Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve

# Drames humains et foi chrétienne

Approches éthiques et théologiques



**FIDES** 

Collection Héritage et projet



Drames humains et foi chrétienne

# Collection HÉRITAGE ET PROJET

# COMITÉ DE DIRECTION André Charron, Richard Bergeron et Guy Couturier

Cette collection de théologie et de sciences religieuses s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui sont héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux: foi chrétienne — éthique chrétienne — études bibliques — pratique ecclésiale — histoire du christianisme — sciences humaines et religion.

# Drames humains et foi chrétienne

## Approches éthiques et théologiques

Actes du Congrès 1994 de la Société canadienne de théologie

sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve

Héritage et projet — 55

**FIDES** 

#### Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (1994: Montréal, Québec)
Drames humains et foi chrétienne: approches éthiques et théologiques:
actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
(Héritage et projet; 55)
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-1845-X

- 1. Église et problèmes sociaux Église catholique Congrès.
  - 2. Religion et morale Congrès.
  - 3. Morale chrétienne Congrès.
- 4. Pauvreté Aspect religieux Église catholique Congrès.
- Pouvoir (Sciences sociales) Aspect religieux Église catholique Congrès.
   Foi Congrès.
  - I. Ménard, Camil, 1943- . II. Villeneuve, Florent, 1934- . III. Titre. IV. Collection.

HN37.C3S62 1995 261.8'3 C95-940868-1

Dépôt légal: 3° trimestre 1995 Bibliothèque nationale du Québec © Éditions Fides, 1995.

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

#### **Présentation**

## CAMIL MÉNARD

Université du Québec à Chicoutimi

Le tragique de l'existence est une réalité qui rejoint notre expérience humaine la plus fondamentale. Alors que la maladie et la mort proviennent de notre finitude et sont, dans le sens fort du terme, incontournables, d'autres formes de mal émanent de la malice du cœur humain et de sa soif effrénée de pouvoir. Il y a donc des drames que nous subissons et qui nous tombent dessus. Mais il y a aussi des drames que nous construisons jour après jour et qui affectent inévitablement notre existence personnelle et collective. À un moment donné, le pire survient, alors que la catastrophe était prévisible et souvent annoncée. La grandeur de la Modernité côtoie ainsi sa profonde misère, comme l'écrivait si bien Charles Taylor, et c'est ce mélange de beauté et de ténèbres qui a tissé le monde tel que nous le vivons aujourd'hui. L'immense progrès engendré par la science et la technique a, on le sait trop maintenant, suscité des sources effrayantes de dangers dont le caractère sinistre menace la survie de la planète et de l'espèce humaine. La mondialisation de l'économie crée pour sa part un processus de dépendance et d'appauvrissement qui réduit des populations entières au rang de sous-humanité.

Bien que le titre de cet ouvrage semble le sous-entendre, les drames humains ne constituent pas un domaine situé «à côté» de la foi

chrétienne, comme si l'histoire humaine et l'histoire du salut constituaient deux domaines séparés. Edward Schillebeeckx écrivait avec justesse: «Hors du monde, point de salut», indiquant par là que la révélation divine utilise le travail libérateur à l'œuvre dans l'histoire universelle comme moyen et matériau de réalisation. La foi au Dieu vivant jaillit au cœur des ambiguïtés et des tensions de l'existence, lorsque l'être humain s'indigne contre toute forme d'oppression et ne se résigne pas à laisser les forces du mal contrôler le cours de l'histoire. À cet égard, le discours théologique est nécessairement engagé du côté des puissants ou des victimes de la société. On doit remercier toutes les formes de théologie critique de nous avoir fait prendre conscience de ce parti pris.

La réflexion théologique s'est penchée depuis longtemps sur la question du mal et de sa signification. Peut-on d'ailleurs faire théologie sans nécessairement s'interroger sur la figure que prennent le mal et le péché dans une société? Après avoir tenté l'an dernier de scruter la nécessité et la difficulté de «dire "Dieu" aujourd'hui», les membres de la Société canadienne de théologie ont réalisé que le discours sur Dieu demeurait in-signifiant tant qu'il n'était pas enraciné dans des actes de résistance en étroite solidarité avec les démunis. Ils ont donc voulu approfondir des problèmes concrets de la société contemporaine afin de discerner d'une manière critique comment la foi chrétienne est interpellée par ces drames souvent causés par l'intervention humaine elle-même.

À l'avant-plan de la réflexion, on découvrira des préoccupations éthiques que la conférence d'ouverture a fort bien mis en lumière. «L'Évangile de la Vie» est confronté plus que jamais à des questions nouvelles et très complexes suscitées par la pratique scientificotechnique. Les frontières du vivant et du mourant humains sont devenues fluctuantes et presque insaisissables. La recherche biomédicale, surtout génétique, a ouvert des possibilités qui donnent le frisson. Pour prévenir des drames ou y faire face, nos contemporains ont développé différentes réponses, d'ordre technique, légal ou éthique. La bioéthique notamment a pris une importance telle que la théologie semblait à tout jamais discréditée comme discours pertinent pour éclairer ces questions. Or un regard critique sur la mise en place des éthiques dites «appliquées» fait voir leurs limites et les illusions qu'elles véhiculent. Sans nier la valeur de leur contribution et tout en respectant leur projet, il est apparu d'emblée évident que la foi chrétienne, la théologie en

particulier, pouvait apporter une contribution certaine à la résolution de ces drames humains, en ouvrant des horizons de sens et de justice articulés sur une éthique de la responsabilité. On peut se demander, par exemple, pourquoi on est passé d'une condamnation radicale à un appui presque unanime en faveur de l'euthanasie. Il est clair que la montée du principe d'autonomie, fortement défendu par la bioéthique, associée à la perte de référence à la nature, ont conduit à faire oublier la dignité de la personne souffrante et mourante si chère au christianisme. L'Évangile met en première place le souci de l'autre. L'Église catholique a tout à fait raison de promouvoir l'Évangile de la Vie, ce qui ne lui enlève pas la nécessité de développer un discours moral compréhensible à la pensée moderne. La recherche éthique en contexte théologique soulève des enjeux ecclésiaux et théologiques qu'il importe de percevoir et de relever.

La lecture de cet ouvrage montrera que cette tâche a été prise au sérieux. À travers ces pages se tisse une interprétation théologique assez cohérente pointant en direction d'une compréhension de la foi chrétienne axée sur l'autonomie responsable du sujet humain en étroite solidarité avec les exclus de toutes sortes. La vision tragique — et apathique — des penseurs grecs face au destin est remplacée par une confiance sereine en la possibilité de freiner la course à l'abîme grâce à des actions personnelles et collectives pour dénoncer et contrer les forces «sataniques» à l'œuvre dans notre monde. Une telle confiance ne peut s'appuyer que sur la lumière de la foi, en particulier de la foi chrétienne qui sait que le drame de la croix, éclairé par le symbole du tombeau vide, ouvre l'espace du dire et surtout du faire conforme à la praxis de Jésus. La vérification du christianisme se situe dans la capacité de «prendre le risque du présent», selon la belle expression de Michel de Certeau.

La richesse et la diversité des contributions rassemblées dans cet ouvrage sont regroupées autour de quatre champs d'investigation.

Le premier champ de réflexion montre comment le discours biblique éclaire le tragique de l'existence à partir de sa foi au Dieu créateur. Une relecture du récit de la Genèse montre que ce texte ne raconte pas une chute; il représente, dans son ensemble, la constitution de l'être humain capable d'entreprendre son existence dans l'univers créé, l'acquisition du bien et du mal faisant partie intégrante de sa «création». Le récit est compris comme la genèse d'une créature qui annonce sa vie autonome en face de son créateur et s'élève à sa stature

de sujet éthique. Ce sujet est un couple, deux êtres complémentaires pour la reproduction et l'alimentation, connaissant le bien et le mal de la vie mortelle. La Genèse voit de façon positive ce devenir éprouvant. Il en est de même pour la béatitude des affligés, qui n'exige pas d'épreuves particulières pour promettre une consolation. Une interprétation plus «naturelle» montre qu'il s'agit en fait de l'épreuve si affligeante de la mort. La béatitude promet à ceux et celles qui pleurent la disparition d'un être cher qu'ils se retrouveront un jour dans le Royaume de Dieu. Le monothéisme biblique rejette, on le sait, tout dualisme qui pourrait attribuer le bien à un principe bienveillant, et le mal à un principe malveillant. Dès lors, une vieille question se pose. Peut-il y avoir un lien positif entre Dieu et la souffrance d'êtres humains, entre Dieu et la violence faite à des êtres humains, entre Dieu et la mort d'êtres humains? Avec Job et Nietzsche, nous sommes invités à passer de l'ordre du débat théologique au combat théologal. La vision tragique et dionysiaque de la mort doit être confrontée à une lecture du mystère pascal qui ne fait pas de la résurrection une exaltation de la crucifixion, mais une contestation et un refus de cette violence injuste. Les interprétations théologiques qui ont cherché à justifier la souffrance ont oublié que la violence et la souffrance suscitent inévitablement un véritable combat théologal où l'acceptation ne peut provenir que d'un amour libre qui entre dans le mystère de la croissance vivifiante. Le recours à la Bible pour fonder une interprétation théologique est donc ambivalent et toujours menacé de fondamentalisme. Une critique du recours biblique destiné à fonder un discours éthique dans l'encyclique Veritatis splendor montre que ce piège n'a pas toujours été évité par les autorités romaines.

Le deuxième champ de réflexion analyse critiquement comment s'exerce le pouvoir dans l'Église et la société, avec les dangers inhérents d'abus éventuels. Le discours théologique lui-même est une source possible d'abus de pouvoir, surtout lorsqu'il se prétend universel et normatif. La théologie est invitée à devenir plus modeste et plus critique à l'égard de son propre discours. Sur le plan des structures, une comparaison entre le modèle de l'Église catholique et celui de l'Église anglicane montre que le premier incarne une forme d'autorité concentrée, alors que le second exerce une forme d'autorité dispersée. L'Église catholique aurait intérêt à s'inspirer du modèle anglican pour repenser son mode d'organisation. De plus, un examen attentif de l'implication des femmes dans l'Église et des relations hommes-femmes

qui prévalent dans cette institution permet de soutenir l'existence de rapports d'infériorisation et de domination d'un sexe par l'autre sexe. Il manque actuellement un volet complet pour la mise en place d'un véritable partenariat entre les femmes et les hommes dans l'Église. Enfin, il faut souligner un changement majeur de perspective dans la façon de considérer les abus sexuels. On sait que les abus sexuels constituent un drame important dans la vie d'un grand nombre de femmes, d'enfants et d'hommes dans nos sociétés. Or, malgré sa tradition séculaire, l'Église contemporaine a attendu pour y réagir que soient publicisés les abus sexuels commis en son sein. Les réactions actuelles montrent heureusement que ce problème a été pris au sérieux.

Le troisième champ de réflexion porte sur les rêves de solidarité à bâtir. On découvrira ici comment une théologie attentive aux récits de vie ainsi qu'à l'expérience des femmes ouvrières permet de découvrir une vision transformatrice de leur existence. D'ailleurs, toute théologie devrait partir de l'expérience et d'une solidarité réelle si elle veut jouer un rôle positif dans la reconstruction actuelle. Parmi les problèmes contemporains, il ne faut pas sous-estimer les drames humains du capitalisme libéral. Le bilan que l'on peut dresser de ses réalisations montre qu'il y a une antinomie entre l'éthique sociale chrétienne et le capitalisme dans sa forme actuelle. La vision égocentrique que ce système engendre doit faire place à un décentrement en faveur du pauvre et de l'autre, comme nous y invite le philosophe Levinas. Le visage de l'autre crée en nous une exigence qui exclut toute dérobade.

Le quatrième et dernier champ aborde certaines questions éthiques et pastorales, telles que l'homosexualité longtemps considérée comme opposée à la loi naturelle. Une étude critique montre qu'il faut peut-être revoir cette position. Les pasteurs ont d'ailleurs tendance à minimiser l'importance et la réalité des drames humains, comme si le monde de la foi se trouvait plus à l'aise dans un discours idéal et normatif. L'affirmation du salut exige l'existence de ces situations ténébreuses, pour y montrer comment la foi suscite le courage et la confiance. Une dernière communication montre qu'une approche éthique purement inductive doit être complétée par une vision chrétienne axée sur la dignité de la personne.

À lire cet ouvrage, on découvrira que la théologie actuelle ne peut parler de Dieu sans regarder la personne humaine concrète, surtout celle qui souffre et réclame sa dignité. La foi chrétienne est ainsi invitée à voir comment la lumière jaillit de nos ténèbres les plus quotidiennes.

## I

# ÉTHIQUE APPLIQUÉE ET THÉOLOGIE

# Drames humains et libération Sens et limites du mouvement éthique contemporain

#### **HUBERT DOUCET**

Université Saint-Paul

Une conviction se fait de plus en plus forte chez moi: c'est celle de l'incapacité des éthiques à la mode de rejoindre les drames humains qui pourtant leur ont donné naissance. Mon expérience dans les milieux de santé me met en fréquent contact avec les souffrances et les drames des malades, de leurs proches et des membres des équipes multidisciplinaires. En même temps, je me rends compte que les modèles éthiques qui se sont imposés sont largement insensibles à ces drames et souffrances; ils cherchent plutôt des moyens pour ne pas les rencontrer. Le titre que j'ai choisi pour cette présentation voudrait rendre compte de ce questionnement qui m'habite.

Comme vous pouvez déjà le pressentir par ces premières remarques, les réflexions que je veux partager avec vous tirent leur source de mon expérience dans les milieux de santé. Il m'aurait été difficile de procéder autrement. En effet, ma réflexion éthique, avec ses forces et ses limites, s'est développée au contact du quotidien dans les milieux de santé. Je ne voudrais cependant pas que mon propos se résume à décrire un cas comme on le fait souvent en éthique clinique. Partant de

mon expérience et en vue d'en vérifier la validité, je voudrais élargir la réflexion en regardant ce qui se passe ailleurs dans le champ de l'éthique et proposer quelques orientations de nature théologique. Pour atteindre les objectifs que je me suis fixés, je dois d'abord tenter de cerner les termes que j'utiliserai.

#### I. LE VOCABULAIRE

#### Les drames humains

Parler de drames humains, c'est immédiatement référer à des événements destructeurs comme la maladie, à des échecs qui marquent pour la vie comme le décrochage scolaire ou des ruptures douloureuses comme en vivent beaucoup de nos familles. Le mot drame, on le sait, est relié au vocabulaire du théâtre et ne peut être séparé d'un autre mot, celui de tragédie.

Notre langage quotidien identifie souvent l'un et l'autre. C'est ce que fait le *Petit Robert*: le drame est un événement ou une suite d'événements tragiques. Au théâtre, dans le théâtre grec en particulier, le genre tragique a un sens particulier; la tragédie n'est pas un drame supérieur, elle est autre. Dans le drame s'opposent deux forces de valeur inégale: le bon et le mauvais. Le héros doit conquérir ou défendre un droit qui lui revient; c'est la lutte dans l'existence. «Le drame retient l'homme à l'intérieur de l'histoire, dans l'immanence du monde<sup>1</sup>.» C'est le lieu de l'éthique ou de la morale. La tragédie est la lutte avec l'existence, là où je fais le mal précisément en voulant faire le bien. «Rien en effet ne supplée la tragédie dans son rôle scandaleux qui est de replacer l'esprit humain en face du mal injustifié: les jeunes bonheurs assassinés, les libertés écrasées et retournées contre ellesmêmes, la violence triomphant par les moyens mêmes qui devaient l'écraser<sup>2</sup>.»

La tragédie est essentiellement théologique. En effet, dans la tragédie grecque, «le thème de l'homme "aveuglé" et conduit à sa perte par les dieux a été porté d'un seul coup à son point extrême de virulence, de telle sorte que les analogues du tragique grec ne sont peut-

<sup>1.</sup> Edmond BARBOTIN, Le témoignage spirituel, Paris, L'Épi, 1964, p. 61.

<sup>2.</sup> Jean-Marie Domenach, Le retour du tragique, Paris, Seuil, 1967, p. 28.

être désormais que des expressions amorties de cette même révélation insupportable<sup>3</sup>». L'interrogation tragique «atteint son point culminant lorsque la transcendance qui appelle et suscite la personne semble en même temps la nier<sup>4</sup>». Si l'éthique est de l'ordre du choix et de la délibération, c'est-à-dire «des réalités qu'on pourrait cerner», «dans la perspective tragique, l'homme et l'action humaine se profilent [...] comme des problèmes qui ne comportent pas de réponse, des énigmes dont les doubles sens restent sans cesse à déchiffrer<sup>5</sup>». L'interrogation du héros tragique est au-delà de l'ensemble des biens et des droits particuliers, elle met en question ce monde dans son ensemble «et tous les mondes possibles et imaginables<sup>6</sup>».

Cette insistance à parler de la tragédie dans le cadre d'une réflexion sur les drames humains me paraît importante dans le contexte culturel qui est le nôtre. La modernité, en effet, ne cherche-t-elle pas à évacuer la tragédie, c'est-à-dire à évacuer les dieux dont la puissance écrase, pour célébrer l'initiative humaine innocente, libre et naturelle? C'est peut-être pourquoi l'éthique qui se développe devant nous est incapable de faire œuvre imaginative.

#### Les types de drames humains

Une fois mentionnée la distinction entre drame et tragédie, je voudrais dire quelques mots sur les types de drames humains. En effet, tous les drames humains n'ont pas la même cause; c'est pourquoi ils ne seront pas vécus de la même manière. Ainsi beaucoup de drames humains sont causés par la dureté de la nature. La nature n'est pas que romantique, elle est aussi violente.

Les forces naturelles ne sont pas les seules causes des drames humains. La vie en société, l'organisation qu'elle suscite et même l'idéal qui l'anime produisent des drames encore plus douloureux que les catastrophes naturelles. À ce point, c'est un traité des problèmes sociaux qu'il faudrait présenter. De fait, ces problèmes sociaux sont bien connus; les scientifiques les étudient, les politiciens développent

<sup>3.</sup> Paul RICŒUR, Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal, Paris, Aubier Montaigne, 1960, p. 200.

<sup>4.</sup> E. BARBOTIN, Le témoignage spirituel, p. 62.

<sup>5.</sup> Jean-Pierre VERNANT, «Tragédie», dans Encyclopaedia Universalis, p. 143.

<sup>6.</sup> Marx SCHELER, «Le phénomène du tragique», dans Mort et survie, Paris, Aubier, 1952.

des plans d'intervention à leur propos et les intervenants sociaux tentent tant bien que mal de les mettre en œuvre.

Et quel est le résultat de ce savoir et de ce savoir-faire? Le nombre d'enfants laissés à eux-mêmes et sans ressource ne cesse d'augmenter dans les grandes villes d'Amérique, les femmes qui ont charge de familles ne peuvent se libérer de la pauvreté qui les assaille et les isole, les adolescents décrochent et trouvent un débouché dans la violence ou le suicide, la globalisation et la mondialisation de l'économie avec le chômage endémique qui s'ensuit sont perçues comme des faits, c'està-dire une fatalité nécessaire au progrès et à la richesse collective. Ce sont là quelques exemples de drames humains que nos sociétés de raison participent activement à construire.

S'ils sont des formes de l'inhumain, ces drames témoignent aussi des structures de l'inhumain. Ces drames, en effet, reflètent une culture qui leur donne naissance. Pourquoi nous, si riches d'idéal de liberté, de créativité, de raison, en d'autres termes d'humanisme performant, en sommes-nous réduits à l'impuissance devant les massacres sauvages, le chômage destructeur, les appels douloureux d'une jeunesse à trouver sens et intérêt? Ces drames ne sont-ils pas la tragédie de notre temps?

#### Les libérations

Pour tenter de mieux saisir en quoi ces drames sont de l'ordre du tragique, je veux dire quelques mots sur un deuxième concept qui est dans le titre de mon exposé; il s'agit du mot libération. Quand on regarde la dynamique à l'origine de la modernité, on y rencontre immédiatement l'idée de libération. Au début du premier chapitre de L'histoire des hommes, récit de Dieu, Edward Schillebeeckx cite un texte de Jean Pic de la Mirandole pour décrire le mouvement de libération qui animait le début des temps modernes. Dans ce texte, Dieu parle à l'homme et lui dit:

La nature des autres êtres est déterminée par nos lois qui lui fixent ses bornes. Toi, par contre, tu ne te heurteras à aucune limite infranchissable, mais tu détermineras toi-même, en raison de ton libre-vouloir, en la main duquel nous avons placé ton destin, ta propre nature<sup>7</sup>.

<sup>7.</sup> Edward SCHILLEBEECKX, L'histoire des hommes, récit de Dieu, Paris, Cerf, 1992, p. 27.

Ce texte de Pic de la Mirandole n'en est qu'un parmi les multiples que les auteurs de la modernité commençante se sont plu à écrire. On connaît la célèbre invitation que Descartes lance à ses contemporains: se faire maître et possesseur de la nature. Un des auteurs les plus importants à cet égard est sans doute Francis Bacon, ce philosophe anglais qui vécut tant au xvie siècle qu'au xviie. Je voudrais dire quelques mots à son propos en raison de l'importance que sa philosophie générale accorde au développement de la pensée médicale moderne.

