessions. L'auteur invoque l'évolution du concept de laïcité en Europe. En France, effectivement, on a commencé à évoluer de la laïcité radicale anti-religieuse à la laïcité ouverte à l'instruction religieuse pour des motifs de connaissance du patrimoine culturel où la part des religions est certaine. En notre pays, la situation est différente: il s'agirait de partir de la confessionnalité pour aller à la laïcité afin de mieux garantir les conditions du bien commun et de la démocratie dans la société pluraliste. L'idée est généreuse. Mais, si l'État laïque, neutre au plan religieux, garantit mieux la démocratie et la convivialité, il reste que les écoles publiques et communes d'ici ne sont pas celles de l'État mais des parents. Ces parents sont l'instance de base de cette société en chaque lieu scolaire et ils s'expriment démocratiquement en faveur de l'école confessionnelle; ils estiment même l'école plus compétente que

40. J. HARVEY, «Une laïcité scolaire pour le Québec», dans *Relations*, 583 (septembre 1992) p. 213-217.

l'Église en matière d'enseignement religieux. Convient-il alors de changer le système scolaire public actuel?

Premièrement, je maintiens ma position que l'école pluriethnique devrait être non confessionnelle — et donc de laïcité ouverte à l'enseignement religieux de type culturel, tout en n'excluant pas l'accès à l'enseignement religieux dans la confession de la tradition principale de la culture d'accueil. Cette solution s'impose et elle paraît plus gérable que celle de l'école multiconfessionnelle. Mais les situations scolaires de pluralisme ethnoreligieux étant limitées à certaines régions, on pourrait voir à appliquer cette formule cas par cas, sans que l'on ait à changer tout le système scolaire pour l'ensemble du Québec. Deuxièmement, la question de l'école laïque peut être aussi posée en relation avec la situation plus large du pluralisme au Québec. Or je pense que nous pourrions très bien vivre éventuellement avec l'option largement répandue de l'école non-confessionnelle, à la condition qu'elle garantisse l'accès à l'enseignement religieux, c'est-à-dire qu'elle offre le choix d'un enseignement religieux confessionnel et d'un enseignement moral non confessionnel, et qu'elle offre un service pastoral pour ceux qui veulent y avoir recours. Une école, en effet, peut être légalement non confessionnelle et donc neutre par son projet éducatif d'ensemble et ne pas exclure pour autant l'accès à des activités confessionnelles pour ceux qui le désirent. C'est l'élément central de la formule que j'ai appuyée, dès 1979, lors du débat sur l'école Notre-Dame-des-Neiges ⁴¹. Il est probable que l'évolution doive aller en ce sens pour une grande proportion des écoles publiques. Par ailleurs, il me semble qu'on peut difficilement accepter l'école-type publique où l'éducation exclurait la prise en compte de la dimension religieuse. Cette position n'empêche pas qu'il y ait telle école publique particulière qui soit d'une neutralité sans religion là où la population en décide ainsi (ni qu'il y ait telle école privée radicalement neutre). Troisièmement, je ne pense pas qu'il convienne d'imposer le régime d'un modèle unique d'école publique pour l'ensemble des régions du Québec ni même pour la région de Montréal. Aucun type d'école ne peut prétendre être la solution adaptée à toutes les situations. La diversité des types d'école publique est aussi

41. André CHARRON, «L'école pluraliste et ses enjeux: la chance d'un nouveau défi», dans *Nouveau Dialogue*, 31 (septembre 1979) p. 3-7. ID., «L'école pluraliste: une expérience qui se défend et qui s'impose», dans *Nouveau Dialogue*, 33 (janvier 1980), p. 28-34.

une mesure démocratique et la pluralité des choix peut représenter un apport au bien commun.

Quatrièmement, on ne peut sous-estimer, répétons-le, le fait que les parents demandent généralement l'école confessionnelle. Il demeure réalisable que, même à l'intérieur d'une option confessionnelle démocratiquement voulue, l'école s'ouvre aux horizons des autres, fasse l'apprentissage d'une communauté diversifiée et n'entrave pas les libertés. C'est à la population locale de négocier le projet éducatif qu'elle veut et donc sa préférence pour un type d'école.

L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX. — L'argument éducatif de la formation fondamentale voulant que l'on éduque la personne dans toutes les dimensions de son être est largement accepté. Est aussi acceptée l'inscription à l'enseignement religieux par le choix des parents jusqu'à la fin du 1^{er} cycle du secondaire. L'enquête qualitative de la sociologue Micheline Milot fait voir que massivement les parents se reconnaissent le devoir d'assurer la continuité de l'héritage familial qu'ils ont eux-mêmes reçu, fait notamment de valeurs religieuses, de croyances et de modèles d'action. Ils veulent que soit transmise à l'enfant une «base religieuse» capable de donner un sens à la vie, un soutien dans les épreuves, un espoir d'après-mort et un ensemble de grands principes moraux. Cet ensemble de significations, dont le contenu escompté devrait s'articuler autour de «l'histoire de Jésus», se trouve à constituer un répertoire culturel devant servir de cadre de référence pour que le jeune puisse éventuellement faire son propre choix en matière de religion. Les parents confient cette transmission à l'école comme lieu de compétence dans la diffusion des schèmes culturels fondamentaux. Ils sont 90% à choisir l'enseignement religieux confessionnel au primaire⁴². Voilà ce qu'il en est pour les Québécois catholiques de souche. Nous savons par ailleurs que, au secondaire, 74% des inscriptions étaient en enseignement moral et religieux catholique (EMRC) et 26% en enseignement moral (EM) au Québec en 1988-89.

En situation pluriculturelle, l'idéal serait qu'un élève d'une autre confession puisse avoir accès à un enseignement sur la religion dans sa tradition. La loi prévoit la possibilité d'un tel choix si un tel enseignement est dispensé à l'école. Cela est rarement le cas dans l'école

42. Micheline MILOT, *Une religion à transmettre? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1991.

publique, en raison de l'organisation difficilement gérable et des coûts financiers là où il peut y avoir jusqu'à dix ou quinze religions différentes représentées. Il y a aussi le risque de la discrimination car on ne pourra répondre à tous et chacun dans leur propre tradition. On ne peut sous-estimer non plus l'impact que représente le phénomène énigmatique des «nouvelles religions», sectes et gnoses, au moins en certaines localités. La solution de fait des gestionnaires est d'offrir à tous ces élèves l'enseignement moral et de compter sur «l'école du samedi» pour l'enseignement des religions de diverses confessions. Mais il pourrait y avoir d'autres solutions mitoyennes, comme nous le verrons ci-après.

Il paraîtrait normal que l'élève non chrétien puisse avoir accès, s'il le désire, à l'EMRC. Un des aspects de l'intégration interculturelle passe par la connaissance de la religion majoritaire de la culture d'accueil. Il s'agit d'une activité offerte en option au niveau du secondaire, du type de l'enseignement religieux plutôt que catéchétique. Le pourcentage d'intérêt est étonnant à cet égard. Mais là se pose le problème concret de la liberté religieuse: l'intégration à la société d'accueil ne passe pas par l'intégration à la religion chrétienne. Le cas est ici moins aigu, car il s'agit d'une activité volontaire. L'immigré peut vouloir connaître l'option chrétienne qui deviendrait éventuellement un des éléments de sa «formule culturelle personnelle».

Allons vers d'autres ouvertures. Dans les cours d'EMRC, il devrait y avoir des ouvertures sur les autres confessions, et sur les expressions des autres cultures chrétiennes d'ethnies diverses. Cela peut se faire de la part de l'enseignant à même l'intégration interculturelle au quotidien dans l'identification et la compréhension des coutumes, croyances, pratiques, modes de vie des autres traditions, au primaire comme au secondaire. Pour le niveau du secondaire, le Comité catholique a rappelé qu'un des apprentissages essentiels est celui «d'aborder avec respect et intelligence les grandes traditions religieuses et diverses manifestations actuelles du religieux présentes dans le milieu⁴³». Le nouveau programme de secondaire V comporte un module consacré aux grandes traditions religieuses et aux nouvelles religions. L'objectif y est de faire connaître les diverses recherches de vérité et de salut et d'initier aux rapports interreligieux.

43. *L'enseignement moral et religieux catholique. Pour un enseignement mieux adapté aux jeunes et aux contextes actuels*, Avis au ministre de l'Éducation, Québec, Comité catholique du Conseil supérieur de l'Éducation, juin 1991, p. 8.

On trouve important aussi de répandre la formule d'un enseignement religieux de type culturel — formule relativement différente de celle proposée par Harvey — pour étudier le phénomène religieux et aborder la question religieuse à travers diverses traditions. La plupart des milieux souhaitent que soit offert cet enseignement en secondaire IV et V et qu'il réponde au désir des adolescents de se situer personnellement face à la question religieuse en explorant avec sympathie et discernement un certain nombre de voies religieuses et morales de l'humanité. Cette expérience a existé depuis 1974 puis a connu un déclin au début des années 1980. Avec le régime d'option obligatoire entre EMRC et EM depuis 1984, la possibilité légale de l'enseignement religieux de type culturel a disparu, à moins d'une dérogation pour l'instaurer en lieu et place d'EMRC. Il faut donc souhaiter que la réglementation évolue, et le Comité catholique est le premier à le souhaiter, envisageant de pouvoir l'instaurer sous la forme d'une «troisième option». Pour ce faire, il faudrait rouvrir la loi 107. En attendant, une école pluriethnique pourrait se prévaloir d'une dérogation autorisable par le ministère de l'Éducation.

C'est ainsi, par exemple, que le *Collège Saint-Louis*, membre de l'Association des écoles internationales, a obtenu l'autorisation de présenter un programme local d'enseignement moral et religieux catholique de type interconfessionnel en secondaire IV et V: on veut à la fois respecter le caractère confessionnel du collège et prendre l'approche des sciences humaines d'un programme religieux de type culturel. L'objectif cognitif est de faire comprendre les manifestations des grandes traditions religieuses d'hier et d'aujourd'hui dans une perspective d'ouverture aux autres; l'objectif affectif y est de faire accepter de discuter de son identité religieuse dans un contexte de pluralité.

M. Milot, dans un article intitulé «L'enseignement religieux à l'heure du pluralisme», fait voir les effets percutants du pluralisme sur la conception religieuse des individus, en terme d'insécurité ou d'incapacité de concevoir qu'une autre façon de penser et d'agir puisse s'avérer aussi bonne que la sienne propre. Elle montre l'enjeu du défi éducatif suivant: saisir la différence tout en affirmant sa propre identité. Autrement dit, les référents culturels particuliers à une tradition peuvent-ils s'inscrire dans le processus de socialisation en même temps qu'est transmise la conscience de leur caractère nécessairement relatif⁴⁴? Milot

44. M. MILOT, dans le collectif *Pluriethnicité, éducation et société*, p. 409.

prône, pour la pédagogie, une distinction entre le contenu référant à un système de croyances et le processus d'acquisition visant à «créer des prédispositions rendant capable de relativiser ces formations symboliques selon une logique de compréhension des procédés de construction des systèmes symboliques eux-mêmes au regard de leur fonction et de leurs manifestations». Ainsi, «ces pistes d'orientation pédagogique, qui visent à développer une prise de conscience des fondements et de la relativité des convictions religieuses, loin d'empêcher l'adhésion à sa tradition culturelle, fournissent au contraire une structure de plausibilité psychologique et cognitive à sa propre consistance "parmi d'autres"⁴⁵».

Il me semble que cette vision des choses selon Milot s'avère nécessaire au niveau de l'enseignement secondaire, surtout de 2^e cycle, où l'élève est capable de réfléchir sur sa propre pensée et de relativiser des conceptions qui risqueraient de demeurer absolutistes. Pour le primaire, il faudrait consulter ce qu'en diraient les spécialistes de la psychologie religieuse. La période de latence est propice, chez l'enfant, à l'initiation aux codes, valeurs et croyances de sa propre tradition culturelle, familiale et religieuse pour trouver son identité moyennant un minimum de sécurité, de cohérence et de certitude. Cet espace ne devrait-il pas être réservé, précisément en un temps social d'éclatement et de pluralisme? D'autant que, à cet âge, l'adhésion à une religion est plus affaire d'appartenance familiale et culturelle que de choix délibéré. Est-ce alors «un leurre pédagogique coûteux» que d'assurer l'identité en reléguant à plus tard la capacité de relativisation et d'intégration de la différence? Est-ce si tragique que des camarades d'autres religions sortent de la classe au moment du cours d'enseignement religieux (exemption)? Et ce, en comptant qu'ils pourraient suivre un enseignement de leur tradition? L'apprentissage de la différence à partir des comparaisons et des questions faites à même l'intégration au quotidien n'est-il pas suffisant à cet âge? Est-il de la capacité intellectuelle et psychologique des enfants de cet âge de comprendre les procédés de construction des systèmes symboliques divers, ou encore de faire l'étude des thèmes religieux selon les différentes traditions? C'est sans doute en tenant compte de ces questions qu'on a reporté à la fin du secondaire le cours d'enseignement religieux de type culturel.

45. ID., *op. cit.*, p. 411 et 413.

L'ANIMATION PASTORALE SCOLAIRE. — L'animation pastorale, notamment au secondaire, se veut un atelier d'apprentissage de la vie et des valeurs évangéliques, au cœur des situations concrètes, sous le mode de l'agir et du faire. Elle est un atelier d'échange et de rencontre où les jeunes s'exercent à vivre en relations, à communiquer, à dépasser les conflits, à expérimenter la solidarité, le partage et le don. Il s'y développe des projets d'intervention au service du milieu de l'école et du milieu socio-culturel environnant. L'animation pastorale aide les élèves à ressaisir leur vie dans sa totalité et à faire des liens entre ce qu'ils découvrent en eux-mêmes, chez les autres, dans leurs études, leur milieu et le monde pour favoriser l'intégration des premières synthèses de vie⁴⁶.

Les nombreuses audiences que j'ai été amené à tenir dans les milieux scolaires font voir que l'animateur pastoral y a des rôles stratégiques. Il est un témoin de l'accueil personnalisé auprès des jeunes dans leur singularité humaine et culturelle. Il pratique l'écoute active au quotidien, accompagne les individus dans leur cheminement, donne sens contre le désespoir auprès de ceux, de plus en plus nombreux, qui ont des problèmes personnels lourds. Il est souvent la seule personne qui rencontre tous les groupes. Il fait un travail d'humanisation: rassembleur pour contrer l'isolement, ouvrir à la convivance et surmonter les préjugés à l'égard des différences; concepteur de projets pour donner aux jeunes initiative, défi d'engagement et responsabilité et, par là, foi en soi, foi en l'autre et foi en l'action; artisan du respect concret de l'autre pour dépasser les manifestations de racisme, d'intolérance, de violence verbale ou physique; témoin spirituel invitant à s'arrêter pour échanger, réfléchir, intérioriser. Toutes choses importantes à l'intention des élèves de toutes cultures et de toutes conditions. Ce faisant, l'animateur pastoral est souvent celui qui, par sa plus grande disponibilité et son souci d'humanisation de l'école, accueille les élèves immigrants, chrétiens et autres, et les aide à s'intégrer dans l'ensemble humain de l'école.

L'animation pastorale scolaire, à la faveur des petits groupes, peut être un lieu d'intégration interculturelle. Cette animation est d'abord à l'adresse des catholiques. Mais elle accueille aussi les autres. Les animateurs y accompagnent la discussion, le dialogue, la résolution de conflits, l'apprentissage de la vie en commun. Ce sont souvent eux

46. *L'animation pastorale*, (Voies et impasses 5), Québec, Comité catholique, 1980, p. 17-21.

qui prennent l'initiative de souligner une fête religieuse des différentes communautés culturelles et de mettre sur pied des projets communs: prise de parole publique, théâtre, spectacles pluriethniques, visites, activités de bienfaisance. Ils ouvrent leur local à la rencontre effective, à l'échange personnalisé, à la fraternisation interculturelle. Ils rendent possible le regroupement de ces jeunes selon leur tradition, par exemple celui des jeunes musulmans à l'occasion du Ramadan. Il leur arrive de répondre aux questions de non-baptisés en recherche. Ils peuvent organiser des temps de réflexion et de méditation, puis des temps de prière œcuménique entre élèves de diverses confessions religieuses.

La paroisse

Avec la paroisse, on se resserre sur le milieu catholique, où il y a déjà plusieurs cultures ethniques: française, anglaise, italienne, portugaise, espagnoles, asiatiques dont la vietnamienne et la cambodgienne, africaines, haïtienne, libanaise et égyptienne, d'Amérique latine, d'Europe de l'Est dont la polonaise, la lituanienne, etc. Or un sondage *Segma* révélait en 1989 que seulement 31% des allophones rencontrent régulièrement ou assez souvent des francophones à l'église, alors que 76% le font au travail, 56% à l'école, 49% dans les relations entre amis et 46% dans le voisinage⁴⁷. C'est donc à l'église que l'intégration interculturelle semble le moins se faire. Cela est dû en grande partie à la politique du diocèse de Montréal, qui s'inspire de l'approche de la politique romaine depuis Paul VI (1969) et même Pie XII (1952): assurer la continuation sans heurts de la vie chrétienne du migrant telle qu'il l'a acquise dans son pays d'adoption, faire de la paroisse le lieu privilégié où le migrant trouve des compatriotes du même pays d'origine et des frères et sœurs dans la foi qui lui garantissent de parer au déracinement et de se sentir en sécurité.

C'est ainsi que depuis le début du siècle on a créé à Montréal des paroisses ethniques — ou «personnelles» selon le droit canonique. Il y a présentement 37 paroisses, missions et aumôneries ethniques, outre les 40 paroisses anglophones, avec des prêtres et autres agents pastoraux souvent venus du pays d'origine et parlant la langue de telle ou telle communauté ethnoculturelle. Elles sont des lieux d'accueil selon

47. Jean-Pierre PROULX, dans *Le Devoir*, 1991.

le modèle culturel ethnique et selon celui de l'identité religieuse du pays d'origine. Elles se veulent des «lieux de transition», mais le sont-elles?

Il y a là un écart certain par rapport au projet de société et à l'énoncé de politique d'une intégration interculturelle. On se trouve à maintenir plutôt le multiculturalisme. On n'évite pas les réflexes d'isolement et parfois le ghetto ecclésial chez ces communautés ethno-culturelles d'une part, et les paroisses franco-québécoises ne s'habituent pas à fournir un accueil chaleureux et organisé mettant à l'aise ces autres qui demeurent toujours des étrangers d'autre part. Les espaces de rencontre sont quasi inexistantes à l'intérieur d'une Église locale dont la catholicité devrait tenir toutes ses paroisses ouvertes au tout venant, aux chrétiens de toutes provenances et de toutes cultures. De plus, l'organisation structurelle du diocèse de Montréal encourage l'isolement et le fonctionnement en parallèle avec ses trois secteurs de pastorale francophone, anglophone et ethnique; elle fait de même avec la constitution d'une zone pastorale ethnique et ses prêtres qui se trouvent à ne jamais travailler avec leurs collègues francophones.

Le temps est venu de changer de politique et de favoriser l'intégration interculturelle au sein des paroisses francophones, favorisant l'intégration ecclésiale au même peuple de Dieu qui fait Église à Montréal et, du même élan, l'intégration à la culture publique commune. L'expérience est déjà en cours, par exemple à la paroisse *Saint-Pascal-Baylon*, où quarante nationalités différentes se retrouvent. La situation est différente toutefois pour les Québécois d'origine britannique jouissant du statut de minorité de langue officielle du Canada et pour les Québécois d'origine autochtone revendiquant leur statut de premières nations.

Cela étant, pour garantir l'autre aspect important de la sauvegarde de la culture d'origine, on pourrait adopter le modèle de la paroisse «communion de communautés», déjà proposée comme structure communautaire paroissiale⁴⁸. Les communautés chrétiennes culturelles, selon la distinction des langues et des sensibilités ethniques, s'y retrouveraient parmi d'autres communautés, chacune avec un certain nombre d'activités et de services propres. Elles seraient reliées entre elles et

48. Juan Bautista CAPPELLARO, *La paroisse, communion de communautés. Un projet pastoral pour la décennie qui vient*, Service pour un Monde Meilleur, Montréal, 1986, 96 p.

feraient communion dans et par la grande communauté paroissiale, qui aménagerait des lieux et des services de rassemblements intercommunautaires sur un même territoire pour certaines célébrations festives et autres activités communes. La formule des petites communautés de base ou des associations de pairs répond tout à la fois au trait associatif de la culture postmoderne, à la logique du migrant et à celle de l'Église communautaire. Dans le processus d'intégration, cette formule joue un rôle de médiation transitoire surtout pour les migrants de la première génération. De structure souple, elle garde son ouverture sur la communauté majoritaire d'accueil et s'avère une dynamique du provisoire préparant l'intégration à d'autres groupes, réseaux en croisements, et à la grande communauté d'appartenance commune.

Reste le grand défi du service de la foi. Les paroisses françaises sont déjà peu nombreuses à offrir un service du cheminement et de l'approfondissement de la foi pour la population de souche qui a pourtant ses difficultés. Ces paroisses, qui sont appelées à devenir de plus en plus pluriethniques, devront organiser un tel service dans une perspective d'intégration interculturelle avec une attention redoublée et un savoir-faire imaginatif. Car les immigrants transplantés en notre pays subissent un choc éprouvant au plan de leur identité culturelle et religieuse, à celui des valeurs et habitudes qui encadraient leur existence et lui donnaient sens. Pierre Gaudette vient de soumettre à la revue *Nouveau Dialogue* un intéressant article sur cette situation, tirant profit d'une recherche universitaire sur l'adaptation des Vietnamiens à notre société. La différence dans la façon de pratiquer la religion dans la société d'accueil est pour eux cause de surprise et de désarroi. Ils ont vécu un catholicisme très encadré et très communautaire au Vietnam où la pratique religieuse était intense et où la vie personnelle et sociale était structurée autour de la paroisse. Le défi majeur, propose l'auteur, est «d'assurer la survivance de la foi et de la pratique dans un moment crucial où ces personnes vivent des transformations sociales, économiques et culturelles radicales⁴⁹». Et pour ce, on ne peut compter sur la force d'attraction des communautés catholiques d'ici. Il faut créer des regroupements ou des communautés de base où la communauté catholique vietnamienne peut renouer avec sa tradition. Le rapport de recherche constate que les institutions religieuses vietnamiennes «contribuent

49. Pierre GAUDETTE, «Église et communautés ethniques catholiques. Les leçons d'une enquête», dans *Nouveau Dialogue*, 92 (décembre 1992) p. 21.

à recréer en contexte d'immigration des milieux à l'intérieur desquels la foi, la culture, l'organisation sociale et la langue d'origine gardent toute leur signification», tels des milieux qui médiatisent l'adaptation à la société d'accueil⁵⁰. Ceci est en concordance avec le *Guide pastoral* du diocèse de Québec sur les immigrants voulant que «dans la mesure du possible, l'Église leur fournisse l'occasion de célébrer l'Eucharistie et de trouver petits groupes ou communautés de base qui leur permettent d'exprimer leur engagement chrétien dans leur langue et selon leur sensibilité propre⁵¹».