L'œuvre de Bacon ne fait pas l'unanimité: est-il le dernier penseur de la Renaissance ou le premier penseur de la science moderne? Ce n'est pas ici le lieu pour discuter d'une telle question. Les écrits de Bacon nous intéressent en tant qu'ils annoncent «l'ère nouvelle qui verra s'étendre la connaissance et le règne de l'homme dans la Nature<sup>8</sup>». Avec la fin de «l'erreur infinie» (Bacon) commence le processus de libération humaine. Que ce soit dans le Nouvel organum ou dans De la dignité et de l'accroissement des sciences, Bacon cherche à construire un monde où les humains, grâce au travail de la raison devenue performante, seront libérés du déterminisme et de la limite. D'une façon particulière, lorsqu'il parle de la médecine, Francis Bacon décrit ce monde qui vient: l'entreprise scientifique que devient la médecine permettra d'allonger la vie d'une façon heureuse. La science nouvelle guérira les maladies incurables et les humains pourront enfin vivre une vie longue et sans souffrance<sup>9</sup>. Le thème du prolongement en bonne santé jusqu'à un âge extrêmement avancé est au cœur du mythe du progrès 10.

Le bonheur est le centre de cette libération. Ce thème, Saint-Just le rendait célèbre durant la Révolution française en proclamant: «La révolution est une idée neuve en Europe.» Ce bonheur est à ce point caractéristique de la dynamique de la modernité que Jeremy Bentham, fondateur d'une école morale chère à notre temps, disait en paraphra-

<sup>8.</sup> Michel Malherbe, «Introduction» à Francis Bacon, *Novum organum*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, Cerf, 1986, p. 7.

<sup>9.</sup> Francis BACON, «De la dignité et de l'accroissement des sciences», livre IV, ch. 11, Œuvres du chancelier Bacon, Paris, A. Desrez, 1836, p. 113.

<sup>10. «</sup>Prolongetivism Evolved as a Corollary of the Idea of Progress». «With the idea of progress, prolongetivism for the first time made its way to the center of the stage in Western civilization.» Gerald J. GRUMAN, A History of Ideas About the Prolongation of Life, New York, Arno Press, 1977, p. 75.

sant Shakespeare: «To be happy or not to be at all<sup>11</sup>.» L'idéal est donc de se libérer des drames humains qui ont été jusqu'ici le lot de l'humanité prisonnière dans une vallée de larmes.

La forme de libération que j'ai décrite ici à partir de Bacon n'est pas la seule que la modernité a proposée. Les philosophies libérales ont particulièrement mis en relief la libération des individus, de tous les individus, des pouvoirs qui écrasent. La libération est la proclamation de l'autonomie et de l'autodétermination; elle va jusqu'à ne plus reconnaître aucune limite, sauf le choix que je fais.

La libération des pouvoirs peut prendre d'autres formes. Charles Taylor a montré que cette libération peut prendre le nom de dignité, employée dans son sens moderne, c'est-à-dire universaliste et égalitaire<sup>12</sup>. Ici, comme le soutient Taylor, libération, dignité du sujet et authenticité vont de pair et sont inséparables de la reconnaissance de l'autre. Le registre est donc quelque peu différent. On sait comment cette vision de la dignité de la personne rend compte des combats de plusieurs pour libérer hommes et femmes, individus et groupes, des drames qui sont la part quotidienne de leur vie.

Un autre sens de libération qui peut être mentionné est celui que l'on trouve dans l'expérience chrétienne de la libération. Schillebeeckx l'a exprimé ainsi: «la sourde plainte, le murmure fondamental de l'humanité se changent en un espoir fondé» lorsqu'est accueilli «le visage humainement reconnaissable de cette transcendance, tel qu'il est apparu parmi nous dans l'homme Jésus<sup>13</sup>». Un souffle de miséricorde vibre secrètement au plus profond de la réalité. Deux recherches théologiques contemporaines ont particulièrement cherché les formes que devait prendre cette libération. Il y a, d'une part, les théologies de la libération qui ont affirmé que le salut se trouve dans la communauté et la gratuité. D'autre part, les théologies féministes d'inspiration chrétienne affirment que la déshumanisation des femmes qui trouve sa source dans la société patriarcale ne peut être vaincue que si les femmes trouvent leur pleine intégrité humaine et si les droits humains sont

<sup>11.</sup> Gerald J. Gruman, «Death and Dying: Euthanasia and Sustaining Life», dans Encyclopaedia of Bioethics, New York, The Free Press, 1978, p. 264.

<sup>12.</sup> Charles TAYLOR, Grandeur et misère de la modernité, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 63.

<sup>13.</sup> Edward Schillebeeckx, op. cit., p. 34.

ceux d'une commune humanité<sup>14</sup>. Dans les deux recherches, la communauté et la solidarité sont au cœur de l'entreprise de la libération.

Ces différents sens de libération, brièvement esquissés, montrent à nouveau une diversité d'interprétation. Quand nous parlons de l'entreprise qu'est le renouveau de l'éthique en contexte contemporain, en quoi s'agit-il d'une entreprise de libération?

#### Le mouvement éthique contemporain

J'en viens à une troisième expression, celle du mouvement éthique contemporain. C'est devenu un lieu commun que de parler de la résurgence du discours éthique dans le monde contemporain. L'éthique est à la mode. Elle est à ce point à la mode que l'on commence à voir surgir une contre-mode, celle de la mise en cause de la première mode. Dans ce contexte, il est donc important que je précise dans quel sens j'utilise l'expression «mouvement éthique contemporain».

La littérature éthique contemporaine est multiple. Il y a, par exemple, l'intérêt manifeste des Églises pour les questions éthiques. L'éthique est un des lieux où la parole des grandes Églises est attendue. Elle fait aussi un retour remarqué dans la préoccupation des philosophes contemporains. Il y a enfin le domaine des éthiques dites appliquées. Dans différents secteurs de la société, comme en médecine, droit, politique, journalisme, affaires, environnement, la demande d'éthique est grande. En raison de mon engagement dans ce secteur de l'éthique et de la place que ces éthiques occupent sur le marché des idées, c'est à cette forme d'éthique que je m'intéresserai particulièrement au cours de cette présentation.

Je m'y intéresserai en mettant d'abord en cause le concept luimême. Parler d'éthique appliquée, c'est imaginer l'éthique clinique, l'éthique des affaires ou l'éthique environnementale comme consistant à appliquer aux situations concrètes les normes et les principes moraux établis par les écoles de pensées religieuses ou philosophiques. De nombreux penseurs américains vont dans cette direction<sup>15</sup> et l'expression est

<sup>14.</sup> Lisa Cahill, «Feminist Ethics and the Challenges of Cultures», dans CTSA Proceedings, 48, 1993, p. 71-73; Presidential Address.

<sup>15.</sup> Tom L. Beauchamp, «On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory», dans *The Monist*, 67 (1984), p. 514-531; Ruth Macklin, «Ethical Theory and Applied Ethics: a Reply to the Skeptics», dans Barry Hoffmaster,

acceptée dans des milieux intellectuels européens<sup>16</sup>. D'autres, au contraire, la critiquent fortement car une telle vision de l'éthique ne rejoint pas l'expérience de la situation concrète. L'éthique appliquée relève du modèle technicien plutôt que la réalité éthique elle-même<sup>17</sup>. Il me semble, après bien d'autres, qu'il faudrait nommer ces éthiques d'un autre nom, comme éthiques pratiques, ou mieux encore, éthiques sectorielles.

## II. LES ÉTHIQUES À LA MODE ET LES DRAMES HUMAINS

À l'origine de la résurgence de l'éthique, il y a les drames humains, c'est-à-dire des crises à propos de la vie humaine. Ces crises suscitent l'indignation. Pour le démontrer, je voudrais utiliser l'exemple de la bioéthique américaine et d'autres formes d'éthique appliquée, comme l'éthique de l'environnement et l'éthique des affaires.

#### La naissance des éthiques pratiques

Après la victoire de la Seconde Guerre mondiale, le climat intellectuel américain est fait d'un solide optimisme. Les Américains ont la conviction que le combat pour la science doit continuer de la même façon qu'il s'est poursuivi au cours de la guerre: la science est l'axe principal du développement<sup>18</sup>. Même si parfois s'élevaient quelques voix inquiètes à propos des conséquences de la biologie sur l'avenir de l'humanité, il faudra attendre l'année 1966 pour que les Américains commencent à

Benjamin Freedman et Gwen Fraser (dir.), Clinical Ethics. Theory and Practice, Clifton, N.J., Humana Press, 1989, p. 101-124; Robert M. VEATCH, «Clinical Ethics, Applied Ethics and Theory», dans Barry Hoffmaster, Benjamin Freedman et Gwen Fraser (dir.), Clinical Ethics. Theory and Practice, Clifton, N.J., Humana Press, 1989.

<sup>16.</sup> Klaus Steidleder, «Problèmes d'éthique appliquée», dans Concilium, nº 223, mars 1989, p. 97-106.

<sup>17.</sup> Arthur L. Caplan, «Applying Morality to Advances in Biomedicine: Can and Should This be Done?», dans William Bondeson et al. (dir.), New Knowledge in the Biomedical Sciences, Dordrecht, Reidel, 1982, p. 155-168; Arthur L. Caplan, «Can Applied Ethics be Effective in Health Care and Should it Strive to Be?», dans Terrence F. Ackerman et al. (dir.), Clinical Medical Ethics. Exploration and Assesment, Lanham, University Press of America, 1987, p. 131-143.

<sup>18.</sup> David J. ROTHMAN, Strangers at the Bedside, New York, Basic Books, 1991, p. 51-69.

prendre conscience des souffrances que les chercheurs imposaient aux sujets d'expérimentation<sup>19</sup>. Les exemples apportés par Henry Beecher dans un célèbre article du *New England Journal of Medicine* représentaient non seulement quelques échantillons parmi de nombreuses situations connues<sup>20</sup>; ils avaient été même faciles à trouver.

L'article de Beecher servit de déclencheur. En effet, à partir de ce moment, de nombreux autres cas plus dramatiques les uns que les autres furent dévoilés au public. Ces autres cas n'appartenaient pas seulement à la recherche mais à la médecine clinique. Les nombreux cas qui se retrouvent depuis lors devant les tribunaux témoignent d'une extrême froideur de la médecine hospitalière à la souffrance des malades et de leurs proches. C'est ainsi que l'opinion publique prit conscience que la médecine engendrait des situations profondément inhumaines où les patients n'étaient pas traités comme des personnes. La médecine hospitalière était cause de drames humains personnels, familiaux et sociaux. Au départ, l'indignation éthique ne portait pas sur le non respect des droits des sujets de recherche ou des malades mais sur l'inhumanité des traitements infligés.

Certains penseurs, surtout des théologiens et des médecins avec quelques philosophes liés à des traditions religieuses, commencèrent à s'inquiéter des conséquences de l'organisation biomédicale sur la vie humaine. Malgré le début de prise de conscience des souffrances engendrées par le travail des médecins et des chercheurs, la profession médicale ne se sentait nullement coupable; elle était assurée de son bon droit. Elle préparait un avenir meilleur.

L'exercice de la biomédecine est inhumaine: telle est la protestation qui donne naissance à la bioéthique. Il faut s'opposer au mal qu'au nom du bien la biomédecine engendre. Voilà l'entreprise sans nom qui naît au milieu des années 1960. Cette entreprise en est une de libéra-

<sup>19.</sup> Henry K. BEECHER, «Ethics and Clinical Research», dans *The New England Journal of Medicine*, 274 (1966), p. 1354-1360.

<sup>20.</sup> Voici quelques-uns des exemples mentionnés par Beecher: injecter des cellules cancéreuses vivantes à vingt-deux personnes âgées et séniles vivant en institution pour éprouver leur résistance immunologique au cancer; priver de pénicilline les syphilitiques d'un groupe témoin (soldats) participant à une étude longitudinale sur les effets d'autres médicaments (de fait, vingt-cinq furent atteints de fièvre rhumatoïde); injecter le virus de l'hépatite B à des jeunes résidents d'une institution psychiatrique de l'État de New York pour voir comment se développe la maladie et ainsi mettre au point un vaccin (ces jeunes, disait-on, l'attraperaient de toute façon).

tion: se libérer, d'une part, des discours moraux courants, qu'ils soient philosophiques ou théologiques, parce que impuissants<sup>21</sup> et, d'autre part, du discours issu des pratiques scientifiques parce que insensibles. Une nouvelle entreprise intellectuelle s'impose qui valorisera les exigences de responsabilité à l'égard de toute la communauté humaine d'aujourd'hui et de demain. La bioéthique est, dans son acte de naissance, poursuite d'humanisation de la pratique biomédicale.

Quelles sont les lignes de force de l'éthique qui tente alors de naître? Deux traits précis résument l'entreprise: d'abord l'affirmation du respect de la personne, particulièrement de la personne vulnérable et, en second lieu, une volonté de solidarité et de proximité avec ces personnes malades qui sont démunies socialement. Il faut, à ce propos, garder en mémoire que le mouvement bioéthique naît, dans les années 1960, au moment où une nouvelle culture est en train d'émerger. C'est l'époque du mouvement des droits civils.

Compte tenu de la proximité avec les États-Unis, le Canada a suivi rapidement. Dès 1976, un premier centre de bioéthique voyait le jour à Montréal. Si les écrits théologiques d'ici ont une approche assez différente de celle de nos voisins américains, je considère que l'institutionnalisation de la bioéthique connaît une dynamique semblable à celle des Américains. C'est pourquoi je ne sens pas le besoin de faire une présentation séparée.

Une dynamique semblable est à l'origine de l'éthique de l'environnement et même de celle des affaires. Affirmer que l'éthique de l'environnement participe de la même dynamique originelle que la bioéthique peut surprendre à première vue. En effet, de nombreuses actions reliées à la protection de l'environnement ont peu à faire avec les drames humains. La campagne de Brigitte Bardot et de Greenpeace contre la mise à mort des bébés phoques a conduit à plus de souffrances humaines qu'elle n'en a évitées. Il n'en demeure pas moins que depuis les années 1970 les sociétés occidentales ont commencé à prendre une vive conscience des «dérèglements écologiques qui peuvent menacer

<sup>21.</sup> La publication de l'encyclique Humanæ Vitæ joua le rôle de bougie d'allumage chez plusieurs intellectuels catholiques. Cette encyclique manifestait l'incompréhension de leur Église à l'égard de la réalité moderne. LeRoy Walters, «Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States: 1965-1975», dans Earl E. Shelp, Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1985, p. 3-16.

l'avenir de la vie sur la terre<sup>22</sup>». Les problèmes de pollution, les risques qu'ils font peser sur l'humanité, les maladies qu'ils engendrent, la dégradation des milieux de vie, etc. ont donné naissance aux éthiques environnementales. À leur origine, il y a un sentiment d'urgence et de crise: l'environnement est devenu pathogène. La pensée de la catastrophe est nourrie des diverses catastrophes qui s'abattent un peu partout dans le monde: Bhopal en Inde, Seveso en Italie, Tchernobyl dans l'ex-URSS et ainsi de suite.

Le devenir de la vie et de l'humanité est en danger. Témoigne de ce sentiment de crise le succès d'une œuvre comme celle de Hans Jonas en Allemagne et peu de temps après aux États-Unis. L'édition allemande du *Principe de Responsabilité*, publiée en 1979, a alors été vendue à 130 000 exemplaires. Dès 1984, *The Imperative of Responsibility* était disponible en anglais et connut aussi un grand succès. L'éthique environnementale s'est particulièrement exprimée à travers le thème de la responsabilité. Comme le note Paul Ricœur, s'inspirant de Hans Jonas, la nature «qui jusqu'alors nous abritait se trouve désormais remise à la garde de l'homme<sup>23</sup>».

Il est à noter ici que le mot bioéthique a été créé par Van R. Potter dans une perspective plus écologique que médicale<sup>24</sup>. En effet, Van Potter cherchait à développer une pensée éthique qui intégrerait dans un tout santé, humanité et nature. Inspiré par Aldo Leopold, il croyait à l'impérieuse nécessité d'une éthique nouvelle; elle consisterait à intégrer la vie (toute vie) et la société humaine: ethos et bios. Dans quelques articles récents, il a indiqué sa déception que le concept bioéthique ait été accaparé par les milieux de la biomédecine. Son sens englobant a été ainsi réduit et les problèmes de fond auxquels l'humanité est confrontée ne peuvent être sérieusement abordés<sup>25</sup>.

Le business ethics américain est le dernier exemple que je veux aborder. Cette éthique fait souvent sourire: n'y a-t-il pas contradiction dans les termes? L'autre côté de la médaille est que l'éthique des af-

<sup>22.</sup> Frédéric Lenoir, Le temps de la responsabilité, Paris, Fayard, 1991, p. 77.

<sup>23.</sup> Paul RICŒUR, «Postface», dans Frédéric Lenoir, Le temps de la responsabilité, Paris, Fayard, 1991, p. 250.

<sup>24.</sup> Van R. POTTER, «Bioethics for whom?», dans Annals of the New York Academy of Sciences, 196 (1972), p. 200-205.

<sup>25.</sup> Van R. POTTER, «Aldo Leopold's Land Ethic Revisited: Two Kinds of Bioethics», dans *Perspectives in Biology and Biomedicine*, 30 (2), hiver 1987, p. 157-169; Van R. POTTER, «Getting the Year 3000: Can Global Bioethics Overcome Evolution's Fatal Flaw?», dans *Perspectives in Biology and Biomedicine*, 34 (1), automne 1990, p. 89-98.

faires, née dans les années 1960, est inséparable «des mouvements de contre-culture qui eux-mêmes réagissent à la montée en puissance des entreprises modernes et à l'importance grandissante des affaires dans la vie courante<sup>26</sup>». Le monde des affaires ne sert pas la société; au contraire, il la méprise en favorisant les industries de guerre, en vendant des produits non sécuritaires, en ayant des politiques d'embauche discriminatoires et en polluant l'environnement. Ce contexte critique, première phase de l'éthique des affaires, va donner naissance dans les années 1960 à une valorisation de la responsabilité sociale de l'entreprise. À cette première prise de conscience, s'en ajoute une seconde dans les années 1980 avec les scandales dans les milieux boursiers et d'affaires. L'appât du gain est alors ouvertement valorisé. La prise de contrôle des entreprises, présentée comme voie de l'avenir, a des conséquences désastreuses sur les employés et les populations touchées. Tous ces mouvements de capitaux ne servent qu'à enrichir les riches et à faire des affaires sur le dos des groupes plus vulnérables. Les drames humains que cause cette approche sont tragiques.

L'éthique des affaires va s'institutionnaliser dans ce contexte critique. L'objectif du mouvement est de revaloriser la vertu sociale des entreprises. Ainsi la réhabilitation de la vertu morale en affaires servira à renouer le lien de confiance avec l'entreprise et le public et à promouvoir le développement d'une meilleure vie sociale.

Ces différentes éthiques ont-elles tenu leur promesse de libération? Je ne le crois pas. C'est ce que je voudrais montrer en présentant rapidement leur développement.

#### Le développement des éthiques pratiques

L'observateur étranger qui prend contact, pour une première fois, avec les écrits bioéthiques américains est d'abord surpris du fait qu'un seul thème semble dominer le discours. Les Européens, en particulier, expriment souvent leur surprise à ce propos; ils ont l'impression de la réduction de l'ensemble des valeurs à une seule. Cette valeur prend plusieurs noms et s'exprime sous différents modes; elle resurgit pourtant partout: c'est celle du droit à l'autodétermination.

<sup>26.</sup> Pierre LECOURS, «Les transformations du champ éthique: le cas de l'éthique des affaires», mémoire présenté à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul en vue du M.A. (Th.), 1993, p. 28.

Cette récurrence s'exprime dans certains principes qui sont devenus fondamentaux et incontournables. Ils deviennent même universels. Ces principes que l'on pourrait qualifier de canoniques sont l'autonomie, la bienfaisance, la non-malfaisance et la justice. Entre ces principes, un ordre hiérarchique existe; l'autonomie vient en tête. En effet, «l'individualisme est la valeur fondamentale sur laquelle repose l'édifice intellectuel et moral de la bioéthique<sup>27</sup>». Arrimé à cette valeur est le refus du paternalisme qui se cache sous le nom de bienfaisance. Le paternalisme est mis en cause au nom de la nécessité de refuser toute autorité, entre autres celle des experts. La conséquence pratique du refus du paternalisme est la proclamation de la règle, maintenant incontournable, du consentement éclairé et de son corollaire, le droit à la vérité.

L'édifice bioéthique repose sur la notion de consentement éclairé; la notion est au cœur de toutes les lignes directrices émises par les associations professionnelles ou les institutions hospitalières. Elle sert de référence aux juges lors des nombreux procès qui ont cours: «La ou le patient était-il au courant?» Elle s'exprime également dans la notion juridique de «privacy», caractéristique du droit contemporain. Dans un cadre où l'autonomie est la valeur de base et où le paternalisme est une tentation permanente de l'expert, le modèle naturel de la relation médecin-patient ne peut être que de nature contractuelle²8. Même si ce modèle connaît depuis quelques années différentes évolutions, en raison des limites qu'on lui découvre²9, il est tout à fait dans l'esprit de la culture politique et juridique américaine. Il s'impose au Canada dans le cadre de la *Charte des drois et libertés* et du nouveau *Code civil* du Québec. Ce contexte explique pourquoi tant de juristes et d'avocats se spécialisent en bioéthique.