Un de mes étudiants, Antonio Araujo, présenta en 1991 un travail de séminaire sur les néo-Québécois d'origine portugaise. Les Portugais de Montréal viennent à 80% de l'archipel des Açores. La situation géographique et climatique de ces îles perdues au milieu de l'Atlantique n'a pas été sans influencer sur les modèles humains et religieux qui sont profondément imprimés en eux. Cette situation a provoqué chez eux, dans leur contexte d'origine, une vision repliée des choses et du monde, une crispation devant les changements, un sentiment très fort de l'au-delà, la dévotion aux âmes du purgatoire. Leur religion est marquée par la peur devant la vengeance de Dieu et s'inscrit en pratiques de marchandage avec Lui, en dévotions, légendes et superstitions. Au Québec, ces Portugais de religion populaire, spontanée, émotionnelle, friande de fêtes, sont appelés à vivre avec des francophones de religion davantage privée, intériorisée, voire de froide logique. Ils se sentent incompris et même refusés dans des paroisses françaises qui n'acceptent pas de donner libre cours à leurs traditions. Ils ne savent, du reste, à quoi ni à qui s'intégrer dans une Église d'accueil en baisse de fréquentation de ses membres et en perte de visibilité. Ils ont à vivre par surcroît dans une société qui connaît l'éclatement des croyances et l'indifférence religieuse⁵². D'où l'importance de préserver leur façon de faire dans leurs regroupements d'origine et leurs manifestations festives, tout en favorisant la difficile intégration à la paroisse française. Cette intégration progressive est impérative pour les Portugais de

50. P. GAUDETTE citant le rapport suivant: L.-J. DORAIS, P. GAUDETTE, H. NGUYEN, *Religion et adaptation: les réfugiés vietnamiens au Canada*, Département d'anthropologie, Université Laval, Sainte-Foy, juin 1992, p. 108.

51. P. GAUDETTE, *op. cit.*, p. 22, citant le *Guide pastoral* d'avril 1992, p. 20.

52. Voir André CHARRON, Raymond LEMIEUX, Yvon THÉROUX, *Croyances et incroyances au Québec*, (Rencontres d'aujourd'hui 18), Montréal, Fides / CINR, 1992, 154 p.

deuxième et troisième générations, sans quoi ceux-ci, en difficulté d'expression et happés par la mentalité séculière, quitteront et l'Église portugaise et l'Église québécoise.

Ces paroisses françaises pluriethniques — idéalement selon le modèle prospectif de la paroisse-communion-de-communautés — rencontreront le défi du langage de la communication et celui de l'acculturation. C'est le défi de la confrontation et du dialogue sur les différences à divers plans: rapports d'autorité, conceptions du couple et de la famille, de l'éducation, de la pratique religieuse, de la pratique communautaire, du rôle du prêtre, des spiritualités, croyances, expressions et dévotions. Il faudra «voir à la création de liens structurels et personnels entre les diverses communautés ethniques et celles regroupant des Québécois de souche; il ne s'agit pas d'imposer une façon de faire mais de laisser s'exprimer et se construire les dynamismes de la vie en favorisant les échanges⁵³». Les premiers laboratoires d'acculturation seront ces échanges, au sein des groupes-relais, des comités d'activités ou de projets d'ensemble, dont les résultats reflueront sur la paroisse. Là s'imposeront les influences réciproques, les réinterprétations, et les enrichissements mutuels. Et sûrement des initiatives de créativité dans les symboliques, les prières, les homélies, les activités et fêtes. S'imposera aussi le défi du partenariat, de la participation jusqu'aux instances consultatives et décisionnelles. Car c'est par la répartition des rôles et fonctions qu'on réussit à faire le passage à une réelle communauté d'appartenance.

La paroisse commune peut être encore le lieu premier des solidarités locales de voisinage, répondant aux besoins d'initiation aux us et coutumes de la société d'accueil, mais aussi aux divers problèmes de dénuement matériel, de travail précaire, voire de solitude et de pauvreté. Chez plusieurs de mes connaissances qui ont joué le jeu de l'intégration, la paroisse a été le lieu privilégié de l'accueil, de l'appartenance à la culture publique commune et de l'acculturation.

La pastorale urbaine

Voici l'autre lieu de l'intervention chrétienne au-delà des paroisses territoriales et personnelles, qui est celui de l'Église de la ville ou de la région, l'Église qui recouvre l'unité psycho-sociale de vie collective.

53. P. GAUDETTE, *op. cit.*, p. 23

La communauté chrétienne d'aujourd'hui est aussi à l'échelle de la collectivité coïncidant avec la ville ou la région comme phénomène global, ainsi que l'a été l'Église des premiers siècles. Elle suscite le peuple de Dieu chez le peuple de la ville et exerce sa contribution à l'avancée du Règne de Dieu jusque dans les enjeux du terrain séculier. L'accueil des immigrants et la solution des problèmes d'intégration est à plusieurs niveaux une question de pastorale urbaine, au-delà des paroisses.

Dans cette instance qu'est l'Église de la ville, plusieurs ressources s'adonnent à l'intervention. Pour l'illustrer, nous nous limiterons à la circonscription de Montréal. Il y a ainsi, dans l'Église de la ville, l'*Office diocésain des communautés ethniques* qui coordonne plusieurs actions humanitaires concernant la défense des réfugiés politiques et immigrants illégaux, l'aide à la formation de centres d'accueil et d'assistance pour immigrants, l'assistance financière fournie à des centaines de réfugiés, la défense des droits des immigrants, la participation aux tables de concertation où l'Église offre là encore sa médiation. Plusieurs groupes, dont des communautés religieuses, ont organisé, soutenu et financé le parrainage des réfugiés surtout du Sud-Est asiatique. Les chrétiens feraient bien aussi de participer aux organismes existants du réseau civil, en concertation avec les instances de quartier, pour une pastorale de type humanitaire: tables de concertation de centres locaux de services communautaires, carrefours d'entraide, comptoirs alimentaires, coopératives d'habitation et d'achat économique, garderies, etc.

Au plan proprement religieux, il y a le *Service du catéchuménat*, rassemblant des ressources de tous horizons, mais visant en bout de ligne l'intégration des néophytes dans une communauté d'appartenance. La pastorale-jeunesse, surtout pour les jeunes de deuxième et troisième générations des communautés culturelles, gagnerait à s'organiser sur un plan urbain pour de grands rassemblements, tout en passant par la pédagogie des petits groupes de pairs pour la réflexion et l'action. Il y faudrait quelques centres de dialogue interreligieux. Dans cette ligne, un centre comme *L'Oratoire Saint-Joseph*, qui par sa force d'attraction associée au culte public reçoit déjà des croyants des autres religions, pourrait avoir comme une de ses fonctions de servir le dialogue interreligieux. Le *Centre d'information sur les nouvelles religions* aborde la polyvalence du phénomène religieux dans une perspective d'information, de discernement et de respect des orientations et des personnes. *L'Institut interculturel de Montréal* s'intéresse à la rencontre

des religions dans l'optique de l'interculturalité. Le *Centre Canadien d'Œcuménisme* promeut le dialogue interconfessionnel. Le *Centre Emmaüs* dialogue avec l'Orthodoxie et fait valoir la spiritualité chrétienne orientale. Le *Service Incroyance et Foi* s'intéresse aux non-croyants et aux questions de rapports entre la culture et la foi. Ces ressources et beaucoup d'autres existent donc mais, dans la plupart des cas, elles œuvrent isolément. D'autres initiatives pourraient voir le jour. Une véritable pastorale urbaine devrait veiller à la coordination de ces centres et de ces services, sans dirigisme mais en favorisant leur concertation et leur participation à une cause commune. Il serait donc nécessaire d'établir des passerelles de communication et de concertation. Coordonner ne signifie pas récupérer dans un système de pouvoir ni exercer un contrôle centralisé. Chaque mouvement, groupe ou centre a sa place et garde son autonomie mais il est appelé à fonctionner dans l'esprit de l'œuvre commune de l'Église locale, conformément à la vision d'Église et à la vision des enjeux de société — dont celui de l'intégration interculturelle — qu'il a contribué à définir avec les autres. Une pastorale urbaine devrait publiciser leurs activités trop souvent mal connues et nouer des liens avec les réseaux informels des groupes de solidarité. Une première initiative au plan de l'information est celle du *Centre Justice et Foi* qui vient de lancer les premiers numéros de *Vivre ensemble*, un bulletin de liaison en pastorale interculturelle. Puis au niveau de l'organisation structurelle de l'Église diocésaine, il faudrait contrer l'isolement des secteurs ethniques et plus encore celui des zones pastorales. Il y faudrait aussi rendre possible la participation ethnoculturelle à tous les paliers des conseils, comités, services et grands aménagements pastoraux de l'Église locale.

Enfin il faudra organiser la formation interculturelle des agents pastoraux dans les centres universitaires de théologie et de sciences religieuses et dans les centres diocésains de formation. Les programmes devraient être établis non pas pour une surspécialisation mais pour une conscientisation et une habilitation à l'adresse de l'ensemble des agents permanents. On pourrait confectionner un format spécial de formation pour l'éducation permanente. Et dans les programmes de formation initiale, on devrait prévoir quelques cours sur la problématique de l'interculturalité en ses diverses coordonnées et aussi sur les particularismes culturels et confessionnels en regard de l'intervention pastorale.

Le pluralisme culturel sous observation.

Richesses et errances

SOLANGE LEFEBVRE

Université de Montréal

Notre brève étude s'attache à réfléchir sur la question du pluralisme culturel, à partir des résultats de la recherche-action, menée depuis l'automne 1987 dans la région des Basses-Laurentides, sous la direction de Jacques Grand'Maison. Les dizaines d'interviewés, hommes et femmes appartenant aux quatre grandes tranches générationnelles (12-20 ans / 20-35 / 35-50 / 50 et plus) et à diverses classes sociales, étaient tous des Québécois de souche. Il faut bien sûr resituer la notion de «Québécois de souche» dans l'histoire du Québec comme celle d'un flot migratoire quasi ininterrompu et d'un métissage complexe. Notons que dans les entrevues, aucune question de la partie semi-directive ne concernait explicitement le pluralisme culturel. En outre, les Basses-Laurentides comportent six régions représentatives, pour ainsi dire, du Québec d'aujourd'hui, sauf pour ce qui regarde le défi cosmopolite que rencontre en particulier la ville de Montréal (où est concentrée plus de 87% de la population immigrée).

La question précise qui nous préoccupe permet de relire nos entrevues et résultats d'une façon particulière. Notre approche sera bien entendu exploratoire, aux prises avec l'opacité des entrevues, les contradictions et les non-dits, alors que la complexité religieuse, politique,

sociale, éthique, se traduit chez les gens par des tiraillements et des débats intérieurs profonds. Redisons-le, combien d'interviewé-es affirment: «Je ne comprends plus rien de ce qui se passe»; «Je me sens impuissant»; «Je ne sais plus quoi transmettre à mes enfants, à mes étudiants». Le pluralisme culturel est au centre de cet éclatement des références.

En associant ces multiples crises à l'éclatement de la modernité, et par-delà cette modernité, nous n'apposons pas d'emblée un coefficient exclusivement négatif à l'éclatement. Ceci pourrait laisser croire à une certaine nostalgie de la cohésion d'hier. Simplement, lorsqu'on est en face de récits de vie et de points de vue de plusieurs personnes, se dessinant sur le fond de la crise de l'éducation actuelle, du désarroi des générations montantes, on ne saurait se contenter d'un discours idyllique sur la multiplicité des récits, sur la fragmentation des savoirs et des sociétés. Si bien que nous questionnons la «cohérence» de tels éclatements qui, tout comme la cohésion d'hier, comportent des pièges, des errances, et non seulement de riches et prometteuses dynamiques. Pour illustrer ceci, mentionnons simplement que le premier rapport de recherche, intitulé *Le drame spirituel des adolescents*, a connu un impact profond et décisif sur de nombreux milieux québécois, tant dans le monde scolaire, psychiatrique, médiatique et autres, que dans le monde ecclésial et théologique. La directrice d'une institution québécoise importante, par exemple, a demandé à l'équipe de recherche une contribution à un colloque portant sur la montée de la criminalité au Québec. Elle disait: «Des psychologues, on en a beaucoup. Mais qui peut nous aider à réfléchir sur les dimensions sociales, culturelles, philosophiques et spirituelles des problèmes qui se multiplient? Les réponses univoques ne suffisent plus.»

Là-dessus, qu'en est-il de la présence de la question du pluralisme culturel, au sens pluriethnique, dans nos entrevues? L'impact de la pluriethnicité apparaît souvent par le biais de l'acculturation planétaire, phénomène accentué par les médias de communication de masse. On mentionne par ailleurs souvent le «racisme» comme problème de société qui nous préoccupe, selon la présence du thème dans les médias. Première observation dans l'approche de la question: dans l'univers perceptuel des jeunes de 12 à 35 ans, la diversité culturelle est abordée fréquemment par le biais de la question religieuse. Micheline Milot remarque que «le pluralisme en matière de religion soulève des défis dont la teneur spécifique fait en quelque sorte un prototype des

schèmes mentaux qui sont proprement questionnés, voire même heurtés, par la situation pluraliste¹.» On n'a pas mesuré l'impact incroyable de la découverte qu'il y avait de multiples modes d'appréhension de Dieu ou d'une réalité ultime, dans la conscience des Québécois-es.

En outre, la question posée ici nous renvoie à l'émergence du «pluralisme» tout court, soit individuel, groupal ou collectif, dans le vocabulaire des interviewés. Disons déjà, en bref, que nous rencontrons chez bien des gens un phénomène d'exacerbation des extrêmes. D'un côté se déploie un langage truffé de références très abstraites à l'universel, de l'autre côté émerge une subjectivité très cristallisée, très fragile à l'égard de la différence, qui se replie sur elle-même ou s'allie à des monades semblables à elle regroupées en petites tribus. L'identité et l'altérité n'arrivent pas à se structurer, encore moins à s'articuler ensemble: l'autre est souvent sans visage, et le je une réduction, une contrefaçon du je, recroquevillé sur lui-même, dans son image. D'un côté comme de l'autre, un univers indifférencié se déploie, qui réduit les multiples instances essentielles d'altérité: les sexes, les générations, les savoirs, la durée, l'histoire, autrui et le collectif. Nous allons maintenant déployer cette hypothèse, en examinant quelques phrases-clés des interviewés. Ce faisant, nous grefferons les problématiques de la religion, de la signification du privé, de la recherche d'un ancrage dans l'universel. Nous requestionnerons ensuite le pluralisme et ses apories.

L'affirmation d'une foi perçue comme source de violence

Chez les plus jeunes, le pluralisme religieux est abordé selon une vision sombre du monde, sur un fond d'angoisse. Écoutons des adolescents de 13-14 ans:

— Je trouve que la religion sépare le monde, ça fait quelques guerres.

— Moi je trouve qu'il y a des pays qui sont en guerre à cause des religions [...] D'un côté c'est une religion, de l'autre côté

1. M. MILOT, «L'enseignement religieux à l'heure du pluralisme. Une distinction nécessaire entre "contenus" et "processus d'acquisition"», dans Fernand OUELLETTE et Michel PAGÉ (dir.), *Pluriethnicité, éducation et société. Construire un espace commun*, Québec, IQRC, 1991, p. 399-428; p. 399.

c'est une autre religion. Je trouve ça poussé comme religion. Moi je suis pour la religion quand ça ne nuit à personne².

Notons l'aversion pour la logique de séparation des religions, logique sacralisante, selon une géographie de séparation des espaces, exprimée par les termes «d'un côté», «pays». Ceci constitue une caractéristique des esprits sécularisés, chez lesquels se produit une sorte d'effacement des catégories espace sacré-espace profane, selon la spatialisation extrême qui s'est établie notamment dans le contexte de chrétienté. La sécularisation consisterait à prendre acte du fait que la culture occidentale cherche à dépasser cette modalité de l'opposition sacré-profane qui n'est plus fonctionnelle. À un autre niveau, les adolescents réfèrent à la traduction politique de cette sécularisation, selon les catégories du public et du privé. Ils sont tributaires du mouvement instauré en 1789, soit la liberté d'expression religieuse, selon laquelle les croyances doivent demeurer des opinions privées. L'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* énonce: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi³.»

Durant la phase d'intériorisation, de restructuration, des premières options de vie, de 17 à 20 ans, apparaît une approche plus réflexive:

Ils sont étonnamment conscients de la relativité et de la diversité des conceptions du monde, des sociétés, des cultures, des religions. [...] Ils ne comptent pas en majorité sur la politique, les idéologies, les traditions, la religion pour se construire et construire un monde plus humain. Ils se méfient de ceux qui veulent les charrier, les embarquer dans leurs Causes, leur Religion⁴.

Ceci vaut aussi pour les 20-35 ans.

Le «Je crois en», qui fonde un pouvoir collectif conforté par la possession d'un espace et par un certain nationalisme, est porteur d'une tension conflictuelle, d'un potentiel de violence. Les grandes religions monothéistes sont particulièrement portées vers cette auto-affirmation

2. J. GRAND'MAISON (dir.), *Le drame spirituel des adolescents* [Cahiers d'études pastorales, 10], Montréal, Fides, 1992, p. 43-44.

3. Cité par Pierre COLIN, «Agnosticisme et questionnement», dans J.-L. SCHLEGEL (dir.), *Le religieux en Occident: pensée des déplacements*, Bruxelles, Publications de Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 41-74; p. 54.

4. J. GRAND'MAISON, *op. cit.*, p. 65.

puissante et exclusiviste. La crise de l'appartenance relève certainement en partie de la difficulté de s'inscrire dans la communion ecclésiale, selon des critères d'énoncés de foi dont les structures ne sont pas reconsidérées. Un jeune homme de 26 ans, pratiquant occasionnel, disait: «Je frissonne lorsque j'entends dans les liturgies dominicales: "Étends la foi au monde entier."» Lorsqu'on sait que le champ de conscience des gens est traversé par la violence des monothéismes, leur cristallisation en monisme, comment parler d'extension universelle de la foi sans ressaisie critique? La montée des intégrismes répercutée par les médias a un impact profond sur le psychisme des gens.

Entre l'indifférenciation et le requestionnement

De manière générale, en politique comme en religion, il y a une véritable aversion à l'égard des thématiques traditionnelles affirmées, selon une logique dualiste du vrai et du faux, soit totalitaire ou moniste. Ceci n'est pas sans rappeler l'axiome de la logique occidentale mis de l'avant par Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, qui veut dire «toute détermination est négation⁵». Paradoxalement, il s'agit d'une crise du thème, par l'effet du choc de la diversité culturelle. Contre les dogmatismes de tout genre, on mettra de côté le mot «Dieu» pour lui substituer un terme plus abstrait, plus fourre-tout, pour atteindre à l'universalité, par exemple «la grande Énergie», la «Force», l'«Harmonie universelle». La vie et la nature constituent deux thèmes majeurs, aussi afférents à l'univers des croyances: «Dieu c'est la vie», «Je trouve Dieu dans la nature».

À ce sujet, deux remarques. D'abord, toutes ces thématiques, soit «Énergie», «Force», «Harmonie», «Nature», «Vie» manifestent pour une part un univers de croyances maternel et indifférencié. Et ce, dans la foulée de la révolution affective des années 1970. Souvenons-nous des utopies contre-culturelles de la non-violence qui s'exprimèrent à travers la contre-révolution sexuelle: toucher, sentir l'autre, c'était échapper au conflit, à la haine, au désordre. C'était le «*Paradise now*», ainsi qu'était titrée une pièce du «théâtre libre» américain (1970). L'univers relationnel de beaucoup d'interviewés est tributaire de ces utopies de l'élimination des différences.

5. Sur cet aphorisme spinoziste, voir Gilles-Gaston GRANGER, *La raison* [Que sais-je?, 680], Paris, PUF, p. 25.

Mais il s'agit aussi d'un questionnement fondamental et réaliste, à travers les thématiques écologiques, qui cherchent le dépassement des oppositions dans le «dire» comme dans le «faire». Stanislas Breton a bien saisi cela lorsqu'il reconnaît chez les jeunes le goût de «demeurer», entendant par là un «agir» qui déborde le faire, et les divers objets qui le spécifient. De la même manière le «croire» est-il, en-deçà d'une affirmation thématique, la quête d'une direction, d'un chemin qui conduit vers soi-même, vers un mieux-vivre avec les autres. Un croire comme direction qui déborde le dire. Une action comme agir qui déborde le faire. Depuis une quinzaine d'années, on a identifié ce passage par les termes du «je» au «soi».

Il faut malgré tout ne pas perdre de vue l'ambiguïté de ce mouvement. Il comporte une ligne de restructuration vers une autre façon d'appartenir au monde, d'entrer en relation avec l'Autre et avec les autres, avec soi-même. Mais aussi, il participe de la culture psychologique et hédoniste, qui se complaît dans l'indifférenciation.

Requestionner la privatisation

On a vu plus haut que la thématization de la religion évoquait la violence des monothéismes, l'affirmation d'une vérité contre l'autre, la territorialité offensive. L'affirmation se termine par les mots: «Il ne faut pas que la religion nuise à personne.» Évoquons d'autres affirmations: «Je me fous de ce que les autres peuvent penser au niveau de la religion. S'il y a bien un niveau où tu te fous de l'opinion des autres, c'est bien là.»

Il faut d'abord s'interroger sur la signification de la privatisation de la religion dans l'État moderne. La distinction public-privé comporte plusieurs niveaux de signification. Dans le cas de l'État laïque, la religion est repoussée de la «sphère publique du pouvoir», ce qui n'exclut nullement la circulation des opinions privées des individus dans une «sphère de discussion publique⁶». Ici, le respect des opinions consiste à accepter qu'elles se manifestent dans l'espace public. De toute façon, ignorer le fait de la circulation des croyances dans cet espace, c'est se priver de tout un pan de l'expérience humaine.

6. Voir Pierre COLIN, «Agnosticisme et questionnement», dans J.-L. SCHLEGEL (dir.), *Le religieux en Occident: pensée des déplacements*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 41-74; p. 55.

Deuxièmement, la liberté religieuse demeure encore l'acquis le plus «sensible» de la lutte en faveur des autonomies modernes. Il est clair que tout Credo religieux institué représente une menace importante à cette autonomie chèrement gagnée. Mais plus profondément, c'est la perspective même d'une révélation extérieure qui est refusée, surtout à travers une religion de la parole comme le christianisme. Écoutons à ce sujet les propos d'un interviewé recueillis lors d'une entrevue de groupe:

Au niveau spirituel, la perception, le senti de chaque personne sont tellement différents! C'est tellement personnel à chacun de sentir en dedans de soi. Je me demande sincèrement s'il est nécessaire qu'on refasse un langage qui viendrait peut-être brimer d'autres personnes, qu'on refasse un lieu qui va encore impersonnaliser ce qu'on vit, bousiller ce qui est en dedans. Moi, j'en parle avec les gens qui m'entourent, avec ceux qui sont sur la même longueur d'onde⁷.

Ici, toutes les médiations, soit culturelle, communautaire, sacramentelle, du langage, sont déniées, au profit du vécu et du senti. Il faut cependant reconnaître dans ces propos une critique de l'«impersonnalité» des références externes et le mouvement d'intériorisation qui l'accompagne. L'une des grandes lignes qui traverse notre recherche, est, par-delà la crise de l'altérité et des médiations, l'appauvrissement de la dimension initiatique dans les voies d'accès à la foi et à la culture. Entre la rationalité et le senti, le pont reste à faire. Passons maintenant à une seconde observation, la très forte présence du thème de l'universel dans les entrevues.

La recherche d'ancrage dans un certain universel

Au XIX^e siècle, la relativisation des croyances relevait d'une distinction dans l'ordre des savoirs, situant les croyances religieuses au niveau des opinions, au profit du «savoir» scientifique. Massivement, au sein de toutes les générations, les interviewé-es mettent le religieux au rang des options subjectives. Aujourd'hui, qu'est-ce qui est visé? Est-ce toujours

7. S. LEFEBVRE, «Des îlots de conscience», dans J. GRAND'MAISON (dir.), *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans* [Cahiers d'études pastorales, 11], Montréal, Fides, 1992, p. 218.

l'opposition entre savoir et croire? Il ne s'agit pas uniquement, comme au XIX^e siècle, de la distinction entre opinion religieuse et savoir scientifique. Il s'agit notamment d'une quête de fondement, provoquée par le choc des cultures, la formidable découverte des traditions religieuses, «la prise de conscience de la généralité anthropologique de la croyance», doublée par celle de la diversité de ses expressions⁸. Dans les entrevues, ceci s'exprime par la quête d'un ancrage universel. Remarquons ici que l'aboutissant critique du ressentiment à l'égard des structures monistes et dualistes est, en-deçà du pluralisme, la quête d'un universel valable pour tous. Ceci est fort important et nous y reviendrons tout à l'heure.