La bioéthique repose sur une base idéologique spécifique, celle de la modernité qui place au tout premier plan le droit de l'individu. Mais, paradoxe tragique, l'entreprise qui remet le pouvoir de décider aux mains de l'individu malade le nie comme totalité souffrante.

<sup>27.</sup> Renée C. Fox et Judith P. SWAZEY, «Medical Morality is not Bioethics — Medical Ethics in China and the United States», dans *Perspectives in Biology and Medicine*, 27 (3) printemps 1984, p. 352.

<sup>28.</sup> Howard Brody, "The Physician-Patient Relationship: Models and Criticisms", dans *Theoritical Medicine*, 8 (1987), p. 206-209.

<sup>29.</sup> Edmund D. Pellegrino et David C. Thomasma, For the Patient's Good, New York, Oxford University Press, 1988, p. 51-52 et 102-103.

L'entreprise de libération se transforme, en effet, en procédure ou en mode de gestion de la prise de décision. L'éthique biomédicale produit des lignes directrices pour gérer des dilemmes qui naissent de l'opposition entre des droits. Elle n'appelle pas la compassion à l'égard de la personne malade soumise au drame de la maladie, compassion qui viserait à ce que cet être vulnérable demeure encore une personne humaine en devenir.

Deux exemples peuvent être ici éclairants. Le premier est tiré des problèmes posés par la mort et le mourir. D'une part, nous n'avons iamais tant parlé de la mort et de la manière de la gérer. Nous cherchons à la rationaliser. L'éthique joue ici un rôle déterminant: testament de vie, mandat, appel aux comités d'éthique, demande d'arrêt de traitement, discussion sur le droit à la mort et, plus paradoxalement encore, du droit à l'euthanasie et à l'aide médicale au suicide. Jamais nous n'avons autant parlé de l'organisation de la mort et, conséquemment. du droit de chaque individu de la contrôler. Pourtant plus nous confions le problème de la mort à l'éthique, plus son mystère nous échappe. D'autre part, notre incapacité à saisir la mort comme lieu central de l'expérience humaine nous conduit à fonder nos choix fondamentaux sur des détails. Ces dernières années il s'est établi un consensus: quand la mort est proche, il est permis, à certaines conditions, d'arrêter les traitements. Parce que nous sommes insensibles au sens de la mort dans l'histoire de la personne malade, l'éthique est incapable de poser la seule question importante: «À quel moment ou de quelle manière les traitements qui prolongent la vie doivent-ils être arrêtés de manière à favoriser une bonne mort?»

Le second exemple est tiré de la génétique<sup>30</sup>. Ici le point de départ de la problématique me semble être le suivant: la génétique est en soi un bien, les connaissances qu'elle nous procure ouvrent des potentialités extraordinaires à l'humanité. Les généticiens reconnaissent cependant un certain nombre de risques<sup>31</sup>; c'est ainsi qu'ils font appel à l'éthique. Les grands principes éthiques que j'ai mentionnés sont à

<sup>30.</sup> Je m'inspire ici d'un texte que je viens de faire paraître sur la question. Hubert DOUCET, «Au-delà des morales, des législations et des codes, garder le dialogue ouvert et la conscience inquiète», dans Suzanne DORÉ (dir.), Élargir les horizons: perspectives scientifiques sur l'intégration sociale, Sainte-Foy, MultiMondes, 1994, p. 135-141.

<sup>31.</sup> Conseil des sciences du Canada, La génétique et les services de santé au Canada, Rapport 42, Ottawa, Conseil des sciences du Canada, 1991, p. 11.

nouveau utilisés pour protéger contre les risques de dérapage éthique. Ils deviennent comme des règles de grammaire de la décision éthique; ils sont transformés en instrument de déontologie.

L'histoire du développement de l'éthique en génétique montrerait que cette éthique est construite à partir du point de vue des chercheurs et professionnels de la santé plutôt que de l'histoire des personnes qui souffrent ou de celle des groupes de personnes qui sont handicapées<sup>32</sup>. Dans le cas de la génétique en particulier, les «bioéthiciens» me paraissent devenir des partenaires de l'entreprise génétique; ils deviennent des compagnons de route de l'establishment scientifique, travaillant dans les mêmes écoles, participant aux mêmes congrès, écrivant dans les mêmes revues. Leur démarche de dialogue, nécessaire à une juste compréhension de la réalité scientifique, a la conséquence, peut-être inattendue, d'en faire des avocats qui, comprenant bien les risques de l'entreprise, participent au développement de normes qui ne sont pas vraiment critiques de l'entreprise technoscientifique et médicale. De toute manière, s'ils étaient trop critiques, ils ne seraient pas invités à participer aux discussions: ne dirait-on pas d'eux qu'ils ne comprennent pas réellement la génétique? Ici encore l'éthique fait face à un défi considérable pour conserver le souffle qui lui donne naissance.

Entreprise de la modernité, le renouveau de l'éthique biomédicale contemporaine a mis de l'avant l'autonomie du sujet et son droit à l'autodétermination. Il n'a cependant pas humanisé la médecine comme la modernité en rêvait. L'éthique n'a pas mis l'accent sur l'intégrité de l'être alors que la tragédie de la maladie, c'est d'être atteint dans son intégrité. Promouvoir l'intégrité de l'être, alors que toutes les conditions concrètes de l'existence tirent dans une autre direction, tel était pourtant le dessein originel de la résurgence de l'éthique.

L'éthique de l'environnement est plus jeune que la bioéthique et son institutionnalisation moins avancée que celle de l'éthique biomédicale<sup>33</sup>. Le rapport de la Fédération canadienne des études humaines sur l'état de la recherche en éthique appliquée affirmait qu'au Canada,

<sup>32.</sup> Arthur W. Frankl, «What Kind of Phoenix? Illness and Self Knowledge», dans Second opinion, 28 (octobre 1992), p. 38.

<sup>33.</sup> J'ai tiré de nombreuses informations sur l'éthique de l'environnement d'un travail de Michel Bergeron. Les interprétations que j'en tire sont cependant miennes. Michel Bergeron, «De l'axiologie écologiste à l'éthique de l'environnement: émergence et développement d'un champ éthique», mémoire présenté à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul en vue du M.A. (Th.), 1993, 89 p.

le travail universitaire n'était pas encore vraiment commencé même si de nombreuses personnes et de nombreux groupes avaient des préoccupations éthiques<sup>34</sup>. Je connais moins ce champ. À regarder ce qui s'est fait, je me rends compte qu'il fait face aux mêmes défis que celui de la bioéthique. Je voudrais mentionner quelques défis.

Le premier est le suivant. En raison du fait que l'environnement est une industrie et que de grosses sommes d'argent sont en jeu, cette éthique risque d'être rapidement récupérée par les pouvoirs politiques et industriels. La situation demande de nombreux consultants dans le domaine; comme ils sont peu nombreux ils sont très en demande. Ne sont-ils pas à la merci des mécénats issus des multinationales? Dans *Interface*, Jacques Keable écrivait en 1993:

La rigueur des travaux de ces personnes et leur compétence sont habituellement jugées par les commanditaires seuls, l'évaluation par les pairs est le plus souvent exclue<sup>35</sup>.

Un deuxième défi qui est posé à l'éthique de l'environnement est d'être prise dans le piège de la courte vue. La rencontre entre les scientifiques et les spécialistes de l'éthique se fait sur le terrain défini par la science et la technologie. Comme dans le cas de la génétique, la demande éthique vient souvent du groupe scientifico-technique conscient des difficultés de son entreprise. Le groupe cherche des normes d'action pour pouvoir continuer à faire son travail, travail défini par le rendement et les fortes pressions de l'industrie. Ici encore, on comprend très bien l'intérêt des juristes et des avocats pour l'entreprise de l'éthique environnementale.

Le troisième défi qui confronte l'éthique de l'environnement est celui d'entrer dans les coulisses du pouvoir et de perdre sa dimension critique. Le spécialiste de l'éthique est invité à être consultant, à donner son avis au prince. Il en retire pouvoir et argent, ce qui lui permet de continuer à développer sa réflexion. On pense aussitôt ici aux conflits d'intérêt. S'il ne faut pas nier ces risques, il faut surtout craindre l'incapacité de développer une réflexion morale sur le type d'humanité que

<sup>34.</sup> Michael McDonald, Marie-Hélène Parizeau et Daryl Pullman, *Towards a Canadian Research Strategy for Applied Ethics*, Ottawa, The Canadian Federation for the Humanities, 1989, p. 59.

<sup>35.</sup> Jacques KEABLE, «La science sous contrat, coup d'œil sur les "consultants"», dans *Interface*, 14 (mai-juin 1993), p. 38.

nous voulons être et de monde dans lequel nous voulons vivre. Les questions éthiques sont aussi biopolitiques et cosmopolitiques.

La même question revient ici: l'éthique de l'environnement témoigne-t-elle de l'appel qui l'a fait naître?

Le développement de l'éthique des affaires soulève les mêmes inquiétudes. En effet, l'éthique des affaires est une réaction contre les attaques dont les entreprises sont l'objet. Elle est une réponse aux accusations. Les écoles de gestion développent des cours d'éthique et les professeurs de gestion se lancent dans l'écriture. De quelle morale s'agit-il? Il s'agit de légitimer l'entreprise dans la société. Comme la démarche est entreprise à l'intérieur même du milieu des affaires ou des facultés d'administration qui lui sont naturellement liées, il est difficile de voir comment cette éthique peut être la conscience critique de toute l'entreprise des affaires. Peut-elle être autre chose qu'une déontologie?

### III. ÉTHIQUES PRATIQUES ET THÉOLOGIE

L'analyse que je présente des éthiques pratiques peut paraître sévère. Faut-il en finir avec ces éthiques et chercher d'autres voies de libération? Malgré la limite de ces éthiques, il faut reconnaître que dans beaucoup de milieux, elles suscitent encore de grandes espérances. Beaucoup de professionnelles et professionnels de la santé croient qu'à travers elles, une pratique biomédicale plus humaine parviendra à prendre forme. De nombreux malades espèrent que, grâce à elles, leurs demandes seront écoutées et qu'ils seront traités comme des êtres humains au moment où la maladie les accablera. La demande de libération et d'humanisation qui a donné naissance à la bioéthique est plus présente que jamais. Les débats actuels sur l'euthanasie le démontrent amplement. Il en est de même dans les milieux environnementaux ou des affaires.

Il nous faut, me semble-t-il, reprendre la discussion non seulement sur le sens et la limite de la demande éthique dans nos sociétés mais aussi sur le sens et la limite de l'éthique elle-même. Voici quelques questions qu'il nous faut aborder. Demandons-nous trop à l'éthique? Cherchons-nous à lui faire remplir une tâche qu'aucune autre institution sociale n'a réussi à remplir? Serait-elle un dernier rempart de sens alors que tous les sens sont éclatés? Quels liens peut-on établir entre ces éthiques pratiques qui tentent de gérer le quotidien de nos pratiques et les grandes intuitions éthiques qui sont celles d'un Lévinas, d'un Jonas ou d'autres?

Dans cette discussion à poursuivre sur les éthiques pratiques, il faudra aborder la question de la contribution de la théologie. Au nom du pluralisme et de la sécularité, la théologie est pratiquement exclue des débats; elle est perçue comme source de problèmes plutôt qu'instrument de résolution des difficultés que nous rencontrons<sup>36</sup>. Il faut la réintégrer dans le débat. Quelle serait alors sa contribution?

La théologie chrétienne peut jouer un rôle important en aidant à prendre conscience de la place des valeurs religieuses et spirituelles dans l'articulation de l'expérience morale de chacun ou de chacune. Je prendrai ici un exemple tiré des soins de santé. L'attention aux valeurs religieuses et spirituelles des malades comme lieu d'intelligence de leur vie s'impose de plus en plus si médecins, infirmières et autres professionnels de la santé veulent entrer en «conversation» avec la personne malade et la rejoindre dans son expérience de souffrance. Être malade, c'est, pour le patient et ses proches, être confronté aux limites de l'être dont l'identité est, en quelque sorte, disloquée. La maladie est la mise en cause de l'intégrité de la personne. Il y a, dans l'expérience de la maladie, une expérience théologique.

De plus en plus dans les hôpitaux, on laisse les familles des personnes malades célébrer leurs rites religieux. Permettre ou tolérer ces rites n'est pourtant qu'une démarche préalable. En effet, les rites sont une manière d'exprimer ce que veut dire la maladie, la vie, la mort pour cette personne et ses proches. Ils sont un moyen de communication au moment où la vie est remise en question. Le drame de la maladie est ainsi haussé à un autre plan, celui du questionnement et de l'appel à d'autres forces.

Les rites ou les autres formes d'expression utilisées par les malades doivent devenir un point d'ancrage de la conversation qui s'impose avec les soignantes et soignants pour que la personne malade puisse demeurer une personne humaine. Ce point d'ancrage est particu-

<sup>36.</sup> Il est intéressant de noter que ce que les Américains nomment des éthiciens sont souvent d'anciens théologiens. On connaît la boutade de James Gustafson: «An ethicist is a former theologian who does not have the professionnal credentials of a moral philosopher.» James M. GUSTAFSON, «Theology Confronts Technology and the Life Sciences», dans Stephen E. LAMMERS et Allen VERVEY, On Moral Medicine, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing Co., 1987, p. 35.

lièrement important puisque la maladie pose la question de la totalité; elle est le lieu du tragique.

Un autre rôle que peut jouer la théologie consiste à promouvoir le souci de l'autre concret, personnel, familial et social. La personne malade n'est pas sa maladie; elle est en perte d'intégrité: son identité est en cause. L'Évangile est ici particulièrement percutant pour affirmer l'importance du souci de l'autre concret. Cet autre concret, comme l'indique l'histoire de l'homme assommé par les brigands, abandonné sur la route et finalement secouru par un Samaritain, est à la source de l'action que chacune ou chacun doit entreprendre s'il veut se rendre présent à «l'homme en proie aux situations-limites, démuni, réduit à la détresse de la simple condition humaine<sup>37</sup>». «L'action humaine telle qu'ici interprétée "désigne cette relation solidaire, mobile, progressive, ponctuée par les moments imprévisibles de l'histoire de chacun'<sup>138</sup>.»

Une interprétation théologique de l'autre concret rejoint le sens profond de l'intention éthique. Le thème du pluralisme éthique est au cœur du discours contemporain. Ce souci de respecter la multiplicité des éthiques fait parfois passer sous silence le fondement même de l'éthique, c'est-à-dire le substratum qui permet à ces différentes doctrines d'être nommées morales. La diversité est peut-être telle que l'entreprise de définir l'éthique paraît même vaine. De toute manière, l'interprétation théologique de l'autre concret amène le non-théologien à poser la question: en quoi cette préoccupation de l'autre concret rejoint-elle l'intention éthique commune? Elle la rejoint directement au sens où Paul Ricœur caractérise ainsi l'éthique: «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<sup>39</sup>.» La position de Paul Ricœur rejoint ici Emmanuel Lévinas dont les analyses philosophiques imprégnées de terreau biblique montrent les exigences d'agir que me lance le visage de l'autre<sup>40</sup>.

Une telle approche ne renvoie-t-elle pas l'éthique d'inspiration théologique dans les nuages de l'utopie? Il est vrai, d'une part, que ce type de préoccupation a peu de chance d'être écouté au moment où les

<sup>37.</sup> Paul RICŒUR, Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1964, p. 101.

<sup>38.</sup> René Simon, Éthique de la responsabilité, Paris, Cerf, 1993, p. 273.

<sup>39.</sup> Paul RICŒUR, «Avant la loi morale: l'éthique», dans Encyclopædia Universalis. Symposium, Les enjeux, Paris, Encyclopædia Universalis, 1985, p. 42.

<sup>40.</sup> Emmanuel Lévinas, Éthique et infini, Paris, Fayard, 1982, p. 89-97.

rationalisations et les coupures budgétaires prennent le devant de la scène. Il est aussi vrai, d'autre part, que cette société qui a tellement de moyens paraît dépourvue de buts, ce qui l'oblige à faire ses choix lorsqu'elle n'en a plus. Même si cette vision relève du rêve, elle demeure essentielle car, pour la théologie, l'utopie «est une des voies détournées de l'espérance, un des chemins contournés sur lesquels se poursuit l'humanisation de l'homme en vue de sa divinisation<sup>41</sup>». Elle est la voie qui ouvre à l'autre concret la possibilité d'être reconnu comme visage humain dans l'organisation bureaucratique. L'éthique pourra être ainsi un engagement pour la justice.

Il y a un troisième plan où la théologie peut jouer un rôle déterminant à l'égard de l'éthique; sa tâche consisterait à ouvrir l'éthique au spirituel, c'est-à-dire à des niveaux de profondeur que l'esprit rationnel ne parvient pas à explorer. Celui-ci reste à la surface de la vie. Il v a une vie profonde qui ne s'approche que dans le symbolique; c'est le centre profond de l'esprit. Ce centre, les éthiques pratiques ne cherchent pas à en saisir l'existence ou le sens; elles cherchent plutôt à aménager les conflits de droit. Les traditions religieuses, à travers les mythes d'origine, la liturgie, les affirmations dogmatiques et la cure d'âme cherchent à dire et à rejoindre le centre profond de l'existence humaine. Elles ont donc une façon tout à fait particulière de poser la question de la vie humaine et, en pratique, elles sont les seules à le faire<sup>42</sup>. Dans des questions comme celles de la vie et de la mort ou de l'organisation de la vie sur terre, elles peuvent soulever des questions qui sont au cœur de la vie humaine et des détresses qui sont le lot de plusieurs d'entre nous. Elles nous renvoient à la question du mal.

L'éthique naît d'une indignation contre le mal et le problème du mal est souvent abordé comme un problème moral: culpabilité, conscience, responsabilité, etc. À l'inverse de la vision culpabilisante du mal, nous sommes aujourd'hui obsédés par le désir d'éluder la souffrance. De fait, nous sommes en mesure d'améliorer les conditions sociales qui provoquent de nombreuses tragédies. Nous pouvons mieux comprendre les causes du mal et des souffrances afin d'agir sur elles. Il y a cependant des barrières contre lesquelles nous ne pouvons rien: la mort, les blessures que nous nous infligeons, les échecs qui nous

<sup>41.</sup> RICŒUR, Histoire et vérité, p. 126.

<sup>42.</sup> Interview de Daniel CALLAHAN, «Beyond Individualism: Bioethics and the Common Good», dans Second opinion, 9 (1988), p. 65-66.

tombent dessus, les bonheurs assassinés et la liste pourrait facilement s'allonger. Contre ce mal, nous sommes démunis. La seule voie qui nous est ouverte est, à la suite de Jésus, de «partager la douleur de ceux qui souffrent, ne pas les laisser seuls, amplifier leur cri», comme l'écrit Dorothee Sölle<sup>43</sup>.

Ces quelques remarques sur la contribution de la théologie dans le secteur des éthiques pratiques me semblent particulièrement pertinentes ces années-ci. En effet, l'enjeu est ici la totalité de l'être humain. Nos sociétés qui se proclament maintenant incapables de rejoindre cette totalité en ont cependant la nostalgie comme la mode des sectes le démontre amplement. Dans cette impuissance qui se transforme souvent en de nombreuses catastrophes humaines, ne faut-il pas lire des signes de tragédie? La contribution de la théologie à l'éthique me paraît urgente car «l'éthique a besoin d'un Dieu qui soit plus grand que l'éthique<sup>44</sup>».

<sup>43.</sup> Dorothee Sölle, Souffrances, Paris, Cerf, 1992, p. 204.

<sup>44.</sup> Edward SCHILLEBEECKX, L'histoire des hommes, récit de Dieu, p. 69.

# Limites du mouvement éthique contemporain

Une réponse en écho à deux voies

LOUISE MELANÇON

Université de Sherbrooke

La réflexion à laquelle nous convie cette conférence d'ouverture suscite chez moi deux types de réaction: l'une renvoie à l'idée d'une sorte de dérive du mouvement éthique contemporain due, en particulier, au modèle techno-scientifique qui sous-tend les éthiques dites appliquées; la deuxième m'amène à proposer une autre perspective, celle des femmes, pour aborder l'éthique médicale ou la bioéthique.

Hubert Doucet nous a rappelé, en particulier, la naissance de la médecine moderne, dans le courant du développement de la pensée scientifique et de son application dans les divers secteurs de la vie humaine. Dans le domaine de la médecine, comme dans celui de la vie économique ou du travail, un grand rêve accompagnait les découvertes de toutes sortes: la libération des humains de leurs limites, de leurs maux, des obstacles qui les empêchaient d'atteindre le bonheur. Ce projet utopique a marqué profondément ce qu'on appelle aujourd'hui la modernité. Mais voilà qu'au milieu des années 1960 — pour donner l'exemple de la médecine en Amérique du Nord — on fait le constat que la biomédecine ne réussit pas à remplir ses promesses de libération.

Les «éthiques appliquées», dont la bioéthique, ont surgi de ce diagnostic et entrepris de mettre des limites ou de pallier aux conséquences négatives du progrès de la médecine.

Ce qu'on pourrait appeler une sorte de détournement du projet initial de la bioéthique viendrait du fait que les éthiques appliquées ont été marquées par le modèle technicien dont elles voulaient pourtant limiter les dégâts. L'effort éthique lui-même subit l'impact de la société technicienne, comme l'a si brillamment montré Jean Ladrière. La science et la technologie se sont constituées en système autonome, et ont donc tendance à se subordonner les autres systèmes qui composent la culture:

[...] on peut raisonnablement considérer la science et la technologie dans leur état actuel comme constituant une super-structure largement autonome, une réalité objective possédant sa vie propre, indépendamment de la vie sociale qui lui sert cependant de soutien<sup>2</sup>.

L'enjeu pour l'éthique de l'impact de la science-technologie concerne l'interaction qui doit exister entre les valeurs sociales et les fins poursuivies par une entreprise scientifico-technique, comme l'est devenue, par exemple, la médecine moderne. On peut, en effet, affirmer à la suite de Ladrière que:

[...] rien ne garantit que les finalités immanentes du système scientifico-technique vont toujours et nécessairement dans le sens des finalités que peut se proposer la société et en particulier des finalités d'ordre éthique qu'elle peut faire valoir dans ses différents secteurs d'activités [...] les scientifiques et les experts se trouvent confrontés [...] à des situations où les finalités de la recherche scientifique ou de la performance technologique ne se composent pas de façon claire avec les finalités sociales [...] ou même entrent en contradiction avec elles<sup>3</sup>.

Il faut ajouter aussi que la modernité a valorisé une rationalité qui consiste dans un processus d'objectivation, d'abstraction et de réduction

<sup>1.</sup> Jean LADRIÈRE, Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures, Aubier Unesco 1977.

<sup>2.</sup> Op. cit., p. 79.

<sup>3.</sup> Op. cit., p. 153.

de la réalité et dont l'éthique elle-même a été tributaire. Même le concept d'autonomie, fondamental pour l'éthique moderne, s'est constitué à l'intérieur d'une «individualisation» qui pose problème dans maintes situations concrètes. La bioéthique — ou l'éthique médicale — s'appuie de plus en plus sur des critères éthiques comme l'autodétermination du malade, sa capacité de consentement... Il y a pourtant des situations-limites, comme dans le domaine de la santé mentale, où une telle conception du respect de la personne est mise en doute. Dans le lien du médecin au malade, on tend à remplacer une attitude ouvertement paternaliste à une autre qui traite la personne comme un individu séparé, coupé de ses liens, abstrait de sa situation réelle. Une telle éthique, très judiciarisée, est plus proche des éthiques professionnelles ou de la déontologie qui sert à protéger les médecins ou le personnel soignant. Une telle éthique médicale — ou la bioéthique — en étant intégrée dans l'entreprise scientifico-technologique est aussi davantage au service du pouvoir des experts que de la santé de l'ensemble de la société.

Je veux finalement proposer un autre lieu pour réfléchir à l'éthique dans le domaine de la santé: c'est celui des réalités des femmes et de leurs pratiques à l'intérieur des soins de santé. Les femmes chercheuses en ont montré l'importance:

Par rapport au domaine général de la santé et de la maladie, si les femmes, plus nombreuses que les hommes en tant que «bénéficiaires», «patientes» ou «clientes» sont l'objet des formes de plus en plus sophistiquées de la médicalisation (Guyon, 1990), elles sont aussi des actrices de premier plan quand il s'agit de prodiguer des soins de santé<sup>4</sup>.

Les savoirs traditionnels des femmes ont été en grande partie mis de côté, marginalisés, au cours du XIX° siècle, lors du développement de la médecine ainsi que de l'industrialisation. Les soins de santé ont suivi la division sexuelle du travail; pour les femmes, dans la sphère domestique, les activités d'entretien de la vie: maternage et travail ménager vont de pair avec l'éducation à la santé et l'assistance aux personnes dépendantes; pour les hommes, la médecine scientifique, l'expertise, le

<sup>4.</sup> Francine SAILLANT, «Les soins en péril: entre la nécessité et l'exclusion», Recherches féministes, vol. 4, n° 1, 1991, p. 11-29.

savoir et le savoir-faire reconnus dans le domaine public de la santé. Entre les deux, le développement des soins infirmiers qui, tout en ayant un caractère spécialisé, assument des tâches d'entretien de la vie, des tâches plus proches de la fonction domestique et plus directement liées aux besoins de la communauté.

On peut donc faire une réflexion éthique à partir de ces pratiques majoritairement accomplies par les femmes dans le domaine de la santé. Au lieu d'éthique médicale, on pourrait alors parler d'«éthique des soins». Pour utiliser le concept de soin, il convient, selon une chercheuse<sup>5</sup>, de faire les distinctions venant de la langue anglaise: l'expression «caring of» renvoie au travail extérieur masculin qui pourvoie au bien-être de sa famille; alors que «caring for» indique plutôt le travail des femmes qui prennent soin directement de la famille. De là, on peut affirmer que la pratique des soins comporte des valeurs, des attitudes qui viennent de l'expérience des femmes: «prendre soin» de l'autre, des autres, implique une forme d'engagement moral, de la continuité, de la responsabilité. Cette conception éthique des «soins de santé» met davantage en lumière leur nature «relationnelle». Elle prend aussi en compte le fait que les êtres qui ont besoin de soins sont dépendants: «La question de la dépendance est fondamentale dans la mesure où la notion de soin implique aussi une conception de l'être humain comme être social dont la survie dépend de son environnement proche6.»

La division sexuelle du travail dans le domaine de la santé est un élément du processus de séparation (privé-public) produit par la médecine moderne; l'autre étant celui de la séparation du corps et de l'esprit. Le corps est l'objet que la biomédecine évalue, traite, répare, mais ne soigne pas. De plus, le savoir des experts-médecins s'oppose aux savoirs féminins traditionnels venant de la pratique des soins: ceux-ci sont jugés des «savoirs de bonnes femmes» ou du «charlatanisme». On retrouve ainsi le modèle scientifico-technique qui s'étend à toutes les réalités de nos sociétés développées.

Le problème n'est pas dans le développement de la science même — en particulier de la médecine — mais dans le fait de subordonner les autres pratiques, les pratiques alternatives. Celles-ci pourraient, dans une meilleure interaction, contribuer à faire reculer les effets négatifs

<sup>5.</sup> Joan C. Tronto, citée dans F. Saillant, op. cit., p. 16.

<sup>6.</sup> F. SAILLANT, ibid., p. 17.

de l'intervention médicale. Il ne faut donc pas dévaloriser les «éthiques appliquées» mais les faire entrer en dialogue avec d'autres éthiques qui sont laissées à la marge à cause d'un pouvoir dominant. Tel est le défi qui attend nos sociétés en crise sur le plan des services sociaux et des soins de santé.

### Par delà l'efficience: des horizons de sens et de justice en éthique appliquée

#### JEAN-MARC LAROUCHE

Université Saint-Paul, Ottawa

La réflexion qui suit s'inscrit dans le sillage d'une série de travaux que nous avons menés sur les pratiques universitaires en contexte québécois: sexologie, thanatologie, éthicologie, religiologie et bioéthique en contexte théologique<sup>1</sup>. Mon intérêt est de comprendre le développement des pratiques universitaires en tant que pratiques sociales, comme des composantes de mouvements sociaux qui émergent, se développent et, parfois, s'affadissent et disparaissent. Ainsi lions-nous, dans la première

<sup>1.</sup> Voir notre livre et nos articles suivants:

Éros et thanatos sous l'æil des nouveaux clercs. Essai socio-historique sur la sexologie et la thanatologie dans la société québécoise, coll. «Études québécoises», VLB Éditeur, Montréal, 1991, 202 p.; «L'émergence de la sexologie au Québec: de la militance éthique à la sexosophie», SR (Sciences religieuses/Studies in religion), 18/1, hiver 1989, p. 5-24; «Expérience éthique et pratiques universitaires en contexte québécois», Réseaux. Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique (Belgique), nº 64-65-66, 1992, p. 89-98; «Cure des âmes et modernité: le cas des théologiens en bioéthique», Le Supplément. Revue de théologie morale et d'éthique, nº 185, juin/ juillet 1993, p. 177-184; «Des sciences morales à une éthique des sciences humaines de la morale et de l'éthique», Ethica, vol. 5, nº 2, 1993, p. 9-30; «Religion et éthique: variations en deux temps sur leur (dés)articulation», Religiologiques, nº 9, printemps 1994, p. 174-184.

partie de ce texte, le développement des pratiques universitaires dans le domaine de l'éthique à ce qui le dépasse et l'englobe tout à la fois: le mouvement éthique contemporain. Dans un deuxième temps, on examinera plus particulièrement une des expressions majeures de ce développement, soit l'éthique appliquée en pointant ses grandeurs et ses misères. Enfin, dans un troisième temps, nous présenterons quelques pistes suggérées par une perspective théologique et dans un contexte théologique pour échapper aux misères de l'éthique appliquée.

### L'éthique à l'université: l'institutionnalisation du travail éthique

Si l'éthique a longtemps été dans les universités québécoises un sujet ou un objet d'enseignement et de recherche quasi exclusif aux théologiens et aux philosophes, encore que, pour ces derniers, il y a eu des périodes de désintérêt généralisé comme dans les années 1970, elle est aujourd'hui présente dans de nombreux programmes d'enseignement et de recherches relevant de diverses disciplines, notamment dans les sciences de la santé, de l'environnement, de la gestion et des affaires, pour ne nommer ici que les trois domaines privilégiés par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada dans son programme de subventions stratégiques en éthique appliquée. Dans les départements de philosophie, l'éthique effectue un retour en force, tant et si bien que l'on signale un engorgement des étudiants au niveau des études supérieures, notamment à l'égard de thèmes relevant de l'éthique politique (c'est-à-dire Rawls, Habermas). Les sciences sociales ne sont pas en reste et, après une éclipse de plusieurs décennies, les questions éthiques prennent de plus en plus leur place dans ses rayons<sup>2</sup>.

Pour toutes les fonctions du travail universitaire — enseignement, recherche et services à la communauté —, l'éthique est de plus en plus présente. Insertion de cours dans les programmes existants, création de programmes spécifiques en éthique menant à des diplômes (Université du Québec à Rimouski, Université du Québec à Chicoutimi); programmes de recherches tous azimuts sur l'éthique (voir les rapports du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada); création de

<sup>2.</sup> Voir à ce propos Gabriel Gosselin, Une éthique des sciences sociales. La limite et l'urgence, «Logiques sociales», Paris, L'Harmattan, 1992, 210 p.

groupes et centres de recherche souvent multidisciplinaires et interuniversitaires; participation importante des universitaires à des comités d'éthique ou à titre de personne-ressource ou de consultant pour des organismes publics et privés, de même que dans les médias<sup>3</sup>.

Cette institutionnalisation croissante du travail éthique dans les pratiques universitaires n'est pas une création ex nihilo ni, d'ailleurs, une création sur le mode in vitro — c'est-à-dire artificielle —, mais bien une reproduction in vivo, une construction sociale Elle est une composante même du mouvement éthique contemporain. Nous utilisons cette expression avec toute l'acception que les sociologues confèrent à la notion de mouvement social général dont on peut étudier l'émergence et le développement depuis ses expressions les plus diffuses jusqu'à ses formes les plus institutionnalisées<sup>4</sup>.

En effet, dans le cas qui nous préoccupe, on pourrait documenter comment des acteurs sociaux appartenant à divers groupes ont, au départ, exprimé indépendamment les uns des autres une demande, une quête et un souci éthiques qui, de diffus, sont devenus de plus en plus explicites, convergents et interdépendants. Bref, une demande éthique qui sourd de partout et, notamment, des développements techno-scientifiques qui affectent le devenir de la vie humaine, tant individuelle que collective<sup>5</sup>. D'autre part, on pourrait également documenter comment d'autres acteurs sociaux mettent en scène ce qu'on peut appeler le travail éthique, soit la réponse à cette demande par la mise en place de pratiques qui vont, par exemple, des comités d'éthique à ce développement des pratiques universitaires que l'on vient d'évoquer<sup>6</sup>.

<sup>3.</sup> Souvenons-nous de la série radiophonique La pensée en marche animée par Denise Bombardier au réseau FM de Radio-Canada au cours de l'année 1993-1994, où la plupart des universitaires invités traitaient de questions d'éthique ou relatives à l'éthique.

<sup>4.</sup> Un tel cadre d'analyse s'inspire des travaux de Jean REMY, Émile SERVAIS et Liliane Voyé, Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne, tome 1: Conflits et transaction sociale, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1978, 383 p.; tome 2: Transaction sociale et dynamique culturelle, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1980, 347 p.

<sup>5.</sup> Georges BALANDIER, «La demande d'éthique», Cahiers internationaux de sociologie, vol. LXXXVIII, 1990, p. 5-12.

<sup>6.</sup> C'est notamment ce type de recherche que nous avons dirigé pour les domaines de l'éthique des affaires, de l'éthique de l'environnement et de l'éthique professionnelle en établissement de santé dans le cadre d'un séminaire de recherche de deuxième et troisième cycles et que nous poursuivons actuellement dans le cadre d'une recherche subventionnée par le CRSH en nous attardant, cette fois, au rôle et à l'impact de ces pratiques sur la reconstruction des rapports sociaux et des identités individuelles et collectives sur le mode moral.

Bref, se constitue, en termes sociologiques, un champ, le champ éthique. Dans notre acception, empruntée aux sociologues Remy, Servais et Voyé:

la notion de champ renvoie à la manière dont un produit social déterminé est mis à la disposition d'une certaine demande sociale, à travers l'organisation légitime d'un ensemble de rôles, d'objectifs et de moyens. [...] le champ se structurant autour d'un produit socialement valorisé, la production de celui-ci suppose un savoir-faire qui, soit peut être appropriable par n'importe qui, soit repose sur la maîtrise d'un savoir systématique dont la production et l'appropriation relèvent d'un corps de spécialistes<sup>7</sup>.

N'est-ce pas ce qui s'offre à l'observation? Un produit socialement valorisé, l'éthique; et des acteurs, n'importe qui ou des spécialistes qui prétendent à la légitimité en s'appuyant sur l'autorité acquise dans leur champ d'origine pour conforter et faire reconnaître cette autorité dans le champ éthique<sup>8</sup>.

Si l'on considère ces deux principales dimensions ou caractéristiques de tout champ, soit ce qui en constitue le bien spécifique, en l'occurrence ici le travail éthique, et l'identité des acteurs qui prétendent à la légitimité pour effectuer ce travail, il n'est pas difficile de constater que le champ éthique s'est radicalement transformé au cours des deux dernières décennies. Ainsi, non seulement des enjeux éthiques insoupçonnés, voire inédits, ont surgi au gré du développement technoscientifique et des déplacements dans l'ordre des référentiels éthiques, mais la manière même dont l'éthique est en jeu a changé<sup>9</sup>. En effet, au

<sup>7.</sup> Jean REMY, Émile Servais et Liliane Voyé, Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne, tome 1, Conflits et transaction sociale, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1978, p. 158, 159. Sur la notion de champ éthique inspirée des travaux de P. Bourdieu, voir également Jean-Paul Terrenoire, «Approche théorique du champ éthique», L'Année sociologique, vol. 30, 1979-80, p. 57-75; Bernard Quelquejeu, «Ethos historique et normes éthiques» dans Initiation à la pratique de la théologie, tome 4: Éthique, (sous la dir. de B. Lauret et F. Refoulé), Paris, Cerf, 1983, p. 71-91; et dans le même volume, Jean-Pierre Leconte, «Ethos culturel et différenciations sociales», p. 92-108.

<sup>8.</sup> Cette thèse est empruntée à Jean-Paul TERRENOIRE, «Approche théorique du champ éthique», L'Année sociologique, vol. 30, 1979-80, p. 67.

<sup>9.</sup> Nous avons déjà présenté une analyse de ce changement dans «Expérience éthique et pratiques universitaires en contexte québécois», Réseaux. Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique (Belgique), n<sup>rs</sup> 64-65-66, 1992, p. 89-98.

cours des dernières années, la pratique universitaire en éthique au Québec et au Canada s'est fortement orientée vers l'éthique appliquée, devenant même pour le principal organisme de subventions gouvernementales, le Conseil de recherches en sciences humaines et sociales (CRSH), un domaine stratégique à privilégier dans les années à venir.

D'autre part, les acteurs qui participent aujourd'hui à ce travail éthique n'ont plus nécessairement les traits du moraliste traditionnel et la prétention à la compétence éthique devient elle-même un enjeu dans les diverses arènes de l'éthique appliquée. Ainsi, au sein des comités et divers forums par lesquels s'institutionnalise de plus en plus le débat éthique, ce qui inclut bien entendu les pratiques universitaires, la question de la compétence et de la légitimité en éthique devient l'enjeu de tous les enjeux. Comme dans tout champ (économique, politique, scolaire), le champ éthique met en scène un rapport de forces dont l'enjeu est l'obtention du pouvoir symbolique, c'est-à-dire le pouvoir d'être reconnu comme étant celui ou celle qui définit ce qui est effectivement en jeu dans ce champ, de même que les règles du jeu. Dans ce contexte. les dialectes des philosophes et des théologiens croisent ceux des juristes et des spécialistes des divers domaines d'activité (médecins, administrateurs, industriels, scientifiques, etc.), de même que la langue dite commune des usagers, bénéficiaires et citoyens «ordinaires», la langue du monde vécu.

Si les théologiens et théologiennes étaient, jusqu'à récemment, les oiseaux rares qui s'intéressaient à l'éthique et qui ont joué un rôle déterminant dans la structuration et dans la composition des champs qu'occupait le travail éthique: de la morale personnelle à la morale sociale en passant par quelques éthiques sectorielles comme l'éthique médicale et l'éthique sexuelle, force est de constater que la situation a changé, que les joueurs et le jeu ont été transformés. Cependant, il faut reconnaître qu'en bien des cas, les théologiens et théologiennes ont été des agents de cette transformation et ils ont largement contribué à cet essor de l'éthique, notamment pour le cas de la bioéthique<sup>10</sup>. Mais, en nous attardant plus particulièrement au contexte suscité par le développement de l'éthique appliquée, on peut se demander ce qui leur advient;

<sup>10.</sup> Voir à ce propos Hubert DOUCET, «La liberté dans le champ de la bioéthique. Une histoire à suivre pour la théologie», dans *Questions de liberté* (sous la dir. de J.-C. Breton et J.-C. Petit), coll. «Héritage et projet», n° 46, Montréal, Fides, 1992, p. 157-175.

sont-ils toujours partie du jeu et à quelles conditions peuvent-ils le rester, ou sont-ils hors-jeu?

### Grandeurs et misères de l'éthique appliquée

Comme pour tout phénomène, il n'est pas inutile, aux fins d'analyses, de pointer les grandeurs et les misères de l'éthique appliquée. Pour ses grandeurs, nous prendrons ici à témoin le rapport réalisé par la Fédération canadienne des études humaines sur l'état et les besoins de l'éthique appliquée<sup>11</sup>.

Comme l'expression éthique appliquée dérive directement de l'expression consacrée, applied ethics, Marie-Hélène Parizeau, la seule participante francophone au groupe de travail de la FCÉH, propose pour sa part d'utiliser l'expression éthique «sectorielle»:

Ce terme indique tout simplement que l'analyse éthique a un champ d'investigation précis, un domaine concret, ce qui n'exclut nullement l'approche empirique, ni la nécessité de jugements prescriptifs, ni la question des fondements. L'éthique sectorielle permet de regrouper des champs aussi disparates que la bioéthique, l'éthique professionnelle ou la déontologie, l'éthique des affaires, l'éthique de l'ingénierie, l'éthique de l'environnement. Ces champs ont cependant des types de questions communs et surtout une approche éthique commune qui interroge l'objet et la pratique dans une visée prescriptive<sup>12</sup>.

Pour les auteurs de ce rapport, l'éthique appliquée ou sectorielle se caractérise par (1) une articulation de la théorie et de la pratique (dans la tradition de l'éthique aristotélicienne); (2) une méthodologie interdisciplinaire; (3) une visée de service et d'utilisation sociale. Les auteurs signalent d'autre part que l'émergence et le développement de l'éthique appliquée s'expliquent par les facteurs suivants: (a) le virage normatif au détriment du positivisme dans l'ensemble des sciences humaines et sociales; (b) le virage substantif en éthique au détriment de la méta-éthique et de ses préoccupations obsessionnelles sur le statut

<sup>11.</sup> Towards a Canadian Research Strategy for Applied Ethics. A Report by the Canadian Federation for Humanities to the Social Sciences and Humanities Research Council, Ottawa, 1989, 343 p.

<sup>12.</sup> Ibid., p. 9 (en français dans le texte).

épistémologique et métaphysique de l'éthique; (c) le virage de l'opinion publique pour les problèmes d'ordre éthique et pour sa quête de repères non réductibles à des solutions techniques ou scientifiques<sup>13</sup>.

Mais le développement de l'éthique appliquée ne se fait pas sans quelques misères, sans, à tout le moins, susciter des interrogations, voire des inquiétudes qui n'échappent pas au travail éthique qui se fait dans une perspective théologique ou dans un contexte théologique. Aux yeux de plusieurs, et parmi eux bon nombre d'éthiciens œuvrant dans une perspective théologique ou en contexte théologique, le développement de l'éthique appliquée est, malgré des vertus certaines, marqué par beaucoup d'opportunisme, et son essor n'est qu'une valse, pour reprendre le titre d'un livre d'A. Etchegoyen<sup>14</sup>.