D'abord, un point de vue critique. Cet universel consiste dans la possibilité de multiples thématiques, qui, aux dires des interviewé-es, «visent toutes la même chose». La quête d'un dire singulier subsiste. Mais à peine effleurée, cette singularité est vite quittée au profit d'un «dire» très abstrait où tout est dans tout: «Jésus-Christ, Bouddha ou n'importe qui, c'est du pareil au même.» En voulant échapper au singulier, on tombe dans l'abstraction et le flou: ON CHERCHE UN ANCRAGE DANS L'UNIVERSEL, AU DÉTRIMENT D'UN ANCRAGE DANS SA PROPRE SPHÈRE CULTURELLE. La relation à l'universel se trouve du même coup dans l'indétermination. Et plus grave, l'universel constitue le plus souvent une aire cognitive neutre, utopique. Sémantiquement, le terme «harmonie» se trouve lié à l'aspiration à l'universel. Le moi se complaît dans cette référence lointaine, indéterminée et vague, y trouvant un repos qui l'extirpe momentanément de l'angoisse de l'isolement, sans le mettre véritablement en relation. On peut se demander si l'harmonie universelle n'est pas une projection du moi sublimé: «Je me sens branché sur la grande harmonie universelle.»

En lien avec la question du pluralisme culturel, j'émetts l'hypothèse suivante: le pluralisme comporte des apories telles que l'indifférenciation des affirmations ou leur renvoi dos-à-dos. Ces apories court-circuitent bien des médiations et des ancrages pour se projeter dans une universalité abstraite apparemment ouverte, tolérante, qui occulte en quelque sorte une subjectivité — ainsi que nous l'avons découvert chez nos interviewés — où s'opère une cristallisation de sa

8. P. COLIN, *ibid.*, p. 65.

position personnelle. Et ceci est concrètement exprimé en ces termes: «Personne ne va me faire changer d'idée.» Universalité indéterminée et subjectivité cristallisée rendent pour ainsi dire difficilement gérable la pluralité et, partant, le véritable pluralisme au sens de la gestion des différences. Ces profondes contradictions engagent une crise du croire, dont la base première est la relation d'altérité.

Il faut dire que cette exacerbation des extrêmes, c'est-à-dire universalité très floue et subjectivité cristallisée, trouve au Québec une origine historique dans l'éclatement rapide de l'enclave de la chrétienté. Celle-ci se composait d'une multitude de paroisses sublimant spirituellement, géographiquement et idéologiquement la séparation d'avec les anglophones. Ceux-ci s'étaient au contraire constitués des villages à frontières ouvertes. L'ouverture soudaine au pluralisme peut avoir eu l'effet d'un éblouissement, alors qu'on distingue difficilement les singularités. Ajoutons le fait que la diversification et la complexité sont difficilement gérables par la majorité. Par ailleurs, on aurait pour ainsi dire intériorisé l'espace sacré d'autrefois dans le cocon du moi sacralisé. Les Québécois demeurent, nous semble-t-il, davantage marqués par l'espace, le pays, la terre, que par l'histoire, malgré l'effervescente poussée en ce sens des années 1950-1960.

De plus, chez les Québécois, la mémoire orale liée à l'imaginaire souffre d'une forte tendance à la dévalorisation de soi dans la rencontre des autres cultures, si bien que l'universel peut fort bien constituer un point de fuite. Le rapport de recherche commandé par le Comité de la santé mentale du Québec, publié en 1992 sous le titre *La santé mentale et ses visages*, portant sur les problèmes des Néo-Québécois, recoupe certains de nos résultats. On y mentionne le mépris de certains immigrants à l'égard des Québécois de souche qu'ils jugent ignorants, moins cultivés, moins disciplinés et moins civilisés qu'eux-mêmes.

Surtout, les immigrants manifestent souvent une éthique du travail exceptionnelle, liée notamment à leur culture d'origine et à leur condition d'immigré. Chez l'homme se rencontre un certain sentiment de supériorité à l'égard des habitants du pays d'origine et des gens d'ici, lié au courage de la décision de l'émigration. Chez la femme, il y a généralement amélioration des conditions d'existence, notamment par le travail rémunéré. Les deux peuvent rencontrer de sérieuses difficultés mais ils désirent accéder au succès par le travail, jusqu'à cumuler deux emplois, se priver considérablement pour acquérir une propriété (Italiens, Portugais). Plusieurs ethnies développent en outre des

liens familiaux élargis extrêmement efficaces pour favoriser la réussite des leurs⁹.

En outre, ainsi que l'écrit Serge Ouaknine, «lorsqu'un être émigre, la première façon de créer le futur, c'est de capitaliser le passé. Toutes les communautés agissent ainsi, elles réécrivent le passé et parfois l'embellissent, le remodifient, le redéfinissent¹⁰». Chez les jeunes Québécois se développe une certaine intolérance, le sentiment d'infériorité de leurs parents, vécu avant la révolution tranquille, — qui fait corps avec une mémoire refusée —, ressurgissant à la faveur de la relation aux immigrants qu'ils considèrent

mieux instruits, profitant des meilleures situations et généralement plus intéressants. Ils ont tendance à les valoriser et à craindre pour eux-mêmes. Il en découle la même méfiance et la même crainte d'être supplantés qui hantaient la génération précédente¹¹.

Dans le dossier des 20-35 ans, Pierre, âgé de 29 ans, radicalise l'enjeu de la rencontre des Québécois avec les autres cultures:

En regardant les adolescents, j'ai l'impression de me retrouver en face de grandes bouches ouvertes incessamment insatisfaites de ce qu'elles reçoivent comme nourriture. Ils n'aiment pas la lecture, le travail. Leur langage est blasé. Avec tout le manque de conscience sociale dont ils souffrent, je me demande ce que deviendra notre société de demain. J'imagine que les Québécois de souche laisseront leur place aux gens d'autres nationalités qui modifieront le cours des événements par leur façon de vivre. Le Québec ne sera plus québécois. Plusieurs ethnies reprochent aux Québécois leur manque de discipline, leur laisser-aller quant aux valeurs qu'ils promulguent. Les jeunes générations ethniques ont une façon de voir la vie bien différente de nos Québécois-es. Ils ont connu directement ou indirectement la souffrance, l'oppression. Leur préoccupation touche l'essence même de la vie: le

9. G. BIBEAU (dir.), *La santé mentale et ses visages*. Un Québec pluriethnique au quotidien, Québec, Gaëtan Morin éd., 1992, p. 100-103.

10. S. OUAKNINE, «Les rêves menacés de la transculturalité», dans Jacques LANGLAIS *et al.* (dir.), *Le Québec de demain et les communautés culturelles*, Montréal, Méridien, 1990, p. 218.

11. G. BIBEAU, p. 100-101.

respect d'autrui, la liberté dans l'unité, la force communautaire, l'éducation, le respect des parents, etc. Je ne crois pas que leur attitude soit dépassée, mais elle témoigne de la recherche d'un sens à la vie¹².

Par ailleurs, il serait vain de céder à un pessimisme inutilement ravageur de toutes les aspirations dont notre petit bastion francophone est porteur. Dans de nombreux milieux, chez plusieurs interviewés, cette profonde fragilité fait place à une détermination étonnante quant aux défis d'avenir. On assiste à l'émergence de nouvelles sensibilités collectives. Chez les jeunes adultes notamment, se rencontre une quête de sagesse, des tentatives de renouer autrement avec la mémoire historique. Certains téléromans témoignent du refaçonnement positif de la mémoire. La recherche d'une qualité de vie n'est pas que matérialiste mais devient surtout sociale et culturelle¹³. On requestionne le domaine politique par le détour d'initiatives diverses, de stratégies de délai. Des adultes évaluent les forces et les limites de leurs réalisations, depuis la révolution tranquille¹⁴. Ceci étant dit, nous resserrerons notre perspective critique, en nous concentrant sur le pluralisme.

Le pluralisme, monisme caché ou juxtaposition de monades

Comme tendance culturelle, individuelle, groupale et collective, le pluralisme se situe dans la ligne des droits et libertés. Il se réduit dans cette foulée à l'acceptation de la diversité, fondée sur le droit d'avoir une position propre, en matière culturelle, morale ou religieuse, dans les limites définies par la société globale. Cette vision réductrice légitime à la fois un universel abstrait et un subjectivisme cristallisé. De la sorte est négligée la relation entre éléments semblables et dissemblables, l'enjeu de leur mise ensemble. Aussi voit-on deux attitudes qui manifestent une dérive du pluralisme: «Je pense ceci et peut-être aussi le contraire»; «Je pense ceci, peu importe ce que les autres en pensent.

12. S. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 212.

13. Référons par exemple à l'intelligente réflexion d'un groupe d'étudiants de l'Université de Montréal, dans «Le Québec à bout de souffle» (*Le Devoir*, semaine du 8 octobre 1991).

14. Voir par exemple François RICARD, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

Je les respecte, qu'ils me respectent.» Ce qu'illustre en partie l'excellente réflexion de Louise Marcil-Lacoste; le pluralisme s'est dégradé en «un jeu à somme nulle»:

La dérive du pluralisme en son contraire, par l'aplatissement des affirmations, qu'il s'agisse des individus, des groupes ou des collectivités, procède à son tour d'une nouvelle forme de monisme épistémologique et axiologique consistant à appliquer à tous, et indifféremment, le prédicat «pluraliste». L'impératif catégorique, «sois pluraliste», dit ici [...] «donne à ton affirmation le contenu, la forme et le modèle de la pluralité». [...] Le paradoxe est donc que le pluralisme fonctionne lui-même comme une érosion, voire comme une disqualification fonctionnelle et morale des pluralités qu'il prétend pourtant reconnaître, organiser et gérer¹⁵.

En somme, au nom du pluralisme, on est devenu pluriel, c'est-à-dire prétendument partout et nulle part, par rapport à la référence à l'ensemble, et un îlot de conscience, par rapport à soi-même! Se perdre dans l'universel ou se juxtaposer à d'autres monades. Ceci a sans aucun doute à voir avec les graves problèmes de transmission de la vie et de la culture présentement.

L'errance vers le lointain ou l'exacerbation du rêve d'un ailleurs

Relatons en terminant un échange fascinant entre un jeune homme de 24 ans et une femme de 49 ans. Dans un texte portant un regard sur la génération des baby-boomers, le premier décrit son itinéraire. En voici un extrait:

J'ai vu l'Expo 67 dans le ventre de ma mère. J'ai eu trois ans en octobre 1970. En 1975, je n'avais pas encore huit ans mais je comprenais déjà la portée de la révolution sexuelle et de l'épanouissement de la femme moderne car ma mère (qui devait divorcer) m'a présenté son premier chum. En novembre 1976, notre professeur de 4^e année nous a expliqué que le Québec ne serait

15. L. MARCIL-LACOSTE, «Les paradoxes du pluralisme», dans Fernand OUELLET et Michel PAGÉ (dir.), *Pluriethnicité, éducation et société. Construire un espace commun*, Québec, IQRC, 1991, p. 25-42; p. 33.

plus jamais le même. «Est-ce que ça veut dire que les Haïtiens et les Cambodgiens des “classes d’accueil”, (parqués) au sous-sol de l’école, vont apprendre le français plus rapidement et qu’ils vont avoir le droit de jouer au ballon-chasseur avec nous?», avais-je alors demandé à ma «maîtresse d’école».

J’avais 13 ans au référendum de 1980. Sans doute trop jeune, je ne comprenais pas l’amertume qui habitait les professeurs de la polyvalente; moi j’étais amoureux de ma première blonde, Veronica qui arrivait du Chili. Quand Trudeau a rapatrié notre constitution en 1982, elle ne parlait aucune des deux langues officielles; j’ai donc appris l’espagnol.