À la manière du diagnostic porté par R. Bibby sur les rapports que les personnes entretiennent avec le religieux<sup>15</sup>, on peut également parler d'éthique à la carte<sup>16</sup>. Chaque domaine d'éthique appliquée se développe à la carte, voire comme un jeu de cartes où chaque jeu a son atout. Dans des domaines de plus en plus différenciés et, par conséquent, de plus en plus spécialisés (par exemple, le domaine de la génétique) le travail éthique s'y fait sous le mode d'une expertise acquise tant par formation académique que par entraînement sur le terrain et qui fournit à ses détenteurs des connaissances et des outils leur permettant de clarifier des problèmes, d'analyser des concepts et des arguments et, surtout, d'appliquer des grilles de raisonnement moral en vue d'une décision d'abord valide, ensuite valable. À partir d'une perspective tantôt exclusivement conséquentialiste, tantôt exclusivement déontologique ou, encore, exclusivement téléologique, le travail éthique en devient un d'application des principes de l'une ou l'autre de ses perspectives d'une manière procédurale. Poussée à bout, cette logique réduit la démarche éthique à une technologie de la décision et mène tout droit à une élite d'experts pour chaque éthique sectorielle, soit la formation d'une éthicocratie où règnent de nouveaux clercs. Ces éthiques sectorielles risquent ainsi de se clore sur elles-mêmes et de ne pouvoir envisager des thématiques comme celle de la responsabilité au-

<sup>13.</sup> Ibid., p. 10-14.

<sup>14.</sup> Alain ETCHEGOYEN, La valse des éthiques, Paris, Éditions François Bourin, 1991, 245 p.

<sup>15.</sup> Réginald Bibby, La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada, Montréal, Fides, 1988.

delà des limites de la déontologie professionnelle. En effet, comment ne pas craindre, ou du moins envisager, les conséquences d'une formation et d'une expertise de plus en plus spécialisée dans les divers domaines de l'éthique appliquée? Comment éviter que l'interdisciplinarité ne camoufle qu'un rapport de forces entre les protagonistes? Comment des éthiciens et éthiciennes formés dans une perspective théologique et œuvrant en contexte théologique composent-ils avec le statut d'expertise en éthique que d'aucuns peuvent revendiquer à partir de leurs compétences et connaissances acquises dans d'autres domaines?

D'autre part, dans sa relation externe, c'est-à-dire dans son rapport au social, l'éthique appliquée risque de souffrir d'autres maux: comment évaluer les besoins sociaux de la demande éthique et éviter les pièges de la subordination de la recherche éthique à des intérêts particuliers? Comment éviter que le travail éthique ne se moule aux formes dominantes de la régulation sociale: la techno-science, la rationalité utilitariste, la bureaucratisation, le juridisme ambiant et croissant, les jeux de pouvoir? Selon l'expression de M. Maesschalck, l'éthique appliquée est souvent une éthique des «états de faits» et de l'aprèscoup. Dans le domaine de l'évaluation sociale des technologies, le travail éthique risque ainsi de servir «d'accréditation ou de légitimation des pratiques technocratiques des appareils de gestion mis en place par la techno-science<sup>17</sup>». L'éthique appliquée devient ainsi «un dispositif culturel d'ajustement des rapports de l'homme et de la techno-science 18», où elle se contente de socialiser les nouvelles technologies et d'humaniser la technocratie. Nombre d'auteurs rejoignent Maesschalck sur ce diagnostic d'utilisation idéologique de l'éthique. Ainsi, dans un livre intitulé Éloge de l'arbitraire, le sociologue Henri-Pierre Jeudy écrit: «elle assure le rôle d'un substitut d'idéal toujours adaptable aux situations qui se présentent. [...] Elle donne une tonalité "humaniste" aux décisions prises, aux stratégies suivies, elle est censée faire oublier la rigidité de la gestion des sociétés. Comme une forme vide, l'éthique sert à tout19.»

<sup>16.</sup> Yvette LAJEUNESSE et Lukas K. SOSOE, «Les éthiques de tout et de n'importe quoi», Le Devoir, 27 juin 1992, p. B-10.

<sup>17.</sup> Marc MAESSCHALCK, Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale, coll. «Essais philosophiques», Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1991, p. 298.

<sup>18.</sup> Ibid., p. 303.

<sup>19.</sup> Henry-Pierre Jeudy, Éloge de l'arbitraire, coll. «La politique éclatée», Paris, PUF, 1993, p. 106.

Dans L'éthique. Essai sur la conscience du mal, le philosophe Alain Badiou présente le mouvement éthique contemporain comme l'idéologie qui légitime «deux désirs appariés: un désir conservateur, qui voudrait que soit partout reconnue la légitimité de l'ordre propre à notre site occidental, imbrication d'une économie objective sauvage et d'un discours du droit; et un désir mortifère, qui promeut et voile, du même geste, une intégrale maîtrise de la vie, ce qui veut aussi bien dire: voue ce qui est à la maîtrise occidentale de la mort<sup>20</sup>». Par cette «articulation d'une propagande conservatrice et d'un obscur désir de catastrophe», Badiou conclut que l'éthique, telle qu'elle se déploie aujourd'hui en Occident, est plus que la servante de la nécessité, elle est la figure contemporaine du nihilisme.

Pour résumer ce diagnostic des grandeurs et misères de l'éthique appliquée, on pourrait situer celle-ci, au titre d'une pratique du savoir, dans ce que Jean-François Lyotard a appelé le paradigme performatif. Dans sa typologie des récits de légitimation du savoir, le paradigme performatif caractérise la tendance lourde de l'époque appelée trop rapidement de post-moderne alors que les paradigmes spéculatifs et émancipatoires renvoient à la tradition et à la modernité. Le tableau qui suit nous permet de caractériser chacune des activités du travail universitaire en fonction de ces divers paradigmes.

<sup>20.</sup> Alain Badiou, L'éthique. Essai sur la conscience du mal, coll. «Optiques/Philosophie», Paris, Hatier, 1993, p. 36.

Type d'activitités	Type de récit de légitimation du savoir <sup>21</sup>				
universitaires	SPÉCULATIF	ÉMANCIPATOIRE	PERFORMATIF		
ENSEIGNEMENT (formation et transmission des connaissances)	Formation de l'esprit en continuité avec la tradition culturelle. L'agent au service du savoir.	Formation de la personne dans son rapport avec la collectivité. Le savoir au service de l'agent.	Formation d'une main-d'œuvre spécialisée. Le savoir = efficience.		
RECHERCHE (élaboration, acquisition de nouvelles connaissances, constitution de nouveaux champs de savoir)	Recherche de la vérité en dehors de toute autre considération. Poursuite de l'universalité en fonction des grandes valeurs humaines.	Moyen de changement, guide pour l'action dont le but est la libération.	Amélioration de la productivité technique et sociale. Naissance d'une science techni- cienne.		
EXPERTISE (l'universitaire «hors les murs», l'intellectuel)	Intellectuel moraliste. Défense du beau, du bien et du bon (classicisme). Jugement moral sur les transfor- mations sociales.	Intellectuel engagé, organique, critique. Participation à des processus sociaux de libération.	L'expert techno- crate. Technologie sociale.		

À la lumière des quelques caractéristiques indiquées dans ce tableau, caractéristiques qui se veulent générales et non pas spécifiques au travail éthique, on peut néanmoins en déduire que le paradigme performatif est celui où se déploie une tendance lourde du travail de l'entrepreneur en éthique appliquée. Si les paradigmes spéculatifs et émancipatoires sont respectivement marqués par la quête du vrai et

<sup>21.</sup> Ce tableau réfère au texte de Jean-François LYOTARD, Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées, Québec, Conseil des Universités du Québec, 1979. Cet ouvrage qui avait été commandé à Lyotard par le Conseil des Universités du Québec a été publié et est désormais mieux connu sous le titre La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 109 p. Les liens entre les formes du travail universitaire et la thèse de Lyotard sont inspirés de l'article d'André Turmel, «Universitaires et intellectuels», Recherches sociographiques, vol. XXIII, n° 3, sept.-déc. 1982, p. 387-403.

celle du juste, le paradigme performatif les relègue à l'arrière-plan au profit de l'efficience.

### Pour échapper aux misères: quelques pistes théologiques

Face à cette tendance, on peut se demander ce qu'un travail éthique, s'inscrivant dans une perspective théologique ou dans un contexte théologique, peut apporter pour que l'éthique appliquée ne reste pas entièrement subordonnée aux impératifs du paradigme performatif. Je prendrai ici à témoin deux contributions qui m'apparaissent exemplaires. Soit la réflexion de Johan Verstraeten présentée dans le cadre d'un colloque tenu en mars dernier au Centre for Christian Ethics, Catholic University of Leuven sur le thème de la narrativité et de l'herméneutique en éthique appliquée<sup>22</sup>, et celle de Marc Maesschalck sur la création d'espaces éthiques, présentée en guise de conclusion à son livre Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale<sup>23</sup>. La première étant une réflexion qui s'inscrit dans une perspective théologique, la deuxième, plus proprement philosophique, s'inscrit cependant dans le contexte théologique, tant par les conditions de sa production que de sa réception.

Pour Verstraeten, il faut ouvrir la réflexion en éthique appliquée à ce que Charles Taylor appelle les horizons de sens<sup>24</sup> et il y voit là le rôle d'une éthique théologique de type narratif dont il dégage quatre pistes.

Une telle approche permet en effet de dépasser les limites dans lesquelles sont enfermés l'interprétation des situations et le sens de la responsabilité dans les éthiques sectorielles. La référence aux récits, notamment ceux de la tradition judéo-chrétienne, suscite un imaginaire à la fois critique et créatif. Critique des versions technocratiques de l'organisation sociale et créatif dans le sens d'une reconstruction de l'organisation significative du monde. Au plan de la responsabilité, Verstraeten rappelle, entre autres, que (traduction libre) «la dimension

<sup>22.</sup> Johan VERSTRAETEN, «Narrativity and Hermeneutics in Applied Ethics», Ethical perspectives, vol. 2, nº 2, 1994, p. 51-56.

<sup>23.</sup> Marc MAESSCHALCK, Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale, coll. «Essais philosophiques», Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1991, 339 p.

<sup>24.</sup> Charles TAYLOR, Grandeurs et misères de la modernité, coll. «L'essentiel», Montréal, Bellarmin, 1992, 151 p.

universelle de l'éthique narrative consiste en sa réinterprétation et réorientation de l'autonomie humaine vers une responsabilité pour l'ensemble du monde représenté dans l'unique visage de chaque personne».

Une deuxième piste est que l'éthique narrative permet de lier ce que l'éthique appliquée sépare trop souvent, soit les principes moraux qui semblent appartenir à une sphère éthique spécialisée et ceux qui concernent d'autres sphères de la vie. Dans la perspective narrative, les principes moraux ne sont pas des abstractions mais ils sont rattachés aux contextes qui les ont vus naître et ils demeurent significatifs dans la mesure où ces récits inspirent «la création d'espaces de liberté pour des choix inédits toujours plus humains».

Une troisième piste consiste à rappeler aux acteurs engagés en éthique appliquée que les décisions éthiques ne peuvent être rapportées qu'aux applications procédurales des principes de telle ou telle perspective, mais qu'il y a toute une éthique implicite, un éthos où l'on puise une vision particulière de la bonne vie et de la justice. Éthique implicite qui se différencie souvent de celle qu'explicitent les codes et les manuels d'éthique dans un domaine particulier<sup>25</sup>.

Enfin, une éthique narrative permet de porter attention au développement intégral des personnes qui prennent des décisions et de les considérer comme de véritables sujets éthiques<sup>26</sup>.

Sans m'attarder ici sur les développements que l'on pourrait faire pour chacune de ces pistes, je me permets d'évoquer que l'éthique narrative peut permettre de penser à nouveaux frais le paradigme spéculatif, dans la mesure où la vérité d'un ordre intemporel serait remplacée par cette quête de sens qui rend les personnes à leur vérité et à leur responsabilité. L'éthique narrative est ainsi moins de l'ordre d'une méthode que l'ethos même, voire l'éthique implicite qui anime et inspire les personnes dans leur travail éthique. En contexte théologique, elle est le fruit de la formation et du développement moral dans une perspective chrétienne. À cet égard, nous pensons que la théologie, dans son ensemble, est lieu de formation morale; que ceux et celles qui

<sup>25.</sup> Nous avons effectué une recherche sur l'éthique implicite des intervenants en pédiatrie dans le cadre d'un projet subventionné par le CRSH. Le rapport est disponible au Centre de techno-éthique de l'Université Saint-Paul.

<sup>26.</sup> On se référera avec profit au livre de André GUINDON, Le développement moral, coll. «L'horizon du croyant» nº 9, Desclée/Novalis, Paris, Ottawa, 1989; ainsi qu'au collectif réalisé à partir de la thèse de Guindon dans Loi et autonomie.

sont formés en éthique dans des facultés de théologie sont formés en tant que sujets éthiques capables d'utiliser et d'actualiser toutes les ressources du récit auquel ils se rapportent.

En plus d'être enraciné, le travail éthique peut aussi être prophétique<sup>27</sup> et, par là, redonner vie au paradigme émancipatoire. C'est notamment la perspective que développe Marc Maesschalck et qu'il propose comme issue au paradigme performatif. Pour Maesschalck, le travail en éthique appliquée et notamment la constitution de centres de recherches en ce domaine doivent être mesurés avec la jauge d'une éthique sociale, sous «l'angle d'un exercice collectif de la responsabilité, lié à la décision collective et à l'intervention sociale et politique<sup>28</sup>».

Avec la tendance lourde du paradigme performatif, les pratiques émancipatoires et avec elles «l'exercice collectif de la responsabilité ont complètement disparu de la scène, pour se réduire à une éthique de concertation et de discussion sur les enjeux d'un dynamisme social prédonné, pré-établi<sup>29</sup>». Dans la mesure, ajoute encore Maesschalck, «où l'éthique est absolument coupée de ces centres de pouvoir où se décident des stratégies et des projets de production sociale, peut-elle encore prétendre réellement intéresser la responsabilité humaine? Ou n'est-elle qu'un palliatif, un simulacre qui sert à voiler l'absence de création collective, de participation, de responsabilité partagée? Quand une éthique accepte de se développer sans poser le problème de son rapport effectif au pouvoir de décision, elle a toutes les chances de devenir une simple procédure de légitimation de l'ordre social<sup>30</sup>.»

La critique de Maesschalck mérite d'être entendue, notamment en contexte théologique, où le caractère prophétique et critique de l'éthique doit être dit davantage sur le mode majeur que mineur. Même pour les préoccupations que les éthiques sectorielles et appliquées ont mises de l'avant, Maesschalck en appelle à un travail éthique aiguillonné par l'intention du juste devant «l'expérience de l'injustice révélée par le cri des semblables<sup>31</sup>». L'éthique, ajoute-t-il, «répond à une intention de justice dans une situation déterminée de l'histoire, en fonction des efforts déjà à l'œuvre de la liberté pour se partager et se

<sup>27.</sup> Ces deux termes renvoient d'ailleurs à un texte de Jacques Grand'Maison, «Une éthique enracinée et prophétique», Le Supplément, nº 128, fév. 1978.

<sup>28.</sup> Marc Maesschalck, Jalons pour une nouvelle éthique, p. 294.

<sup>29.</sup> Ibid., p. 8.

<sup>30.</sup> Ibid.

<sup>31.</sup> Ibid., p. 3.

réaliser». L'éthique a une visée de recomposition des rapports sociaux sous le signe de plus de justice et de solidarité. Le travail éthique doit donc incorporer un rapport critique à la vie sociale, notamment vis-àvis «les modes de rationalité dominant le champ social, qu'il s'agisse de ceux produits par la Science, la Religion ou l'État<sup>32</sup>».

Le travail éthique doit ainsi passer de la réception et de l'ajustement à l'invention et à l'initiative; passer d'une éthique des états de fait à une éthique de la créativité sociale. Dans le contexte où les problématiques sont souvent prédéfinies, y a-t-il encore place pour une éthique autonome, qui «puisse s'autoconcevoir et formuler ses propres questions, plutôt que de servir de discipline annexe pour résoudre des problèmes de légitimité sociale»<sup>33</sup>? Je me permettrai, pour conclure cette section, d'énumérer à la suite de Maesschalck quelques conditions du travail éthique qui permettraient à l'éthique appliquée de pouvoir échapper au paradigme performatif et de se déplacer vers le paradigme émancipatoire. Un travail qui soit permanent et non à la pièce ou à la carte, un travail qui crée son propre horizon d'interrogation, qui crée des voies d'accès du fondamental au particulier, qui dégage les incidences politiques de sa réflexion, qui est critique vis-à-vis des formes dominantes de résolutions des conflits et qui se veut pédagogique<sup>34</sup>.

Au bout de ce parcours, d'autres pistes pourraient compléter le tableau, notamment cette belle thèse développée par Paul Ladrière dans Éthique et gouvernabilité<sup>35</sup> à propos de l'affinité élective entre l'éthique évangélique de la fraternité et une éthique rationnelle. En effet, l'éthique narrative et la jauge de la justice doivent s'articuler à l'héritage de l'éthique rationnelle. La force de l'éthique théologique est d'articuler ces trois lieux afin de s'actualiser dans une éthique de la responsabilité<sup>36</sup>. Une telle proposition mériterait aussi d'être entendue et approfondie dans le contexte d'une réflexion sur les enjeux de la recherche éthique en contexte théologique.

<sup>32.</sup> Ibid., p. 308.

<sup>33.</sup> Ibid., p. 303.

<sup>34.</sup> Ibid., p. 307.

<sup>35.</sup> Paul LADRIÈRE et Claude GRUSON, Éthique et gouvernabilité. Un projet européen, Paris, PUF, 1992, 272 p.

<sup>36.</sup> Un de nos étudiants au doctorat, Pierre Lecours, vient de compléter à ce propos un texte préparatoire à sa thèse doctorale, La légitimité de l'éthique théologique dans le champ de l'éthique des affaires: un cas d'affinité élective, Services à la recherche, Université Saint-Paul, Ottawa, 1994, 60 p.

## Enjeux de la recherche éthique en contexte théologique

BERNARD KEATING

Université Laval, Québec

La thématique proposée à notre réflexion «Les enjeux de la recherche éthique en contexte théologique» peut être interprétée de bien des façons. Elle peut d'abord diriger notre regard vers des situations-problèmes qui sollicitent notre réflexion. Elle peut inviter à identifier les enjeux théologiques et ecclésiaux de la recherche éthique en contexte théologique. Elle peut enfin être reçue comme une invitation à un retour réflexif sur les enjeux philosophiques de cette recherche éthique. Nous nous attarderons particulièrement à la première interprétation de la question pour faire ensuite quelques remarques à propos des deux suivantes.

### 1. Des situations problèmes qui sollicitent particulièrement notre réflexion

Le point de vue de la pratique s'impose d'emblée. Parmi les problèmes qui sollicitent l'attention de ceux dont le métier serait de «dire l'éthique<sup>1</sup>», il en est un qui s'impose à l'agenda social: c'est celui de

<sup>1.</sup> Philippe Lucas, *Dire l'éthique. Éthique biomédicale: le débat*, Paris, Actes Sud-Inserm, collection «La fabrique du corps humain», 1990, 198 p.

l'euthanasie. Le mouvement de l'opinion publique en faveur de l'euthanasie représente, au plan de l'évolution de la moralité sociale, un événement tout à fait remarquable. Comment a-t-on pu passer si rapidement, d'une condamnation presque unanime de l'euthanasie, à un appui largement favorable à celle-ci? Il me semble nécessaire de tenter de comprendre ce phénomène avant d'aller plus loin.

Nous faisons l'hypothèse que ce retournement d'une situation où l'euthanasie était presque unanimement condamnée à une large acceptation de l'euthanasie, est alimenté positivement par la montée du principe d'autonomie de l'individu et négativement par la dépréciation de la référence à la nature comme cadre de la réflexion morale.

Une réflexion sur ces thèmes de l'autonomie et du naturel s'avérera un préalable fécond à une recherche sur des questions telles que la signification de la souffrance et son hypothétique antinomie à l'égard de la dignité humaine.

### Le montée du principe d'autonomie

L'autonomie est non seulement un principe éthique et juridique, elle est aussi un mot d'ordre. Ce mot d'ordre guide la gestion sociale des différents âges de la vie. Les parents et les éducateurs, dans un effort conjugué, visent l'autonomie de l'enfant. Les conseillers matrimoniaux voient dans l'autonomie des conjoints un facteur important pour le succès de la vie de couple. Les travailleurs sociaux mettent en œuvre tous les moyens dont ils disposent afin que les personnes âgées demeurent autonomes le plus longtemps possible. Au-delà du mot d'ordre, tentons de cerner la signification du principe d'autonomie en bioéthique.

Cette signification ne peut être saisie sans un rappel des circonstances historiques qui contribuèrent à la naissance de la bioéthique d'une part, et d'autre part, sans la considération du contexte idéologique de sa naissance et de son développement.

Le premier fait à retenir est que la bioéthique naît non seulement d'un mouvement de vertige face aux possibilités inouïes suscitées par le développement des sciences biomédicales, mais aussi de la crise de conscience provoquée par les abus de l'expérimentation médicale<sup>2</sup>.