Au conseil étudiant, j’étais entouré d’amis venant du Vietnam, du Moyen-Orient, de Pologne, de France. Ils étaient Juifs, «Arméniens», Musulmans, athées. Notre combat au conseil: abolir les cours de morale. Nous n’avons pas réussi. Le sombre avenir que des profs désillusionnés (et sur le point de se faire geler leur salaire par le PQ) nous traçaient dans ces cours était des plus alarmants: drogues, conflit nucléaire, sida, *safe sex* et j’en passe. Secrètement, je rêvais qu’on me raconte des histoires de Jésus, qu’on m’explique les mystérieuses religions de mes collègues de classe. Cause perdue d’avance. Mes baby-boomers de profs passaient de la morale judéo-chrétienne d’hier à une morale *politically correct*, celle des tranquilles révolutionnaires. Morale tout aussi castrante et brimante. Nourrissez mon esprit, faites-moi rêver, bordel!

Plus tard, après que mon père eut vainement tenté de me faire prendre part au virage technologique, j’ai lâché l’école. Je ne voulais pas céder devant l’incontournable austérité intellectuelle et économique de mon temps. Je suis donc allé faire le tour du Québec... Québec, ce concept qui a tant fait vibrer mes prédécesseurs et qui jusque là pour moi, ne voulait rien dire. J’ai abandonné l’école pour poursuivre mes rêves à moi: penser, écrire. J’avais compris une chose de ce douloureux passage vers l’âge adulte: il est inutile de heurter les mastodontes de la révolution tranquille de plein front. Faisant mon petit bonhomme de chemin, je me suis demandé par exemple qui était coupable de l’échec du système d’éducation au Québec. (Éric, 24 ans)

François Rocher dit à propos des jeunes qu'ils véhiculent «une "conscience internationaliste" pouvant être perçue comme allant à l'encontre d'un sentiment d'appartenance à la collectivité québécoise¹⁶». Lors de la conversation autour de ce texte provocateur mais trop bref, Éric a précisé certaines choses qui nous aident à y voir plus clair. «Lorsque je suis parti de chez moi, un seul repère a subsisté: le jour de l'an célébré chez mon grand-père.» Un peu plus tard il ajoute: «Très tôt j'ai dit à mes employeurs actuels de ne pas attendre de moi des idées nouvelles fracassantes, mais de m'apprendre à travailler.» En somme, Éric exprimait tant bien que mal la quête d'une profondeur, d'une voie d'apprentissage, d'adultes interpellants et inspirants, d'une sagesse, d'un art de vivre. Au centre de ses préoccupations se trouvait l'intégration des valeurs traditionnelles et modernes.

Éric mettait de la sorte sur la table les questions les plus vitales que nous posait la génération des 20-35 ans, dans le précédent dossier. Comment faire déboucher une quête devenue trop à l'étroit dans l'état de la révolution tranquille devenue «brimante», asséchée ou asservie aux intérêts d'une minorité désenchantée, et prise d'assaut par une interculturalité très riche? Dans sa recherche, Éric aussi part de chez ses parents, pas d'abord à Katmandou ou au Sahara comme le firent ses aînés durant les années 1950-1960, mais à deux pas de chez lui... au Québec... Les jeunes adultes des années 1980 souffriraient-ils du mal du pays? Pressentent-ils que la mutance des années 1960 s'est subrepticement muée en confort insipide ou en errance idéelle?

La crise de la raison est devenue crise de la pédagogie, écrit Dumont. Ce qui, en assurant mieux certains apprentissages particuliers, a fini par obscurcir les finalités de l'ensemble. On ne sait plus de quel pays l'on part et de quel pays l'on vient. Les programmes scolaires [...] ne sont que de fragiles remparts contre l'éclatement d'une culture faite d'ilôts de savoirs sans raccords et sans médiations¹⁷.

La femme de 49 ans, en réponse au poids trop lourd des attentes qu'éprouve Éric, avouera: «Je n'ai pas choisi le pays où je suis née,

16. F. ROCHER, «La culture québécoise à l'épreuve du temps: dynamisme culturel et caractère distinctif du Québec», dans J. LANGLAIS (dir.), *Le Québec de demain et les communautés culturelles*, Montréal, Méridien, 1990, p. 222-236; p. 230.

17. F. DUMONT, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 169.

mais j'entends bien choisir le pays où je vais mourir. C'est pour cela que j'ai choisi de ne pas avoir d'enfant.» Nous laissons au lecteur le soin de mesurer la gravité d'un tel propos: je n'ai point de pays, je ne veux pas transmettre la vie, je veux mourir quelque part. Est-ce la tranquille acceptation d'être voués à l'errance?... Ainsi que le dit Zarathoustra:

Je n'ai trouvé nulle part de patrie, et je ne suis qu'un errant en toute ville et en partance sur tous les seuils. Ils me sont étrangers et dérision ces contemporains vers qui mon cœur naguère me poussait et je me suis exilé des patries et des terres maternelles. Aussi je n'aime plus que le pays de mes enfants, l'inexploré, au plus lointain des mers; à ma voile, c'est celui-là que je commande de chercher et de chercher¹⁸.

Ces propos, le philosophe Claude Lévesque les met en contrepoint de ceux de l'écrivain et poète Jacques Brault, dont l'œuvre serait au plus proche de la fibre intime du Québec: «Nous sommes tous des exilés. Nous ne rentrerons pas au pays. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais de pays¹⁹.»

Ce que notre recherche permet de mettre en perspective, c'est que cette errance est pressentie différemment par les diverses générations, ainsi que le montre le débat rapporté ci-haut.

*

* *

Que conclure? L'impact profond, durable et très complexe du pluralisme culturel, religieux ou autre, nécessite une entreprise théologique repensée. Il est clair que la question *des* cultures ne se pose pas uniquement en territoire cosmopolite, mais aussi, et de façon décisive, dans le champ de conscience des contemporains. La question de l'aménagement de rapports véritablement pluralistes demeure, pour échapper à l'universel abstrait et à la subjectivité cristallisée. Il importe en outre de préciser le vecteur d'altérité et de différenciation qui traverse les sources

18. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*; cité par Claude LÉVESQUE, «Le travail de la désillusion», dans Michel-Rémi LAFOND (dir.), *La révolution tranquille. 30 ans après, qu'en reste-t-il?* Hull, éd. Lorraine, 1990, p. 211-222; p. 214.

19. J. BRAULT, *L'Agonie*, Montréal, Boréal, 1985, p. 77.

chrétiennes, face à l'univers indifférencié et maternel d'une bonne partie d'expériences et d'approches spirituelles actuelles. Là-dessus, il est aussi impératif de continuer à s'attacher à l'étude des croyances en circulation dans notre société, de même que de leur fonction et de leur impact sur la vie individuelle et collective.

Enfin, écrit Pierre Colin,

si nous ne renonçons pas à l'universel, où le trouverons-nous, sinon dans la condition tragique des hommes, qui ne survivent que grâce à un labeur acharné, et qui sont toujours exposés à la souffrance, à la maladie, au vieillissement, pour être en définitive vaincus par la mort. Il est certain que cette condition commune est prise dans le réseau des déterminations culturelles qui la particularisent, [elle est relative] à la différence des civilisations²⁰.

20. P. COLIN, *op. cit.*, p. 68.

Foi chrétienne et régions en voie de désintégration sociale et économique

FLORENT VILLENEUVE

Université du Québec à Chicoutimi

Une des composantes nouvelles du paysage culturel québécois est la redécouverte de l'importance des régions et de leurs territoires. «Pas de pays sans les régions», voilà bien le thème du dossier d'avril 1992 de la revue *Relations*. «Tant vaut le village, tant vaut le pays», proclame Jacques Proulx, président de l'UPA. De partout au Québec surgit une vague de fond portant les préoccupations de redonner leur place et leur dignité aux régions dites éloignées, sacrifiées sur l'autel de la centralisation. On n'a qu'à penser ici aux États généraux du monde rural, à ceux de la coopération, au Forum pour l'emploi, aux interventions des régionaux à la Commission Bélanger-Campeau et à beaucoup d'autres organismes qui n'ont pas manqué, ces derniers temps, de sonner l'alarme devant l'appauvrissement et l'effritement social de grandes parties d'un «Québec cassé en deux». Une société à deux vitesses pourra-t-elle longtemps se maintenir distincte et demeurer objet de fierté nationale pour ses membres? La question se pose! La réponse revêt un caractère d'urgence.

Le sociologue québécois Charles Côté, au service de la Régie régionale de la santé et des services sociaux de Chicoutimi, a longuement étudié la question de la désintégration des régions et affirme que sept régions du Québec sur onze amorcent actuellement le virage qui

les mènera à leur extinction démographique. Seul le retour des effectifs perdus depuis deux décennies pourrait les sauver¹.

Quelle est la nature et l'ampleur réelle de ce processus bien en place depuis plusieurs années? S'agit-il d'un problème politique? Quelles réactions peut avoir une Église locale soucieuse de solidarité avec sa région? La théologie, désireuse d'être en prise sur les réalités historiques, a-t-elle un éclairage spécifique à offrir dans une question aussi complexe? Voilà les quelques interrogations auxquelles essaiera de répondre la présente communication.

Le processus de désintégration des régions

Si quelqu'un s'arrête sur le mot «désintégration», il trouvera peut-être inopportun de l'appliquer au processus en cours dans sept régions du Québec. Selon le *Petit Robert*, désintégrer signifie défaire l'intégrité d'un tout. Au sens figuré, cela veut même dire détruire complètement. Le problème est-il aussi grave? S'agit-il vraiment d'une situation d'urgence? Des chercheurs le croient. C'est ainsi que Diane-Gabriel Tremblay et Vincent Van Schendel écrivent que l'exode rural et le vieillissement de la population portent à penser que près de la moitié des municipalités et des villages du Québec seront, dans un proche avenir, menacés de fermeture².

Charles Côté ne craint pas, pour sa part, de donner au livre dont il est l'auteur le titre provocateur de *Désintégration des régions*. Sa conviction la plus profonde est que le phénomène de la désintégration sociale et économique équivaut à un processus de sous-développement durable et qu'il constitue un problème qui doit être résolu. Il démontre que s'il y a eu croissance économique au Québec, il n'y a pas eu par ailleurs de développement économique, c'est-à-dire une croissance économique qui ne produit pas d'inégalités entre les régions. Le sous-développement économique régional entraîne lui-même la désintégration démographique. Prenant l'exemple de la région Saguenay-Lac-Saint-Jean, il constate qu'en 1971 on dénombrait 108 505 enfants entre 5 et 19 ans alors qu'en 1986 il n'en restait plus que 84 210 âgés

1. Charles CÔTÉ, *Désintégration des régions. Le sous-développement durable au Québec*, Chicoutimi, Éd. JCL, 1991, p. 30ss.

2. Diane-Gabriel TREMBLAY et Vincent VAN SCHENDEL, *Économie du Québec*, Éd. Saint-Martin, 1991.

entre 20 et 34 ans, ce qui est une perte de 22,3% en 15 ans. Cette région a perdu, au cours des 15 ou 20 dernières années, près du quart de la capacité de reproduction naturelle de sa population. Ce qui met en péril, à long terme, son existence même, à l'instar d'ailleurs de plusieurs régions, entre autres le Bas-Saint-Laurent, la Gaspésie, l'Abitibi-Témiscamingue, la Côte-Nord. Il faut savoir, en outre, que s'il y a dépeuplement des régions en faveur des grands centres urbains, il y a également vidage des petites municipalités au profit des centres et sous-centres régionaux. La désintégration est un phénomène qui commence d'abord à très petite échelle géographique. En fait, il existe au Québec des «communautés-réservoirs» qui fournissent à d'autres non seulement des ressources humaines, mais aussi des ressources matérielles et financières.

Quels sont les facteurs explicatifs d'une telle situation? Dans leur étude, Tremblay et Schendel en signalent quatre. D'abord, la dynamique d'une économie de marché qui tend naturellement à la concentration des ressources et de la production. Ensuite, une spécialisation dans une ou plusieurs activités économiques et l'absence de transformation des ressources naturelles. Au Saguenay-Lac-Saint-Jean, c'est le cas de la production de l'aluminium et de l'industrie du bois. De plus, le développement du secteur tertiaire principalement dans les centres urbains. Enfin, la concentration des services publics et administratifs dans des centres régionaux.