<sup>2.</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Claire Ambroselli, L'éthique médicale, PUF, collection «Que sais-je», n° 2422, Paris, 1988, 128 p.; l'auteure lie la naissance des comités d'éthique à la crise de conscience suscitée par les travaux du tribunal militaire

L'affirmation du droit à l'autonomie et de son corollaire, l'exigence stricte d'un consentement libre et éclairé, ne prennent leurs véritables dimensions que sur l'horizon des abus médicaux qu'ils ont pour mission d'endiguer définitivement.

Mais la bioéthique contribue également à la mise en place d'un nouveau modèle de relation patient/médecin. La paternalisme médical cède la place à un nouveau type de relation, plus égalitaire. Le médecinexpert succède au médecin-père. Les rapports médecin/patient sont désormais pensés comme faisant l'objet d'un contrat de soins. La perspective contractuelle implique que l'on distingue, au moyen de critères appropriés, les personnes aptes à donner un consentement des inaptes et que l'on établisse des standards quant à l'information nécessaire pour un consentement éclairé. Elle inscrit nettement la relation médecin/patient dans le registre du droit et des droits individuels: droit à l'autonomie, droit à la vérité, droit au traitement...<sup>3</sup>

Le principe d'autonomie s'est avéré être le principe cardinal de la bioéthique. Dans la pratique, en effet, il surclasse les principes de bienfaisance et de justice auxquels il est canoniquement associé dans les manuels de bioéthique. De ce point de vue, il faut souligner le décalage entre la théorie et la pratique.

En effet, en 1984, le Hastings Center organisait un colloque pour marquer le quinzième anniversaire du plus influent centre américain de bioéthique. Le thème tenait en trois mots: Autonomie — Paternalisme — Communauté. On y dressait alors en quelque sorte un bilan de l'influence du principe d'autonomie.

Robert M. Veatch<sup>4</sup> formulait alors l'opinion qu'il était nécessaire, après quinze ans, de donner un coup de barre. Le principe d'autonomie avait déjà triomphé du paternalisme médical. L'ancienne éthique et la

américain qui a élaboré le code de Nuremberg en 1947; voir aussi Hastings Center Report, vol. 22, n° 6, nov.-déc. 1992, le dossier intitulé: «Twenty Years After: The Legacy of the Tuskegee Syphilis Study», p. 29-40. Le dévoilement dans les médias en 1972 des agissements des responsables de cette étude a conduit à la promulgation du National Research Act (1974) qui assujettit à l'examen par des comités d'éthique l'ensemble des recherches portant sur des sujets humains.

<sup>3.</sup> L'ouvrage Morals and Medicine. The Moral Problems of: The Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilization, Euthanasia, publié en 1954 aux Presses universitaires de l'Université de Princeton, préfigurait de ce point de vue la bioéthique.

<sup>4. «</sup>Autonomy's Temporary Triumph», The Hastings Center Report, vol. 14, nº 5, oct. 1984, p. 38-40.

nouvelle avaient en commun une faiblesse à laquelle il fallait maintenant s'attaquer: l'individualisme. La tâche qui s'imposait donc à la bioéthique était de redécouvrir le sens de la communauté et la valeur de la solidarité. Veatch souhaitait que l'on mette le cap sur la justice.

Sous un titre, qui donnait le ton à sa critique, «Autonomy: A Moral Good, not a Moral Obsession», Daniel Callahan<sup>5</sup> présentait à l'occasion du même colloque le principe d'autonomie comme l'instrument de la reconnaissance de la dignité de chaque personne et comme une garantie pour l'indépendance morale de chacun et chacune: «Non seulement [le principe d'autonomie] implique que je doive être traité par les autres comme une fin plutôt que comme un moyen; mais il exige qu'ils me permettent de poursuivre mes propres biens moraux<sup>6</sup>.»

L'expression de Callahan n'est pas sans rappeler la seconde formule dérivée de l'impératif catégorique kantien, qui est sans doute la plus connue: «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen<sup>7</sup>.» Cette indépendance morale dont parlait Callahan s'exerce au premier chef à l'égard du paternalisme médical et de sa prétention à définir ce qui constitue mon bien.

Callahan, tout comme Veatch, était fort critique à l'endroit de l'hégémonie de l'autonomie sur la bioéthique. Il allait même jusqu'à soutenir que si l'autonomie individuelle devait être l'objectif moral de la société ou de la médecine, notre vie commune serait en danger<sup>8</sup>.

Le principe d'autonomie assume toutefois une autre fonction majeure que nous avons effleurée en citant Callahan. Le principe d'autonomie exerce une fonction de médiation à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne<sup>9</sup> coexistant au sein d'une société pluraliste.

Dans cette perspective, la bioéthique se présente comme une procédure de règlement pacifique des conflits moraux à l'opposé d'une

<sup>5. «</sup>Autonomy: A Moral Good, not a Moral Obsession», Ibid., p. 40-42.

<sup>6. «</sup>Not only it does entail that, as an individual, I am to be treated by others as a moral end rather than a moral mean, its also requires that they allow me to pursue my own moral good.»

<sup>7.</sup> Emmanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1986 (1785), 210 p., p. 150.

<sup>8. «</sup>Nonetheless, I believe that if autonomy is made the moral goal of society, or of medical care within society, then we are equally at peril in our common life together.»

<sup>9.</sup> La «good life».

éthique substantielle qui ferait la promotion de valeurs particulières. C'est précisément la thèse exposée par le second chapitre de l'ouvrage bien connu de H. Tristram Engelhardt J<sup>r</sup>, *The Foundations of Bioethics*<sup>10</sup>. En effet, selon Engelhardt, il serait possible d'établir une éthique procédurale, basée sur la liberté des agents moraux, et cela sans accorder la préséance à une conception particulière des valeurs<sup>11</sup>.

Une illustration classique des conséquences de cette thèse est la façon dont est analysé, en bioéthique comme en droit, le refus qu'opposent les Témoins de Jéhovah adultes<sup>12</sup> aux transfusions sanguines. Puisque, par hypothèse, nous n'avons pas à nous interroger sur le sens des valeurs sous-jacentes à cette décision, toute l'attention sera portée sur la qualité du refus: est-il libre et éclairé<sup>13</sup>?

Il ne faudrait pourtant pas croire que Engelhardt, en faisant de la bioéthique une procédure, idéalement épurée de tout contenu substantiel, méprise le domaine des valeurs. Bien au contraire, il attribue au domaine des valeurs la priorité par rapport à l'éthique procédurale. Cette priorité tient au fait que c'est au sein d'une communauté morale particulière que nous apprenons qu'il est bien ou mal, valable ou non, de faire ce que la morale séculière, c'est-à-dire la bioéthique, nous autorise à faire. La morale séculière n'épuise donc pas l'univers de la réflexion morale<sup>14</sup>. Elle présuppose au contraire l'insertion des individus dans des communautés particulières, porteuses de valeurs et de perspectives de sens.

Le principe d'autonomie remplit donc trois fonctions distinctes mais complémentaires en bioéthique: d'abord, il assume un rôle de protection du malade ou du sujet d'expérimentation à l'égard de traitements ou d'expérimentations non volontaires. Ensuite, il permet de

<sup>10.</sup> H. Tristram ENGELHARDT J', The Foundations of Bioethics, Oxford University Press, 1986, 398 p.

<sup>11.</sup> Ibid. p. 45.

<sup>12.</sup> La Cour suprême du Canada s'est récemment prononcée sur le cas du refus des parents d'un enfant malade à consentir à des transfusions sanguines pour des motifs religieux. Voir: B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto [17 mars 1994/27 janv. 1995], copie du greffier.

<sup>13.</sup> Dans le jugement de la Cours supérieure, district de Terrebonne, à propos de l'affaire Manoir de la pointe bleue (1978) inc. c. Robert Corbeil [22 janv. 1992], copie du greffier, p. 24, le juge Gontran Rouleau écrivait: «Pour nous, pour l'institution et pour le médecin, la question n'est pas de savoir si le refus est raisonnable, mais plutôt si la personne a suffisamment de conscience, d'équilibre et de lucidité pour prendre une décision, même si nous ne la partageons pas.»

<sup>14.</sup> The Foundations of Bioethics, p. 49.

donner toute sa place au malade, de l'établir dans le rôle de sujet moral. Le malade passe, de la minorité dans laquelle le paternalisme médical le maintenait, à la majorité. Le malade n'est plus un patient, avec toute la passivité que comporte ce terme, mais un agent. Alors qu'il était objet de la décision morale, il en devient sujet. Il est donc posé dans une relation de sujet à sujet avec le médecin. Enfin, le principe d'autonomie autorise chacun à conduire sa propre vie selon la conception du bien et des valeurs qui sont les siennes. Il permet donc aux sujets, insérés dans différentes communautés morales, de vivre ou de mourir de façon cohérente avec leur vision du bien.

### L'insuffisance du paradigme bioéthique

Toutefois la bioéthique est beaucoup plus qu'une procédure. Dans la pratique, son rapport aux communautés morales particulières est beaucoup plus complexe que ce que laisserait supposer la thèse d'Engelhardt. Dans les faits, loin de tout simplement permettre la coexistence des communautés morales particulières, la bioéthique tend à se substituer à celles-ci. Les éthiques communautaires font piètre figure devant elle parce que, d'une part, celles-ci font appel à des principes honnis par la modernité, la tradition et l'autorité et que, d'autre part, elles se retrouvent face à une éthique qui tire un bénéfice de légitimité de son alliance avec la science. La bioéthique acquiert donc, comme par osmose, une légitimité de son commerce avec la science. Elle participe de la légitimité quasi exclusive des sciences pour régler de façon raisonnable les questions controversées.

Mais il y a un autre motif pour lequel le modèle proposé par Engelhardt est inadéquat. C'est qu'il sous-estime la portée du pluralisme. Le pluralisme est en effet appréhendé comme une réalité sociale, comme la coexistence au sein d'une même société politique de communautés particulières porteuses de morales particulières. Cette conception du pluralisme est adéquate lorsqu'il s'agit de penser nos rapports avec des groupes homogènes comme le sont certains groupes religieux minoritaires comme les Témoins de Jéhovah ou les juifs orthodoxes. Néanmoins, elle gomme tout un pan de la réalité: le lieu du pluralisme, c'est non seulement la société politique, mais c'est aussi et surtout l'individu lui-même.

La bioéthique, telle que la concevait Engelhardt dans Les fondements de la bioéthique, postulait l'existence de communautés homogènes au sein desquelles seraient socialisés les individus<sup>15</sup>. Dans les faits, bien peu de communautés correspondent au modèle que suppose la bioéthique. Le pluralisme marque la vie des communautés et des individus. Le rapport entre les credo des différentes orthodoxies et le credo des «fidèles» est souvent ténu comme l'illustrent de nombreuses études récentes. Il en est de même pour la morale. Du point de vue du sujet, il est, par exemple, tout à fait plausible d'être catholique pratiquant et d'être favorable à l'euthanasie ou à l'avortement. On peut toujours taxer le sujet d'incohérence, le fait n'en demeure pas moins patent. Le pluralisme marque la socialisation même de l'individu, sa personnalité en est traversée. Le défi du pluralisme se répercute donc dans la constitution du sujet moral.

On comprend alors mieux comment la bioéthique s'est enferrée dans l'individualisme et pourquoi elle est devenue bien plus que la procédure qu'elle se proposait d'être.

Alors que le principe d'autonomie était voué à assurer la médiation entre les exigences de la vie sociale — régies par une justice procédurale — et celles de la vie personnelle — régies par une conception de la vie bonne afférente à une communauté particulière — il sert, dans les faits, de véhicule à une nouvelle morale pluraliste profondément marquée par l'idéologie de droits et par l'individualisme.

Nous avons souligné plus haut le parallélisme existant entre une formule de Callahan au sujet de l'autonomie et la seconde formule de l'impératif catégorique de Kant. Ce parallélisme ne doit pas conduire à sous-estimer la différence entre l'autonomie telle qu'elle est comprise en bioéthique et l'autonomie telle que la concevait Kant. Quelques indications devraient suffire à établir cette différence.

(I) Première indication: en bioéthique, l'autonomie s'oppose au paternalisme et à la dépendance à l'égard des médecins et de la technologie. Dans l'éthique kantienne, c'est à l'hétéronomie qu'elle s'oppose, c'està-dire à la dépendance à l'égard des impulsions des sens, des inclinations naturelles ou à l'égard des déterminations historiques et sociales. Ainsi par exemple, selon Kant, agir selon la moralité, c'est faire du bien non seulement aux personnes à l'égard de qui nous avons une sympathie naturelle, mais aussi à ceux qui nous sont antipathiques.

<sup>15.</sup> Au fil de ce processus de socialisation, l'individu intériorise des représentations du monde, des récits, des valeurs, des normes. Confronté à l'impératif de s'orienter

(II) Seconde indication: dans l'éthique kantienne l'autonomie est certes l'affirmation de la volonté d'un sujet individuel, mais cette volonté est soumise à la loi de l'universalité. C'est sous réserve de sa capacité d'universalisation que la maxime de l'action est morale.

Le concept suivant lequel tout être raisonnable doit se considérer comme établissant par toutes les maximes de sa volonté une législation universelle afin de se juger soi-même et ses actions de ce point de vue, conduit à un concept très fécond qui s'y rattache, je veux dire le concept d'un règne des fins 16.

Le principe de l'universalisation conduit donc à l'idée d'une communauté morale; ainsi l'éthique kantienne invite à un décentrement quand l'individu se pose comme membre et législateur au sein de la communauté morale.

Ces éléments de comparaison avec la conception kantienne de l'autonomie auront permis de constater à quel point le concept d'autonomie, tel que véhiculé dans la bioéthique, porte l'empreinte d'un sens particulier des valeurs: celui de la tradition libérale dont une des caractéristiques est une vision foncièrement individualiste dont elle a beaucoup de mal à s'affranchir.

À force de promouvoir l'autonomie de chacun, on en est venu à négliger la dimension sociale de la personne. On en est venu à considérer comme avilissante la dépendance naturelle dans laquelle nous sommes tous les uns à l'égard des autres. Or la maladie, la souffrance et la proximité de la mort sont des lieux où est révélée au grand jour cette mutuelle dépendance. L'individualisme qui imprègne profondément notre vie, la culture de l'autonomie comme indépendance négatrice de notre socialité, font en sorte que souvent nous ne sommes disponibles ni pour donner ni pour recevoir le soutien mutuel. La bioéthique ne devrait-elle pas maintenant contribuer à insuffler à l'autonomie un sens communautaire qui permettrait de saisir la noblesse de la solidarité humaine offerte et reçue?

dans l'action, à la nécessité vitale de donner un sens à son expérience, il puise dans ce bagage les matériaux à partir desquels il pourra élaborer ses réponses.

<sup>16.</sup> Fondements de la métaphysique des mœurs, p. 157.

### La dépréciation de la référence à la nature

Nous avions annoncé deux raisons expliquant le revirement favorable à l'euthanasie. Nous venons de voir comment il est alimenté positivement par la montée du principe d'autonomie. Voyons maintenant comment la perte de la référence à la nature y contribue.

Les distinctions éthiques traditionnelles d'euthanasie active et passive, de moyens ordinaires et extraordinaires de même que leurs équivalents contemporains d'euthanasie et d'interruption de traitement ou d'abstention thérapeutique ne sont convaincantes que dans la mesure où elles peuvent s'adosser à une vision du monde qui, d'une part, permet d'octroyer un statut d'agent moral à la nature et, d'autre part, de distinguer nettement l'action de l'homme de celle de la nature. En effet, parmi les pratiques qui abrègent la vie, seules sont jugées légitimes celles où la responsabilité de la mort peut être attribuée au développement naturel de la maladie plutôt qu'à l'action de l'homme. Ce critère vaut également pour le droit dont les principes en matière de protection de la vie sont profondément marqués par cette vision. La façon dont le juge Jacques Dufour résumait la demande de Nancy B., dans le jugement qu'il a rendu en sa faveur, illustre parfaitement ce cadre d'analyse. Le juge Dufour écrivait en effet:

Ce que demande Nancy B., invoquant le principe de l'autonomie de la volonté, son droit à l'autodétermination, c'est que l'on cesse de lui appliquer le traitement de soutien respiratoire pour que la nature suive son cours<sup>17</sup>.

Le «résumé» de la question met donc en scène trois «acteurs»: Nancy B., désirant exercer son droit à l'autodétermination; le médecin, agent du traitement, et la nature dont le cours est entravé par l'intervention médicale. Dans les lignes qui suivent, le jugement écartera l'hypothèse selon laquelle l'exercice de l'autonomie dans ce cas serait synonyme d'un suicide. La question est juridiquement pertinente, dans la mesure où, bien que le suicide soit décriminalisé au Canada, l'aide au suicide n'en demeure pas moins une infraction au Code criminel. Le juge Dufour cite, à propos de la distinction entre le refus de traitement et le suicide, la jurisprudence américaine:

<sup>17.</sup> La Cour supérieure, district de Québec, Nancy B. vs l'Hôtel-Dieu de Québec [6 janv. 1992], copie du greffier, p. 15.

Refusing medical intervention merely allows the disease to take its natural course; if death were eventually to occur, it would be the result, primarily, of the underlying disease, and not the result of a self-inflicted injury<sup>18</sup>.

L'analyse, en mettant en évidence le rôle de la causalité naturelle, attribue par le fait même un rôle secondaire à la décision de refus de traitement. La mort résulte donc de façon indirecte de la décision. La «responsabilité» directe de la mort est attribuée à la maladie. Par la suite, le juge examinera une autre hypothèse, celle d'attribuer celle-ci au médecin. Il analysera alors les articles 217 et 219 du Code criminel pour déterminer si, dans les circonstances de l'espèce, le médecin a l'obligation de poursuivre le traitement entrepris. Sa conclusion sera négative.

Une telle vision n'implique pas une attitude passive face à la maladie, mais la conviction que le devoir de lutter contre sa progression a des limites au-delà desquelles la lutte est dérisoire ou disproportionnée pour l'individu, les proches ou la société.

Dans l'approche traditionnelle, la nature tenait pratiquement le rôle d'un agent moral. Ce statut faisait en sorte que la responsabilité de la mort lui était attribuée quand le patient succombait après que la médecine eut rendu les armes devant un adversaire trop puissant pour ses modestes moyens. La causalité naturelle était alors interprétée comme une responsabilité. Cette lecture allait de soi dans un univers où l'ordre de la nature se confondait avec l'action de la Providence divine. Mais entre-temps, Dieu a déserté la nature. La vision scientifique du monde exclut méthodologiquement «l'hypothèse Dieu», aussi bien au plan des théories générales que de l'explication des faits singuliers. Dans une culture marquée du scientisme, il est de plus en plus difficile de se représenter la mort de l'individu comme un acte de la Providence divine intervenant par l'intermédiaire des causes secondes.

Par ailleurs, la science médicale a tendance à prendre en charge l'ensemble du déroulement naturel de la vie. Il n'est peut-être pas innocent, de ce point de vue, que l'on coiffe du titre «sciences de la santé» les sciences médicales. La santé, la maladie et la mort tombent désormais dans le champ de la responsabilité humaine. La médicalisation de la grossesse illustre parfaitement ce fait. La grossesse est désormais

<sup>18.</sup> Ibid. p. 16.

prise en charge par l'institution médicale. Les féministes ont vigoureusement critiqué cette désappropriation de la grossesse. Néanmoins, la grossesse apparaît de plus en plus comme une responsabilité à assumer: cours prénataux, modification des habitudes de vie face au tabagisme, à la consommation d'alcool, régime alimentaire approprié.

Dans ce contexte, la part de la nature et celle de l'homme, pour reprendre l'expression de Pie XII<sup>19</sup>, sont de plus en plus difficiles à distinguer. Les repères traditionnels sont brouillés et remis en question. Les distinctions d'euthanasie active et passive, du direct et de l'indirect, sont remises en cause et souvent considérées comme de simples arguties sans véritable signification morale. C'est la thèse qu'a développé James Rachels il y a quelques années dans le prestigieux New England Journal of Medicine<sup>20</sup>.

### L'antinomie de la dignité humaine et de la souffrance

La bioéthique, en assurant particulièrement le respect de l'autonomie des agents moraux, a contribué à aiguiser le sens de la dignité humaine. Mais la nature des liens qu'on établit parfois entre la souffrance et la dignité humaine inquiète. Certains discours ne sont pas loin de laisser entendre que la dignité humaine et la souffrance s'excluent. Pourtant, il ne viendrait à l'esprit de personne de soutenir que vivre dans la dignité serait vivre sans souffrir! Au contraire, on estime indigne la conduite de celui qui fuit devant la première difficulté.

En fait, la souffrance accompagne l'humain tout au long de sa vie: souffrance de la naissance et de la séparation de la mère, c'est au prix du nécessaire renoncement à la fusion primitive que l'humain accède à l'individualité, qu'il se prépare à l'exercice de l'autonomie morale; souffrance liée à la traversée des étapes multiples de la vie où il aura à renoncer à une sécurité chèrement acquise pour accéder à une nouvelle étape pourtant entrevue que confusément.