Charles Côté retient surtout le dernier facteur. C'est l'originalité et l'essentiel de sa réflexion et de ses recherches depuis les dernières années. Il soutient, dès l'introduction de son volume déjà cité, que la cause principale de la désintégration des régions et des municipalités est le mode de redistribution de la richesse collective adopté par l'État québécois, il y a une vingtaine d'années. Un peu plus loin, il écrit:

Une redistribution récurrente de 7% des fonds publics entre les territoires et correspondant à la manière actuelle de financer les ressources immobilières et professionnelles en santé et en services sociaux, constitue une *condition suffisante* à elle seule, pour expliquer tout le processus de désintégration économique et démographique que subissent actuellement les régions du Québec³.

3. CÔTÉ, *op. cit.*, p. 76.

Le coût annuel du financement de la santé et des services sociaux, rappelons-le, est d'environ dix milliards de dollars. Ce sont donc d'importantes masses monétaires! Le *Rapport de la Commission d'enquête sur l'avenir des municipalités*, en 1986, arrivait à la même conclusion et tenait les gouvernements responsables de l'éclatement des populations par suite de leurs politiques centralisatrices. Il ajoutait que les communautés en désintégration versent des impôts qui servent à payer des salaires et à créer des emplois ailleurs que chez elles. Année après année, le déséquilibre initial va en s'amplifiant, les écarts entre régions augmentent⁴.

Est-il nécessaire de mentionner que ces situations sont connues d'un bon nombre de fonctionnaires et de quelques responsables politiques et économiques? Ces personnes préfèrent fermer les yeux, garder le statu quo et même agir comme si le problème n'existait pas.

Les conséquences de la désintégration de certaines régions sont nombreuses. Elles sont de nature économique et sociale. Un Québécois sur deux survit dans un pays cassé en deux. Il y a cassure entre riches et pauvres de même qu'entre l'économique et le social. Les personnes âgées sont de plus en plus concentrées dans une partie du territoire, les jeunes dans l'autre. Le chômage est endémique. Son taux très élevé entraîne des coûts relatifs à l'augmentation de la criminalité, la délinquance, le suicide, la violence conjugale et la détérioration de l'état de santé. Se développent donc tous les phénomènes caractéristiques d'une population en état de dépendance⁵. Sans compter le phénomène des centres-villes surchargés de services alors que la population active s'établit dans les banlieues. La situation de Montréal illustre bien ce fait.

Quelle solution existe-t-il pour mettre fin à ce processus qui déstructure un pays? En bref, l'État doit non seulement revoir son mode de redistribution de la richesse collective, mais encore corriger les dégâts qu'il a causés aux régions périphériques et à leurs municipalités. Comment? En fermant des établissements pour les relocaliser? Pas question, bien sûr, mais plutôt «en instituant légalement l'ensemble des corporations municipales (de préférence) comme les seules bénéficiaires de la redistribution des fonds publics; celles-ci verront au

4. Union des municipalités du Québec, *Rapport de la Commission d'études sur les municipalités*, 1986, p. 207-210.

5. Voir Jean-Charles GAGNÉ, «Le développement régional: un mythe très ancré», dans *Le Devoir*, 11 août 1992, p. 9.

financement des services publics nécessaires au bien-être des populations qu'elles représentent⁶». Cette suggestion de décentralisation, on le voit, est non seulement régionale, mais municipale.

La désintégration: une question politique

La politique est ici directement concernée. Si on accepte la thèse ci-haut présentée, on reconnaît même au monde politique et à la classe politique la principale responsabilité dans la solution du problème de la désintégration des régions. L'action politique, de façon générale, est de souveraine importance dans l'organisation du vivre-ensemble des citoyens et citoyennes dans une société. Elle est comme le ciment qui soude ensemble les pierres d'un même édifice. Sans l'ordre politique, responsable de gérer les conflits, les inégalités et la diversité, tout l'édifice social s'écroule et tombe en ruines. Les ténors du rétrécissement du rôle de l'État au nom de la sacro-sainte liberté d'entreprise et au nom de «l'Évangile de la compétitivité» devraient être mieux au courant de cette réalité. Dans le cas présent, c'est surtout l'État québécois qui est en cause. Ses grands choix politiques depuis la Révolution tranquille n'ont pas favorisé un développement harmonieux et équitable de tout le territoire québécois. Le modèle de développement fondé sur la théorie des pôles de croissance n'a pas bien fonctionné. La région de Montréal que l'on a voulu favoriser est aux prises actuellement avec de sérieux problèmes socio-économiques⁷. Ne lui aurait-on pas fait une sorte de «cadeau de Grec»? Ce faisant, on a mis en péril la survie des régions périphériques. Un sérieux coup de barre est à exiger de la part des dirigeants politiques et des fonctionnaires pour l'adoption de nouvelles logiques en matière de développement et d'aménagement régional, logiques qui intègrent, en plus de lois économiques, les dimensions sociales, culturelles et environnementales. Et surtout il faut qu'ils repensent le mode de financement des services, tels ceux de la santé et des affaires sociales en termes de territoire, pour une redistribution plus équitable de la richesse collective.

L'État québécois devra en outre accorder aux régions ce qu'il réclame lui-même de son grand frère fédéral, soit une plus grande

6. CÔTÉ, *op. cit.*, p. 218.

7. Bernard VACHON, «Le défi régional: mettre le territoire en état de produire» dans *Le Québec rural dans tous ses états*, Montréal, Boréal, 1991, p. 285ss.

autonomie et un meilleur partage de pouvoirs et des responsabilités. Dans une juste perspective de décentralisation, qu'il applique le vieux principe de subsidiarité qui consiste essentiellement à favoriser et soutenir les initiatives locales et régionales dans le champ de la juridiction propre. L'implantation récente des conseils régionaux de concertation et de développement et l'obligation de planification stratégique régionale sont des pas dans la bonne direction et un embryon de responsabilisation. On est encore loin cependant d'un véritable gouvernement régional et d'un partenariat favorable à un Québec fort et habité, un Québec des régions. La mentalité des politiciens et celle des technocrates, encore trop souvent teintées de paternalisme et de conservatisme, constituent un important obstacle à «une révolution de la culture de développement⁸».

Les régions ont également beaucoup de travail à faire pour créer les conditions favorables à leur plein épanouissement. Même si l'ambiance est généralement propice à des changements, la division et l'esprit de clocher sont encore monnaie courante. Dans beaucoup de milieux, l'identité régionale fait problème. Les populations se sont habituées à vivre la dépendance. Les grandes décisions politiques et économiques se prennent en effet au-dessus de leur tête et à l'extérieur. Elles sentent l'influence de forces obscures, parfois mondiales, qui les dépassent. Sans parler de la perte de confiance assez généralisée à l'égard de la politique et de ses leaders, de même que la fuite dans l'individualisme et la recherche de confort. Toutefois des personnes réagissent, des leaders locaux se lèvent, des gestes sont posés pour activer la solidarité régionale, la concertation et la prise en main du développement. D'aucuns diront que l'on fait beaucoup d'analyse, mais que l'on passe rarement à l'action. C'est vrai, mais des choses commencent à bouger, soit du côté des M.R.C., soit du côté de certaines municipalités. Des forums régionaux et des colloques municipaux se sont multipliés sur tout le territoire québécois⁹. Ce sont des manifestations de vitalité et de dynamisme pleines d'espoir pour l'avenir. C'est l'affaire de tous et de toutes!

8. *Ibid.*, p. 287.

9. Gisèle TURCOT et Guy PAIEMENT, «Un pouvoir montant: les régions» dans la revue *Relations*, avril 1992. L'UQAC a fait sa part par l'organisation du Congrès progressif en éthique, d'une durée de deux ans. L'une des quatre sessions a porté sur le développement régional, et la désintégration des régions y a été abordée directement.

Les régions défavorisées ne devraient-elles pas mettre en commun leurs efforts et s'unir davantage pour former un véritable front commun contre le sous-développement durable en train de s'installer chez elles? En créant un rapport de forces important, elles seraient plus en mesure de se faire entendre en haut lieu et d'obtenir la part qui leur revient de l'assiette fiscale. Les États fédéraux du monde rural de février 1991 ont donné l'exemple. Ils ont affirmé bien fort la volonté des ruraux de se prendre en charge et de stopper le déclin de leur mode de vie et l'hémorragie au sein de leurs troupes¹⁰. Les élus eux-mêmes, dépassant la paralysante soumission à la ligne de parti, ainsi que leurs intérêts particuliers, devraient se considérer comme les chefs de file d'un vaste mouvement susceptible d'ébranler le confort et la sécurité intellectuelle des gens du Centre ou des métropoles et de réclamer les redressements qui s'imposent en matière de développement régional.

La désintégration interpelle la théologie pratique et la pastorale

La désintégration sociale et économique d'une région est un processus pervers qui a des conséquences néfastes sur les personnes et sur leur qualité de vie. On l'a signalé dans les pages précédentes. C'est même une question de survie pour un territoire! Ce phénomène inquiétant ne constitue-t-il pas pour la foi chrétienne des «régionaux» un signe des temps apte à susciter réflexion et engagement, et à chercher ainsi à discerner le sens de l'histoire en train de s'écrire¹¹? L'éthique chrétienne ou évangélique ne se sent-elle pas, elle aussi, interpellée? N'a-t-elle pas à investir ce champ miné pour chercher à y approfondir la question du sens et à y détecter les valeurs compromises?

Des militants et militantes ainsi que certains responsables d'Églises locales l'ont bien compris. Ils ont non seulement participé à des opérations de sensibilisation et de concertation en lien avec des organismes et des leaders régionaux, mais ils ont même suscité des initia-

10. Voir les *Actes des États généraux du monde rural*, Montréal les 3, 4 et 5 février 1991, p. 90-92.

11. L'expression «signe des temps» est entrée dans le vocabulaire théologique surtout depuis Vatican II. Le père Chenu, dans *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, aux p. 95-96, la présente comme «l'effort nouveau des chrétiens dans leur herméneutique de la société... la nouvelle conscience de l'Église dans le déroulement de l'histoire actuelle».

tives dignes de mention. Tout le monde connaît l'énergique intervention de l'évêque de Gaspé dans le Ralliement gaspésien et madelinot. Il a même proposé à toutes les paroisses de son diocèse un «Chantier 92» pour la période du Carême en vue d'appuyer ledit Ralliement. Les évêques de l'Abitibi et de l'Outaouais, en octobre 1990, ont lancé un SOS au premier ministre du Québec au sujet de ce problème de désintégration sociale. La pastorale sociale de Chicoutimi, par son Comité d'analyse et d'éthique sociale (CADES) formé de personnes provenant aussi bien de groupes communautaires que du milieu universitaire ou syndical, a analysé ce processus et a préparé un vidéo de trente minutes pour la conscientisation du milieu. L'idée fait son chemin dans la région parmi les groupes communautaires et pastoraux. En outre, l'évêque du diocèse a présidé, le 3 mai 1992, un grand ralliement régional de solidarité qui a rassemblé plus de deux mille personnes.

Quelles sont donc les valeurs en cause, quels sont les impératifs qui provoquent la réflexion théologique et pastorale à se préoccuper d'une question à saveur sociale et politique? Il y a d'abord un problème évident de justice sociale à considérer. Cette dernière, on le sait, a pour objet la recherche du bien commun considéré sous son aspect dynamique de mieux-être et de qualité de la vie pour tous et toutes. Elle concerne, en particulier, le partage équitable de la richesse et des ressources entre les citoyens et citoyennes. Or les régions éloignées du Québec contemporain s'estiment lésées par un système de redistribution qui provoque leur sous-développement. Elles sont donc victimes d'une injustice sociale institutionnalisée et récurrente qui produit des exclus et qui fait que des personnes bien concrètes, des jeunes en particulier, sont privées du droit d'habiter un territoire, d'y vivre et de s'y épanouir. Devant une telle situation, une foi chrétienne vivante et dynamique ne peut rester indifférente. S'appuyant sur une tradition de type prophétique remontant à des sources lointaines, elle se doit d'élever la voix pour dénoncer ce qui lui paraît intolérable. Elle entre dans le combat pour la justice. Elle actualise en même temps la célèbre déclaration du Synode des évêques de 1971 affirmant que «le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde... apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile...¹²»

12. Synode des évêques, «La justice dans le monde» n° 7, dans *Le discours social de l'Église catholique*, Paris, Centurion, 1985, p. 578.