Mais il y a bien une réelle antinomie entre dignité et souffrance. Elle ne tient cependant pas à l'incompatibilité de la souffrance et de la dignité humaine, mais à la conscience de l'impératif éthique d'honorer

<sup>19. «</sup>L'apostolat des sages-femmes. Questions de morale conjugale», La documentation catholique, nº 1109, 2 déc. 1951, col. 1473-1494, par. 4.

<sup>20.</sup> Cité dans Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, Principles of Biomedical Ethics, New York Oxford, Oxford, University Press, 1989, 470 p., p. 136.

la dignité de celui qui souffre. La souffrance menace certes la dignité. Mais cette menace ne tient pas à la souffrance en elle-même, mais à la peur qu'elle suscite en nous et au rejet du souffrant qu'elle provoque. On se détourne spontanément de la personne qui souffre. La parabole du bon Samaritain illustre parfaitement cette réaction primaire. Tous les prétextes sont bons pour éviter de poser son regard sur celui qui souffre. Ce regard est insupportable parce qu'il comporte un appel, un impératif même.

Le résultat du rejet et de l'ignorance du souffrant, c'est sa mort, mort symbolique d'abord, mort sociale ensuite, mort physique enfin. Celui que l'on ignore au carrefour des chemins ou au creux de son lit est, de facto, soustrait de la communauté humaine. Il est déjà mort. La question primordiale est donc de manifester à celui qui souffre sa pleine appartenance à la communauté humaine. Honorer sa dignité, c'est reconnaître comme humaine l'expérience de la souffrance.

Cette reconnaissance comporte un enjeu qui en constitue peutêtre l'obstacle majeur. Accepter de voir et d'écouter la souffrance de l'autre ne peut se réaliser qu'au prix de la reconnaissance de sa propre vulnérabilité. La souffrance de l'autre fait écho à ma propre souffrance, elle peut réveiller de vieilles souffrances endormies, voire refoulées. La souffrance de l'autre me menace potentiellement. Faute d'y voir clair, ces souffrances se confondent et mes prétendues réactions altruistes à la souffrance de l'autre risquent de ne s'avérer être que protection à l'égard de ma propre souffrance. La façon dont on assume nos propres souffrances détermine nos attitudes face à la souffrance de l'autre. André Guindon, dans un article consacré aux «Enjeux éthiques soulevés par le VIH et le sida dans les relations d'aide<sup>21</sup>», posait d'entrée de jeu ce principe qui devrait être présent à l'esprit de toute personne impliquée en relation d'aide: «Aucun rapport n'est aussi décisif pour la qualité morale des relations d'aide à autrui que celui qu'on maintient avec soi-même.»

Ce principe éclaire sous un nouveau jour des démissions face à la souffrance qu'il serait autrement bien difficile à expliquer.

Le défi auquel les différentes éthiques sont confrontées, c'est celui de donner un sens humain à la souffrance, d'humaniser la vie, la souffrance et la mort. La médecine y contribue, mais ce n'est pas déprécier la valeur de sa contribution que de constater le caractère limité de ses moyens et de son approche.

<sup>21.</sup> Église et théologie, vol. 23, nº 3, oct. 1992, p. 401-421, p. 402.

Le danger qui nous guette au fil des débats sur l'euthanasie, c'est de fermer les différentes avenues de sens, de faire en sorte que, du point de vue de la moralité sociale, dans des cas analogues à ceux de Nancy B. ou de Robert Corbeil, une voie s'offre comme la seule sensée, celle du refus du traitement, ce qui signifierait que dans les faits l'autonomie ne soit plus que théorique.

La contribution de l'éthique chrétienne peut être importante si elle ne se confine pas à une approche légaliste de la question. La morale chrétienne dispose de ressources inestimables pour rassasier les soifs de ceux qui cherchent sens à leurs souffrances. Ce ne sont toute-fois pas des réponses toutes faites, des formules bien sonnantes, mais des témoignages d'hommes et de femmes qui ont souffert et qui ont crié leurs désespoirs et leurs révoltes face à un Dieu en apparence indifférent à la souffrance humaine. Ce sont des récits relatant des histoires de combats, de victoires et de chutes, de foi et de désespoir, au travers desquels des hommes et des femmes ont su déchiffrer l'histoire de leurs rencontres avec Dieu.

Mais ces récits et ces témoignages ne sont pas des mises en scène pour des réponses à valeur éternelle qu'il suffirait de reprendre à notre propre compte. Pour pouvoir déclarer avec Job: «Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu» (Jb 42,5), il faut accepter le risque de passer de la position confortable de l'observateur à celle de l'acteur. Accepter le risque de mettre en récit sa propre vie, à la rencontre du récit de celle de Job, sans en connaître à l'avance le dénouement. Le sens n'est donc pas donné, mais à construire. Le récit biblique constitue un horizon de sens sur lequel s'inscrit le sujet.

## 2. Des enjeux théologiques et ecclésiaux de la recherche éthique en contexte théologique

L'opposition ou l'apathie soulevée par les récentes encycliques morales de Jean-Paul II donnent à réfléchir. Ces réactions ne sont pas simplement suscitées par des désaccords substantiels sur des questions comme la contraception, l'avortement ou l'euthanasie. L'Église catholique n'est pas à ce point isolée. Elle n'est pas seule quand elle s'attaque à la prédominance de l'utilitarisme ou lorsqu'elle dénonce les conséquences du relativisme. Il en est de même lorsqu'elle critique l'individualisme. Elle joint sa voix à celles qui surgissent de nombreuses perspectives théoriques dont, en outre, le féminisme!

Néanmoins, la réception du discours ecclésial fait de plus en plus problème. Sans avoir la prétention d'analyser l'ensemble des facteurs qui contribuent à rendre cette réception problématique, nous désirons examiner un aspect particulier de la question pour ensuite tirer les conséquences pratiques de cet examen.

Un facteur qui nous semble décisif dans les réactions de rejet et d'apathie suscitées par les enseignements récents de l'Église, en matière de morale, est la perception de cet enseignement comme hétéronome, comme faisant violence à la conscience des individus. L'appel à l'autorité pour susciter l'attachement à cet enseignement et les limites posées aux discussions sur les questions les plus controversées ne font que renforcer cette perception.

L'hétéronomie perçue heurte de plein fouet un des acquis fondamentaux de la conscience moderne: un agir authentiquement moral exige une adhésion intérieure de la personne. Il n'est pas inutile de rappeler ici la célèbre distinction que faisait Kant entre l'«agir conforme au devoir» et l'«agir par devoir». Le second seulement mérite le titre de «moralité», le premier n'étant que simple «légalité». Néanmoins, quoique les garanties données à la conscience soient typiquement modernes, ce serait une erreur de laisser entendre que cette exigence d'intériorité est une création moderne. Le texte biblique abonde de textes témoignant de l'irréductible dialectique opposant le secret du cœur et le domaine extérieur de l'action.

Saint Thomas avait reconnu comme inviolable le lien qui va de la raison à la volonté, posant ainsi les assises d'une théologie de la conscience dont l'un des fruits contemporains est la déclaration Dignitatis humanæ. La portée de la doctrine thomiste n'est pas à sous-estimer puisque saint Thomas avait l'audace de l'appliquer à la foi ellemême!

Donc, si cette foi est présentée comme un mal par la raison, la volonté s'y portera comme vers un mal, non qu'elle soit mauvaise par soi, mais seulement par accident, d'après l'idée que la raison s'en est faite. [...] Il résulte donc de tout cela que, de soi, toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci soit droite ou dans l'erreur est toujours mauvaise<sup>22</sup>.

<sup>22.</sup> S.T., I-II, q.19, a.5

À n'en pas douter, la visée principale de l'intervention morale est de convaincre. S'adressant à l'intelligence, elle prend donc en priorité la forme d'une argumentation. Si, faute de faire autorité, l'argumentation cède la place à la coercition, l'usage de l'autorité provoque la chute dans la légalité. Au mieux, cet usage saura susciter un agir conforme à la norme, au pire, l'autorité se discrédite, se fermant ainsi les portes du cœur et de l'intelligence.

Ces réflexions font signe vers une exigence absolument incontournable à laquelle devra souscrire le discours moral de l'Église si celle-ci accorde du prix au fait que sa voix soit écoutée dans les débats moraux contemporains. Ce discours devra en priorité chercher à convaincre. Le recours à l'argument d'autorité et l'appel à des sanctions ont ce malencontreux effet de laisser croire qu'ils cachent ou compensent un déficit réflexif.

Ce discours devra être pertinent. La disqualification moderne de l'autorité fait en sorte que l'Église ne sera écoutée que si son discours trouve sa pertinence dans des préoccupations portées par les personnes auxquelles elle s'adresse. Le discours moral devra chercher ses appuis sur les perceptions morales issues du sens moral propre à chacun et chacune. La doctrine de la loi naturelle suppose la confiance dans le dynamisme moral de la personne et le respect de celui-ci.

Enfin, le discours moral devra être énoncé par des personnes authentiques. Notre culture est plus que jamais sensible à l'authenticité. Non seulement la parole doit être vraie, mais le témoin doit en vivre. L'usage des médias modernes, la télévision en particulier, livre les porte-parole ecclésiaux à un examen impitoyable.

### 3. Enjeux philosophiques de la recherche éthique

Bien souvent, face aux difficultés de réception des textes magistériaux, on invoque le problème du langage. Il faudrait, selon certains, traduire ces textes dans un langage plus simple, plus contemporain. Les mots feraient écran.

Cette parade, si utile qu'elle soit pour éviter un affrontement frontal avec le Magistère, ne résiste pas longtemps à l'analyse et ses conséquences sont délétères. Il y a bien plus que les mots! Les mots font système et ceux-ci font, à leur tour, appel à des représentations du monde, à des épistémologies, à des ontologies!

Il faut, au contraire, admettre que ce ne sont pas les mots qui font problème, mais les univers auxquels ils renvoient. Faute de sensibilité à cette question, on pourrait croire que Thomas d'Aquin, Emmanuel Kant et Jürgen Habermas sont du même combat puisqu'ils accordent tous les trois une importance décisive à l'exigence de rationalité en éthique. Ce n'est évidemment pas le cas puisque saint Thomas conçoit la rationalité comme conformité à l'ordre de la nature, tandis que Kant fait de la capacité d'universalisation de la maxime le gage de sa rationalité et qu'Habermas la fait dépendre d'un accord intersubjectif soumis uniquement à la loi du meilleur argument.

Le défi qui s'offre à la théologie n'est pas celui de l'adoption d'un nouveau langage mais de l'adoption critique de nouvelles catégories. Il n'est pas sans rappeler celui que sut relever avec succès, mais non sans opposition, Thomas d'Aquin à son époque quand il eut l'audace d'introduire parmi les autorités Aristote.

Ce qui est en jeu, c'est la capacité même de l'Église d'établir un véritable dialogue avec la pensée moderne. Il n'est pas plus sage d'en assumer naïvement les catégories modernes que de les rejeter après un examen sommaire, pour ne pas dire partial. Le sort qui est fait à l'éthique de la discussion dans *Splendeur de la vérité* illustre malheureusement trop bien cette façon de faire.

\* \*

Ce bref tour d'horizon des multiples enjeux de la recherche éthique ne doit pas nous faire oublier que son enjeu primordial est la personne et sa dignité: la personne singulière, avec son histoire tissée de drames et de bonheurs modestes peut-être. L'Évangile est très discret sur des questions morales qui, bien souvent, monopolisent notre attention: l'avortement, la contraception, la sexualité juvénile, l'euthanasie. Par contre, il multiplie les récits où se manifeste la sollicitude du Seigneur à l'égard des souffrants du cœur, du corps et de l'âme. Le discours moral s'élabore au prix d'une tension irréductible: manifester et protéger la dignité de la personne humaine et accueillir des personnes singulières, immergées dans des drames humains dont Dieu seul peut sonder le mystère.

Face à celui qui souffre, dont l'Évangile fait le visage même de Jésus, le moraliste saura-t-il assumer aussi l'humble rôle de Simon de Cyrène, celui d'aider le Christ à porter sa croix?

# II

# DISCOURS ÉTHIQUES ET/OU APPROCHES BIBLIQUES

# La connaissance du bien et du mal est constitutive de l'être humain (Gn 2-3)

JEAN-YVES THÉRIAULT Université du Québec à Rimouski

L'annonce du thème de ce congrès comportait une question qui évoque le récit biblique de Gn 2,4b-3,24: quelle interdiction divine a-t-il donc transgressée pour subir un tel sort? Une telle interrogation s'appuie sur l'interprétation traditionnelle de la fameuse histoire des origines. Je vais présenter une lecture différente de ce texte bien connu, montrant que devenir humain, c'est accéder à une expérience spécifique du drame de l'existence. Partant d'une analyse sémiotique sommairement rappelée<sup>1</sup>, je montrerai que cet antique récit ne raconte pas une chute, mais qu'il représente, dans son ensemble, la constitution de l'être humain capable d'entreprendre son existence dans l'univers créé, l'acquisition de la connaissance du bien et du mal faisant partie intégrante de sa «création». En d'autres mots, sur la base d'une observation rigoureuse des parcours narratifs et figuratifs, je risque des interprétations où

<sup>1.</sup> Pour une présentation plus élaborée de cette étude, voir «Le parcours de l'adam dans le jardin», *Sémiotique et Bible* 67 (sept. 1992), p. 13-36 et 68 (déc. 1992), p. 15-34. La dimension éthique est davantage développée dans «La genèse du sujet éthique», *Ethica* 3/2 (1991), p. 9-45.

le récit de la création du couple originel est considéré comme une sorte de *parabole* manifestant la nature du sujet humain et les enjeux liés à son existence terrestre.

## 1. LECTURE SÉMIOTIQUE

Voici d'abord, en résumé, les résultats de l'analyse faite selon la théorie et les procédures de la sémiotique greimassienne<sup>2</sup>. Il s'agit d'une explication cohérente du tissu textuel reçu comme un système signifiant où la saisie du sens s'appuie sur la recherche des valeurs sémantiques que les mots véhiculent en fonction des parcours figuratifs et des phases narratives qui les prennent en charge<sup>3</sup>.

#### 1.1 Un adam pour cultiver le jardin

L'exégèse historique a pris l'habitude de considérer Gn 2,4b-3,24 comme un récit complexe attribué à la tradition yahviste. D'un point de vue sémiotique, la clôture de ce récit ne s'impose pas<sup>4</sup>, mais elle se

<sup>2.</sup> Pour la théorie et la méthodologie sémiotiques, mon travail s'inspire des propositions de A.J. Greimas contenues pour l'essentiel dans l'ouvrage Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, tomes 1 et 2, Paris, Hachette Université, 1979 et 1986; aussi, Du Sens I, Paris, Seuil, 1980 et Du Sens 2, Paris, Seuil, 1983. On trouvera une présentation plus orientée vers l'analyse des textes dans GROUPE D'ENTREVERNES, Analyse sémiotique des textes, Presses Universitaires de Lyon, 1979; et une autre plus condensée et plus récente, appliquée aux textes bibliques: L. PANIER et J.-C. GIROUD, Sémiotique, Cahiers Évangile, nº 59, 1987. Mon travail s'est développé en tirant profit aussi de quelques approches sémiotiques de ces deux chapitres: C. et G. COMBET-GALLAND, «Genèse de l'écriture. Genèse, chapitres 2 et 3», Sémiotique et Bible, 28 (1982), p. 17-24; Jean Calloud, "Pour une analyse sémiotique de la Genèse I à 3», dans La création dans l'Orient-Ancien, Cerf, 1987, p. 483-513; W. Vogels, «"It Is not Good that the 'Mensch' Should Be Alone; I will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her" (Gen 2: 18)», Église et Théologie 9 (1978), p. 9-35 et «L'être humain appartient au sol. Gn 2,4b-3,24», NRT 105 (1983), p. 515-534; R. HINSCHBERGER, «Une lecture synchronique de Gn 2-3», Rev. Sc. Rel. 63 (1989), p. 1-16; E. van WOLDE, A Semiotic Analysis of Genesis 2-3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden, (Studia Semitica Neerlandica, 25), Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1989; Michèle Rosset, «La logique de la génération selon Yahvé-Dieu», Sémiotique et Bible 73 (mars 1994), p. 3-29; 74 (juin 1994), p. 3-29; 75 (sept. 1994), p. 3-28. La quatrième partie du travail de Michèle Rosset n'est pas parue au moment où je dois envoyer mon texte.

<sup>3.</sup> Ma lecture est liée à la traduction qui accompagne ma présentation.

<sup>4.</sup> Ainsi, J. CALLOUD (op. cit.) peut lire ensemble Gn 1 à 3. Je suis personnellement persuadé de l'intérêt qu'il y aurait à lire l'histoire de Caïn (4,1-26) avec celle d'Adam et Ève.

justifie. En amont de Gn 2,4b, le faire créateur est rythmé selon une cadence journalière bien comptabilisée. L'enregistrement quotidien des actes créateurs remplit la semaine. Le jour mentionné en 2,4b n'est pas le huitième. Il constitue plutôt l'ouverture spatio-temporelle d'une œuvre créatrice à venir, car l'espace terrestre est ensuite décrit surtout par son état de dénuement; cela correspond tout à fait au manque initial sur lequel s'enclenchent normalement les récits.

De cet état initial de dénuement, nous intéresse ici le manque «d'adam pour cultiver le sol». Or Gn 3,23 dit que «Yahvé Élohim renvoya l'adam du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été pris». Le manque d'adam se trouve donc comblé, et nous pouvons considérer que Gn 2,7-3,23 forme une boucle narrative qui raconte la «création» d'un tel sujet compétent. Sur le plan spatial, l'expulsion du jardin, lieu de séjour de l'adam tout au long de ce parcours narratif, en confirme la clôture. En rapport avec le sol dont il est modelé et animé par le souffle divin, l'adam reçoit, lors de son séjour dans le jardin, sa modalisation propre de sujet.

#### 1.2 L'instauration d'un sujet

En 2,7, Yahvé met en œuvre la fabrication de *l'adam*: «Yahvé Élohim modela *l'adam*, poussière prise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et *l'adam* devint être vivant». On ne doit pas imaginer que tout l'homme est créé en cet instant. L'acteur divin ne fait qu'amorcer une performance qui sera reconnue accomplie en 3,22-24. Ce n'est que le début d'un parcours pour lequel le texte ne précise pas tout de suite à quel titre il est entrepris. En portant attention à la suite des opérations, reconnues comme orientées par un programme narratif, on pourra discerner que le programme ne consiste pas simplement à doter le sol d'un cultivateur.

Dès sa confection, *l'adam* est double: «poussière prise du sol» et «haleine de vie» sont intégrées dans l'unité d'un «être vivant». Il relève, à des titres différents, et du sol et de Yahvé<sup>5</sup>. La clarification des rapports de *l'adam* avec ces deux acteurs et la hiérarchisation de ces deux appartenances constituent l'enjeu majeur du récit analysé. Si *l'adam* en

<sup>5.</sup> Ici, Michèle ROSSET, art. cit., (mars 94), p. 8-9, distingue le «commencement de "l'humain"», pour dire son rapport au sol, et son «origine», pour dire son rapport à Yahvé Élohim.

vient à «cultiver le sol», ce ne sera pas sans la reconnaissance de ce qui le lie fondamentalement à Yahvé Élohim, et qu'il aura appris lors de son séjour dans le jardin. La première section du récit (2,8-24) développe la dimension *adamah* de l'être humain: *l'adam* formé, puis distingué des autres vivants modelés du sol, puis dédoublé dans son être corporel. À partir de 2,25, c'est la dimension *Élohim* (le rapport au créateur) qui est problématisée, puis manifestée et reconnue.

Le rapport de *l'adam* au sol est inscrit dans son nom: ils sont de même racine, adam de adamah. Sa relation à Yahvé Élohim est exprimée dans sa constitution comme sujet en 2,15-17. En établissant *l'adam* pour «cultiver et garder», Yahvé Élohim en modifie la composition actantielle. Celui-ci devient sujet opérateur virtuel, bien que la suite immédiate du discours ne manifeste ni l'actualisation, ni la réalisation du sujet ainsi programmé. La composition modale se précise encore en 16-17: il devient un sujet instauré selon le devoir-faire. Du point de vue narratif, la prescription divine engendre un sujet en relation virtuelle avec un objet. Du point de vue figuratif, on doit noter que ce devoir-faire s'inscrit sous la forme d'une loi, d'une parole énoncée à un acteur présumé capable de l'entendre.

La promulgation de la loi alimentaire fait que, dans le jardin, l'acte de manger prend une valeur spécifique: ce n'est pas une simple question de nourriture, mais cela renvoie à un inter-dit et c'est lié à la reconnaissance d'un destinateur. On ne mange pas pour vivre et pourtant la mort affecte le manger<sup>6</sup>. Ce lien nécessaire entre l'arbre de la connaissance et la mort ne doit pas trop vite être lu comme celui de la sanction menaçant le sujet de la performance. La loi prévient l'adam d'un danger, d'une conséquence pour lui à consommer de cet arbre particulier.

#### 1.3 De l'adam seul au couple sexué

Le sujet représenté par l'adam est instauré sur un programme narratif virtuel. Suite à cet acte initial de manipulation viennent deux phases consécutives d'acquisition de compétence: le défaut reconnu dans l'état

<sup>6.</sup> Rappelons que ce v. 17 est à l'origine de la croyance en une immortalité initiale de l'être humain. On note aussi que l'expression s'emploie en hébreu pour la peine de mort (cf. Gn 20,7; Ex 21,12.15.16). S'il s'agit de la peine de mort, on doit tenir que ce n'est pas ici la sanction sémiotique.

de «l'adam seul» est corrigé (2,18-24) et le couple nu est investi du savoir qui lui convient (2,25-3,22).