Faite au nom de l'Évangile, une lutte régionale pour plus de justice, tout en évitant d'absolutiser la théorie sociale sur laquelle elle s'appuie, propose aux croyants et croyantes une pratique libératrice et conscientisante où les personnes se reconnaissent sujets de leur histoire et dès lors responsables de participer à la neutralisation d'un processus conduisant au sous-développement durable. En cela, elle s'inspire modestement de la théologie de la libération, ce grand courant de réflexion et d'action qui a amené des personnes de pays ou de continents entiers à s'impliquer, au nom de leur foi, dans des situations bien concrètes et bien réelles de sous-développement et de pauvreté massive. Elle affirme en même temps l'urgence d'intervenir avant qu'il ne soit trop tard. N'est-il pas préférable de combattre un virus bien localisé avant qu'il n'atteigne le corps tout entier?

Problème de justice sociale, mais aussi question de solidarité. La survie d'une région en désintégration dépend, en effet, de la solidarité réelle et effective que les «régionaux» voudront bien manifester et développer. C'est à ce grand défi que la théologie et la pastorale se doivent de participer. Comment? En affirmant d'abord un certain nombre de principes. Au plan éthique, il est admis par tout le monde que la solidarité est une exigence directe de la fraternité humaine. Elle constitue un principe fondamental de la vie en société. En elle, les hommes et les femmes se reconnaissent membres d'une grande famille. En elle aussi, la justice sociale trouve son fondement le plus solide. Au plan de la foi chrétienne, il est reconnu «qu'en Jésus-Christ la solidarité humaine a été radicalement renouvelée»; sa mort étant «l'acte suprême de solidarité que le monde a connu¹³». Sa vie et son enseignement en ont témoigné abondamment. Qu'a-t-il voulu et souhaité de plus clair? Que les humains aient entre eux des relations fraternelles et solidaires. Voilà quelques principes aptes à provoquer une sérieuse prise de conscience. Des actions maintenant. En priorité, dans le contexte des régions au Québec, il est impérieux de provoquer des gestes de solidarité avec les jeunes, les appauvris et les exclus. Gestes de solidarité également avec toute personne ou tout regroupement qui lutte en faveur d'un développement régional harmonieux et qui croit «aux possibles réels pour un autre développement». Serait-il opportun de proposer certains

13. JEAN-PAUL II, *Message pour la célébration de la Journée mondiale de la Paix* du 1^{er} janvier 1987. Voir article «solidarité» dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 999-1006.

projets qui font appel au dépassement, au don de soi et au partage? Il en va de la crédibilité du témoignage chrétien.

Les chrétiens et les chrétiennes ont, de plus, une parole d'espérance à annoncer à des populations régionales souvent inquiètes de leur avenir et portées au défaitisme ou au fatalisme débilisant. Vatican II, dans *Gaudium et Spes*, n'affirmait-il pas que «l'avenir est entre les mains de ceux qui auront donné aux générations de demain des raisons de vivre et d'espérer¹⁴». L'espérance chrétienne est en effet confiance en l'avenir et, pour les personnes et les collectivités, foi dans leurs moyens et leurs ressources. Pensons ici à l'espérance têtue de nos ancêtres qui ont ouvert les régions du Québec dans des conditions beaucoup plus difficiles et avec des moyens beaucoup plus faibles que ceux dont nous disposons. Ils ont trimé dur mais ils ont laissé un bel héritage à leurs descendants. L'espérance chrétienne est cette certitude, au-delà du cynisme et de la fatalité, que quelque chose de nouveau et de grand peut surgir des humbles efforts que chacun-e consent pour bâtir sa région, alors qu'en même temps s'édifie le Royaume de Dieu, royaume de justice, de paix et d'amour. L'espérance est à la fois invitation et consentement à opérer les changements qui s'imposent pour un projet de société qui tienne compte de l'ensemble du territoire québécois. «L'Église enseigne, en outre, que l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs¹⁵.» Le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde... il leur en fait au contraire un devoir plus pressant¹⁶.»

J.-B. Metz, qui a beaucoup réfléchi sur les rapports entre foi chrétienne et pratique politique, insiste pour démontrer que l'eschatologie chrétienne n'est pas une attente passive, mais plutôt un appel à la responsabilité sociale et politique de même qu'un désir de transformer le monde. C'est une eschatologie productive et critique¹⁷. Elle est mobilisatrice d'énergies pour le temps présent tout en étant ouverte sur un avenir transcendant. N'est-ce pas la tâche spécifique des croyants et croyantes «de rendre compte de leur espérance» en sachant que cette

14. Concile œcuménique Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Centurion, 1967, n° 31, p. 248.

15. *Ibid.*, n° 21, p. 233.

16. *Ibid.*, n° 34, p. 251.

17. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde* (Cogitatio Fidei 57), Paris, Cerf, 1971, p. 109.

dernière «ne déçoit pas», en sachant aussi que le Seigneur est à l'œuvre avec eux dans leur monde et dans leur région?

L'amour chrétien ou charité sociale, enfin, comme service efficace et désintéressé à l'égard d'autrui est interpellé par le problème des régions. En effet, l'implication personnelle et collective dans une question à incidence politique, comme celle de la désintégration, est une des formes les plus exigeantes de l'engagement du croyant ou de la croyante en faveur des autres. «La politique est une manière exigeante de vivre l'engagement chrétien au service des autres», affirmait Paul VI dans la *Lettre au cardinal Roy*¹⁸. Le monde de la politique est fait également de conflits et d'affrontements. Les intérêts des uns s'opposent aux intérêts des autres. Les idéologies s'affrontent. Le jeu est dur souvent. C'est là toutefois que s'écrit l'histoire et que se bâtit la société. C'est pourquoi elle est l'affaire de tout le monde. Elle est une responsabilité d'adulte et un signe de maturité humaine. En plus de s'impliquer comme tous les autres, les croyants et les croyantes ont à cœur d'y apporter le témoignage de l'amour libérateur qui dépasse tous les égoïsmes, tous les sectarismes, ou toute autre forme d'atteinte à la liberté. L'amour est exigence radicale de justice, ne l'oublions pas.

Voilà une humble contribution théologique susceptible, espérons-le, d'alimenter la réflexion des régionaux dans l'importante tâche de rebâtir leur milieu. Elle ne propose pas de programme politique précis. Ce n'est pas son rôle. Elle suggère plutôt, selon la pensée de Gustavo Gutierrez, «de se laisser juger par la parole du Seigneur, de penser notre foi, de rendre notre amour plus complet, et de donner raison de notre espoir à l'intérieur d'un engagement qui se veut plus radical, total et efficace¹⁹».

*

* *

Les régions périphériques du Québec veulent vivre et s'épanouir. Le défi est grand! Les responsabilités sont nombreuses et diverses. Les énergies sont là; il s'agit de les canaliser. En assurant leur développement, ces régions sont conscientes en même temps de contribuer à bâtir

18. PAUL VI, «Octogesima Adveniens», n° 46, dans *Le discours social de l'Église catholique*, Paris, Centurion, 1985, p. 564.

19. G. GUTTIERREZ, *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitæ, 1974, p. 9.

un pays fort, habité et bien aménagé. Chaque région est un peu comme un vaste jardin que le Seigneur demande de cultiver avec intelligence et sagesse au profit de toute la population québécoise!

Table des matières

PRÉSENTATION

Camil Ménard

7

I. CONFÉRENCE D'OUVERTURE

Difficile fraternité dans la différence

Julien Harvey

15

II. QUESTIONS FONDAMENTALES

Comment croire est-il possible aujourd'hui?

Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire

Raymond Lemieux

31

La théologie d'incarnation derrière l'inculturation.

Les signes des temps chez Marie-Dominique Chenu.

Christophe F. Potworowski

69

La présence de Jésus Christ dans les religions et les cultures.

Vers des théologies contextuelles.

Normand Provencher

87

Vérité et pluralisme chez David Tracy.

Comment fonder la vérité d'une interprétation en théologie dans le contexte d'une société pluraliste?

Anne Fortin-Melkevik

107

III. ENJEUX CULTURELS IMPORTANTS

- Un féminisme culturel en théologie**
Denise Couture 127
- Les défis de la théologie pratique face au pluralisme culturel.**
Un discours sur Dieu sans Dieu.
André Beauregard 141
- Nationalisme, ethnicité et foi chrétienne.**
La théologie pratique confrontée au dilemme Québec-Canada.
Camil Ménard 163

IV. PRATIQUE ACTUELLE DE LA THÉOLOGIE

- Société pluraliste, identité nationale et foi chrétienne**
Jean Richard 197
- Fondements pour des théologies locales**
Jean-François Malherbe 223
- La pluralité culturelle et le piège d'un regard unificateur.**
Le cas de Paul Evdokimov
Jean-François Roussel 235
- Quand la culture psy soupçonne une parabole**
Gilles Raymond 257

V. ENJEUX DE L'INTERVENTION CHRÉTIENNE

- Du culturel à l'interculturel: incidences sur l'intervention chrétienne et le service pastoral**
André Charron 281
- Le pluralisme culturel sous observation.**
Richesses et errances
Solange Lefebvre 323
- Foi chrétienne et régions en voie de désintégration sociale et économique**
Florent Villeneuve 339

Collection HÉRITAGE ET PROJET

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 religieuse
17. En collaboration
L'HOMME EN MOUVEMENT
Le sport, le jeu, la fête
18. Éric Volant
LE JEU DES AFFRANCHIS
Confrontation Marcuse-Moltmann
19. Guy Durand
SEXUALITÉ ET FOI
Synthèse de théologie morale
20. Bernard J.F. Lonergan
**POUR UNE MÉTHODE
EN THÉOLOGIE**
21. En collaboration
APRÈS JÉSUS
Autorité et liberté
dans le peuple de Dieu
22. Pierre Charritton
**LE DROIT DES PEUPLES
À LEUR IDENTITÉ**
L'évolution d'une question
dans l'histoire du christianisme
23. Michel Despland
LA RELIGION EN OCCIDENT
Évolution des idées et du vécu
24. Rémi Parent
**COMMUNION ET PLURALITÉ
DANS L'ÉGLISE**
Pour une pratique
de l'unité ecclésiale
25. Paul-Eugène Charbonneau
**L'HOMME
À LA DÉCOUVERTE DE DIEU**
26. 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

33. 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 DE 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
FINITUDE ET DEVENIR
Fondements philosophiques
du concept de révélation
chez Karl Rahner

48. 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

49. Jean-Jacques Lavoie
LA PENSÉE DU QOHÉLET
Étude exégétique et intertextuelle

Achévé d'imprimer
en octobre 1993
sur les presses de
Imprimerie H.L.N. Inc.

Imprimé au Canada — Printed in Canada

Le phénomène de la culture est un champ d'investigation complexe et prometteur. Capital le plus riche entre les mains de l'humanité, c'est le «lieu de l'homme» où celui-ci se façonne historiquement en créant son identité, au cœur de multiples échanges et de multiples alliances. La culture est aussi le lieu par excellence où Dieu exerce son action transformante. Cependant la culture au pluriel, qui caractérise toutes les sociétés modernes, a fait apparaître une «pluralité des absolus», obligeant chaque sujet à identifier son propre lieu culturel, en construction avec d'autres.

Dans ce nouvel horizon intellectuel, quelle lecture chrétienne pouvons-nous faire du pluralisme des cultures dans les sociétés modernes? Faut-il voir dans ce phénomène une chance pour la foi, ou plutôt un danger de dissension destructrice pour la communion ecclésiale? Est-il encore possible de considérer ses propres convictions religieuses comme des absolus quand les croyances des autres sont reconnues à leur juste valeur? Faut-il dès lors mettre une équivalence entre pluralisme et relativisme?

Ces questions ont paru si cruciales que les théologiens et théologiennes membres de la Société canadienne de théologie ont décidé d'y consacrer leurs échanges à l'occasion de leur congrès annuel d'octobre 1992.

ISBN 2-7621-1684-8



Foi chrétienne

50