C'est Yahvé Élohim qui reconnaît un manque chez le sujet («Il n'est pas bon que soit l'adam seul») et qui s'inscrit comme sujet opérateur pour la transformation de cet état dysphorique («je lui ferai un/ une partenaire»). Le manque est assez radical puisque l'adam ne peut lui-même s'apercevoir qu'il manque de quelque chose. Il ne s'éveille à aucune quête. Le projet divin vise à transformer cet état par la conjonction du sujet à une nouvelle valeur. Il ne s'agit pas seulement de la fabrication d'un nouvel acteur, mais bel et bien d'une transformation modale du sujet lui-même.

Le procédé employé doit être conforme au résultat attendu. C'est pourquoi la production des animaux ne suffit pas. Une modification de l'adam lui-même s'avère nécessaire. Au terme du travail architectural de Yahvé Élohim, la sortie du sommeil équivaut à une renaissance: l'adam lui-même est dédoublé et il devient sujet d'énonciation. L'adam constate à la fois la similitude et la séparation en lui-même, et pour nommer cette complexification de son être il utilise deux noms qui se font vis-à-vis: ishsha correspondant à îsh. Notons qu'entre îsh et ishsha il n'y a pas en hébreu simple ajout ou retrait d'une désinence (comme adam/adamah), mais aussi une certaine transformation des lettres de la racine. Désormais, ce n'est plus «l'adam seul», mais «l'adam devenu îsh et ishsha». Ce nouvel état adamique s'exprime dans la règle du couple sexué qu'énonce le narrateur: «C'est pourquoi îsh laisse son père et sa mère, il s'attache à sa ishsha et ils deviennent une seule chair.» Une première phase de transformation a fait passer le sujet adamique de l'imperfection de l'état «l'adam seul» au pouvoir virtuel d'un couple sexué, ouvert éventuellement à l'univers du discours.

#### 1.4 L'investiture du couple

«Ils étaient tous deux nus *l'adam* et sa *ishsha* et ils ne se faisaient pas honte.» Après l'apparition du couple *îsh* et *ishsha*, il est surprenant de lire encore «*l'adam* et sa *ishsha*». Cette nouvelle manière de désigner

<sup>7.</sup> Je dis «règle» et non «loi» pour souligner la différence dans l'énonciation: la règle sexuelle est émise sans être adressée à quelqu'un, alors que la loi alimentaire était énoncée comme une parole dite à *l'adam*. Remarquons aussi que ni *îsh* ni *ishsha* n'ont ici parlé.

les acteurs humains marque à la fois la permanence (c'est toujours l'adam) et la nouveauté (il est devenu sexué) dans l'être adamique. Ce n'est pas un sujet nouveau, mais l'être vivant a acquis une nouvelle modalité qui est signifiée par «sa ishsha». À partir d'ici, le texte forme donc deux couples: «l'adam et sa ishsha» que j'appellerai couple adamique; ce premier couple est englobant par rapport à un autre, plus spécifique, le couple sexué formé de «îsh et ishsha». Ce qui est «nu», ce n'est pas seulement le couple sexué, c'est tout l'être adamique, l'adam et sa ishsha.

L'exégèse classique voit dans la nudité adamique l'expression d'une situation idéale, gâchée ensuite par la manducation du fruit. La transgression de l'interdit alimentaire entraînerait ainsi une dégradation. Du point de vue sémiotique, cet état de nudité, placé au début d'un parcours, semble devoir se lire comme un manque qui appelle une transformation. Comme en 2,18, le manque n'est pas ressenti par l'acteur qu'il affecte<sup>8</sup>, il est enregistré par l'instance énonciatrice. De fait, s'enclenche un processus qui se déroule en deux moments: le sujet va successivement acquérir le «savoir de sa nudité» (3,7) et la «connaissance du bien et du mal» (3,22), ces acquisitions étant signalées chaque fois par une tenue vestimentaire appropriée (3,7 et 3,21). De même que l'adam ne devait pas rester «seul», ainsi le couple adamique ne doit pas rester «nu» dans l'état béat de sa naissance. Et la loi alimentaire (2,16-17), et la règle sexuelle (2,25) semblent avoir comme fonction d'engendrer de l'activité dans l'adam devenu sexué, mais encore «tout neuf». Rien ne bouge, comme si le sujet ne se rendait pas compte qu'il est disjoint de son objet-valeur, comme si loi et règle n'étaient pas efficaces dans le couple adamique, qui ne passe pas du devoir-faire et pouvoirfaire au vouloir-faire.

Figurativement proche du couple adamique, car il est «nu» aussi, le serpent joue narrativement un rôle ambigu. Il s'introduit chez *l'adam* par le biais du couple sexué, représenté par *la ishsha*<sup>9</sup>. Il s'installe dans un rôle de *destinateur* et il fait paraître la manducation de «l'arbre qui est au milieu du jardin» comme une valeur à acquérir. Mais en même temps, il sème le doute en regard de la parole divine et il touche aussi

<sup>8.</sup> L'absence de honte signale que le manque n'est pas perçu comme tel par le couple.

<sup>9.</sup> À partir d'ici dans la manifestation textuelle, «la ishsha» devient la représentante, la porte-parole du couple sexué, et recevra, à ce titre, le nom «Ève».

au contrat fiduciaire établi avec *l'adam*. La manipulation du serpent articule ainsi la quête sur un contenu ambivalent. Les effets de la manducation le montrent. Le couple ne meurt pas, mais les yeux s'ouvrent et la véritable valeur de l'arbre apparaît: le couple qui a mangé devient conscient du manque qui affectait son être en tant que sujet de faire. Le recours à des pagnes, tentative bien rudimentaire de se vêtir, signale le statut encore fragmentaire du savoir acquis. En effet, ce savoir nouveau entraîne une modification du rapport à Yahvé Élohim: le couple enregistre d'une manière nouvelle la présence divine (signifiée par «le bruit<sup>10</sup>») et il tente de s'y soustraire en s'enfonçant dans la végétation.

En 3,8, c'est le couple adamique, *l'adam* et sa *ishsha*, qui reparaît dans le texte: il retraite dans le «végétal», pour se cacher «devant la face de Yahvé Élohim». *Manipulé* par le serpent, ce couple n'a cependant pas été dominé par le décepteur puisqu'il entend encore «le bruit» du vrai *destinateur*. De même qu'il est intervenu pour arracher *l'adam* à sa quiétude d'«être-seul», Yahvé Élohim se manifeste encore pour empêcher le couple adamique de *se végétalise*r dans le milieu du jardin et pour le conduire à la vraie connaissance du bien et du mal. Dans un dialogue en «je-tu» avec l'acteur divin (3,9-13), *l'adam* et *la ishsha*<sup>11</sup> montrent chacun leur tour qu'ils ont acquis la capacité de réaliser des opérations cognitives d'évaluation par rapport aux valeurs en jeu dans le programme. La communication de la connaissance du bien et du mal peut se faire.

À la différence de beaucoup de commentaires, les paroles adressées au serpent, à la ishsha et à Adam ne sont pas considérées comme un discours de sanction, mais comme venant achever la performance d'acquisition du savoir requis pour l'actualisation du sujet. L'organisation du contenu est axée sur deux pôles qui correspondent aux deux nécessités de la vie mortelle commençante: la reproduction (3,14-16) et l'alimentation (3,17-19). Le premier pôle lié au couple sexué (ishsha + ish) et à sa descendance est en rapport avec le serpent qui est maudit; l'autre pôle, centré sur l'adam et sa nourriture est en rapport avec le sol qui est également maudit. Selon la parole divine, le domaine de la

<sup>10.</sup> Le «bruit» est le signe de la présence de Yahvé Élohim, manifestation qui n'implique pas nécessairement celle de la «voix». On a le même mot en 3,17 pour désigner ce qui a été écouté de *la ishsha*, bien que le texte ne mentionne aucun échange verbal lors de la manducation du fruit.

<sup>11.</sup> Dans cet échange, l'adam (et Adam) représente le sujet humain et la ishsha représente le sujet sexué.

survie par descendance et celui de l'alimentation pour vivre comportent chacun du bien et du mal. La mise en parallèle de deux blocs dans le discours divin spécifie les rôles actoriels: la ishsha ne représente pas simplement la femme, mais la compétence du sujet figurée par le couple sexué. De même, Adam<sup>12</sup> ne désigne pas seulement le îsh du couple îsh/ishsha, mais il représente le sujet compétent pour l'alimentation. Ce qui lui est dit concerne tout l'être adamique en rapport avec le sol. La parole divine indique enfin à Adam son origine et son destin: poussière dans sa constitution il reste lié à la poussière. Il ne peut échapper à la adamah dont il est fait et dont il garde l'empreinte. Mais il est aussi animé du souffle divin et il ne doit pas se soustraire à la présence de Yahvé Élohim qu'il a expérimentée et à sa parole qui lui a communiqué la connaissance vraie du bien et du mal.

#### 1.5 Clôture et ouverture

Quelques énoncés sanctionnent la compétence acquise. L'adam appelle sa ishsha «Ève». Ce nom lui revient en tant que représentante du couple sexué, celle par laquelle la vie est entrée dans le couple adamique. Yahvé Élohim se fait couturier: les tuniques de peau dont il revêt les deux membres du couple adamique expriment la sanction positive du destinateur sur la dernière transformation opérée dans l'adam: «l'adam est devenu comme l'un d'entre nous pour la connaissance du bien et du mal». Le narrateur ferme la boucle narrative amorcée en indiquant que l'adam est mis hors du jardin «pour cultiver le sol d'où il avait été pris». Yahvé Élohim juge donc que l'adam est compétent pour cette tâche, sans risquer d'être assujetti au sol. Les rapports de l'adam avec le sol restent intégrés dans un rapport plus englobant de l'adam avec Yahvé Élohim, celui du sujet à son destinateur.

La suite des transformations a enregistré la modélisation du *sujet*, depuis son instauration représentée par son installation dans le jardin jusqu'à l'épreuve qualifiante de celui qui est entré dans le monde de la

<sup>12.</sup> Le «A» majuscule signale l'absence d'article devant adam de sorte que ce lexème est considéré comme un nom propre; il représente cet acteur englobant désigné par «l'adam» dans l'expression «l'adam et sa ishsha». Dans ce récit, «Adam» désigne cette composante de l'être humain qui est en rapport avec le sol et de qui relève la fonction nutritive. «Ève» désignera l'autre composante de l'être humain, le couple sexué, qui génère la vie humaine consciente, de qui relève la fonction de reproduction.

parole, commençant une histoire faite de la connaissance du bien et du mal. Toutes ces acquisitions semblent nécessaires avant que *l'adam* soit renvoyé du jardin. La qualification acquise par *l'adam* dans ce jardin déborde largement le *rôle thématique* que nous imaginons sous l'image traditionnelle du «cultivateur palestinien». Gn 2,4b-3,24 manifeste l'engendrement d'un sujet capable d'un agir conforme à son origine et à sa constitution, capable aussi d'entreprendre la quête de la valeur représentée par l'arbre de la vie. Cet autre arbre du milieu du jardin devient maintenant objet-valeur virtuel pour combler le manque désormais ressenti, la mortalité. Comment pourra-t-il acquérir la compétence correspondant à cette autre quête?

# 2. UN SUJET APPELÉ À CONNAÎTRE BIEN ET MAL

Jusqu'ici, le texte de Gn 2,4b-3,24 a été lu dans sa matérialité, comme un système de figures mises en discours par une instance d'énonciation. Je ne cherche pas à vérifier la validité de cette mise en discours quant à la description d'un monde extérieur hypothétique. Je m'intéresse maintenant à ce que cette organisation signifiante me dit de la genèse d'un sujet animé, sexué et parlant, appelé à assumer une destinée faite de bonheur et de malheur. Nous verrons que l'aventure d'Adam et Ève dans le jardin d'Éden ne vieillit pas, qu'elle reste féconde pour une réflexion anthropologique sur la naissance de l'humanité. On n'épuise pas la compréhension de ce récit, car il touche au mystère de l'être humain dans ses conditions d'existence au cœur du monde qu'il habite.

Pour me suivre, on doit au moins reconnaître que les personnages de ce récit ne sont pas des êtres historiques situés dans la géographie et dans le déroulement d'une histoire vécue, mais qu'ils construisent une représentation significative de l'expérience humaine<sup>13</sup>. Les éléments ne doivent pas être lus isolément, car c'est en système et pris dans la trame narrative qu'ils expriment une compréhension profonde de l'être humain, en racontant sa naissance. La principale originalité de mon interprétation tient au fait que je lis les deux chapitres comme

<sup>13.</sup> Au lieu de *l'adam*, je parlerai désormais de l'être humain; dans l'expression «*l'adam* et sa *ishsha*, je donnerai au terme *ishsha* le sens de «la sexualité humaine».

exprimant ensemble la nature de l'être humain: la genèse de l'humanité n'est pas achevée à la fin du chapitre 2, mais elle se continue au chapitre 3. L'être humain n'est renvoyé à la culture du sol qu'après un séjour dans le jardin d'Éden où il acquiert les dispositions fondamentales qui le préparent à exercer avec toute la compétence requise son métier d'être humain. Je passerai plus vite sur la fabrication de *l'adam* et sa transformation en couple sexué pour montrer comment la conception du sujet humain qui ressort de ma lecture du chapitre 3 fait la promotion d'une éthique de conquête (avec gain et perte), plutôt que d'une morale de salut impliquant la restauration d'une avarie originelle.

#### 2.1 Origine de l'être humain

Il me semble erroné de dire que l'homme, et pire encore le mâle humain, soit créé en 2,7. Glaise modelée dans laquelle est soufflée de la vie, cet «être vivant» ne représente que le fond commun de l'espèce humaine. Ce nouveau-né n'a encore ni sexe ni altérité ni conscience ni parole. Ce n'est que l'ébauche d'une personne à développer. Son nom rappelle sa provenance terrestre (adam de adamah) mais laisse en veilleuse l'apport divin. Pour cet embryon d'être humain, vivre ce n'est pour le moment que respirer.

Nous devons quand même prendre au sérieux le mode de naissance de ce vivant: «poussière prise du sol» et «haleine de vie soufflée par Yahvé Élohim». L'humanité reste marquée par cette dualité génétique que certains pourraient assimiler symboliquement à la mère et au père. L'être humain ne doit pas agir comme s'il ne devait son commencement qu'à la matrice terrestre de laquelle il est fait. Certes, en travaillant le sol, il cultivera quelque chose de son propre être, mais il ne doit pas non plus renier son origine et oublier la vie reçue du souffle divin, qui ouvre son accès à la parole et à la connaissance du bien et du mal. Ces deux appartenances ne sont pas à mettre sur le même plan, mais elles traversent tout le récit puisqu'en fin de parcours Yahvé Élohim dit, d'une part, «tu es poussière et à la poussière tu retourneras» (3,19), mais aussi, d'autre part, «l'adam est devenu comme l'un d'entre nous» (3,22). L'empreinte terrestre marque toute la durée de la vie humaine, mais l'existence humaine consiste précisément à décoller de cette emprise du sol, à s'en distancer par la médiation de la connaissance et de la parole.

#### 2.2 Un sujet de loi, sexué et ouvert au langage

La promulgation de la loi alimentaire fait accéder «l'être vivant» à la condition de sujet capable d'accomplir une activité sensée. Communiquée au vivant adamique encore tout-seul, elle affecte la totalité de l'être humain. L'existence humaine commençante est instaurée dans un rapport à la parole de son créateur. Ce type de rapport est différent du rapport maître/serviteur; il s'agit d'un rapport symbolique ouvrant aux registres de l'identité et de la différence<sup>14</sup>. La référence au créateur pour la vie et pour la connaissance est donc quelque chose de profondément ancré dans l'identité du sujet naissant de cette prescription originelle. Cela implique que le «manger» et le «vivre» dont il est ici question ne sont pas pour l'être humain pure activité matérielle. Il est appelé à les accomplir comme un sujet capable d'entendre une parole qui lui est adressée.

Est-ce pour cela que la simplicité et le manque de vis-à-vis sont crédités comme un manque à cet être naissant? Il faut au moins corriger l'image courante de l'homme qui s'ennuie avant la création de la femme, souffrant d'une absence qu'Ève viendrait combler. Le texte ne montre aucun désir chez celui qui vient pourtant d'être inscrit comme sujet programmé pour agir. Il réalise certes une activité langagière élémentaire<sup>15</sup>, il se distingue des autres créatures vivantes en les nommant et, dans ce processus, il reconnaît son unicité, mais cela reste insuffisant dans le projet divin. Le fait que le sommeil affecte le sujet humain et neutralise toutes ses facultés montre bien qu'il n'y est pour rien dans ce qui va lui arriver, que cela se fait à son «insu». Yahvé Élohim retravaille cet être vivant: il tranche dans son intégrité somatique et il le fractionne en deux moitiés qui se correspondent. L'être de chair et d'os qui avait été endormi (l'adam) se réveille dédoublé en îsh et en ishsha. Cette opération crée une division dans l'être humain et neutralise le risque de totalité-complétude dans lequel il aurait pu se complaire<sup>16</sup>. Il a perdu son intégrité somatique, sa plénitude originelle, et il

<sup>14.</sup> J'emprunte cette distinction à Michèle Rosset, art. cit., (mars 94), p. 17.

<sup>15.</sup> Si on peut parler d'une activité de langage, ce n'est toutefois pas encore l'exercice de la parole humaine, qui n'apparaît qu'après la naissance du couple sexué.

<sup>16.</sup> Il est certes difficile d'imaginer concrètement cette séparation de *l'adam*. Mais, comme le texte ne fait pas référence à un état du monde où *l'adam* aurait été le seul être vivant, il ne nous oblige pas non plus à imaginer une opération de chirurgie assez extraordinaire.

trouve la dualité en lui. Le sexe féminin et le sexe masculin commencent d'exister en même temps, comme une diversification et un perfectionnement (du point de vue divin) du même être vivant jugé trop simple pour rester tout seul. Avec cette fracture, le manque est intégré au champ subjectif de l'être humain, appelant ainsi l'intersubjectivité<sup>17</sup>.

En reconnaissant ressemblance et division au cœur de sa propre humanité. l'être humain ne se contente pas de donner un nom comme pour les animaux, mais il prononce ses premières paroles et célèbre poétiquement cette «renaissance». Cet énoncé n'est pas une parole adressée à quelqu'un (l'autre), mais il reconnaît séparation et correspondance entre les deux nouvelles composantes de cet être. Dès sa constitution en couple sexué, l'être humain (l'adam) enregistre le fait que pour se désigner il doit utiliser deux noms qui se correspondent (ishsha et îsh). Le petit poème qui dit cette nouvelle identité exprime ainsi une forme de «consentement» à ce qui lui est advenu. Le dédoublement au cœur de l'humain crée une tension entre le même et le double; cela appelle un nouvel art de vivre à deux pour un, que le narrateur exprime dans la règle sexuelle<sup>18</sup>. Les deux partenaires peuvent former un couple, le couple charnel, qui n'est pas encore le couple conjugal, ce dernier devant se concrétiser lorsqu'il y aura échange de consentement dans la parole. Ce couplage, aussi uni soit-il, ne pourra jamais reconstituer l'unité primordiale définitivement perdue — «quitter père et mère» indique la rupture génératrice. Une blessure profonde se trouve inscrite au commencement de la sexualité humaine.

#### 2.3 Émergence de l'action et de la conscience morale

Dans le projet divin, la formation du vis-à-vis devait devenir un lieu d'engendrement du désir. Avec le désir, vie et histoire devenaient possibles. Dans ce couple encore tout nu, encore collé à son commencement, capable cependant de se signifier l'un à l'autre la loi du créateur,

<sup>17.</sup> À noter que Michel TOURNIER, dans la nouvelle «La famille d'Adam» (Le coq de bruyère, Gallimard, 1975), invente un Adam qui est à la fois homme et femme, se suffisant à lui-même pour vivre et avoir des enfants. La vie adamique se complique quand Ève est séparée d'Adam et que la dualité naît au cœur de la famille d'Adam.

<sup>18.</sup> Je parle encore de «règle sexuelle» au lieu de «loi conjugale» parce qu'il me semble qu'en ce point du récit, *îsh* et *ishsha* n'apparaissent pas encore vraiment comme des sujets de parole; ce n'est pas encore *l'homme* et la *femme* capables de conjuguer ensemble un «je-tu».

aurait dû s'amorcer l'histoire humaine. La «nudité» béate de l'être humain doté de sexualité représente le point zéro de l'Histoire. Malgré ce point zéro d'un éventuel devenir, le couple humain ne semble rien ressentir du fait d'être encore un sujet sans histoire<sup>19</sup>. La dimension historiale de l'être humain ne doit cependant pas être créée selon le même processus que les autres composantes humaines, sous la seule responsabilité d'une activité extérieure au sujet humain. Il convient qu'elle s'acquière dans une première activité réfléchie d'un sujet de la parole, qui prend conscience de l'altérité et qui saisit le sens de son histoire commençante dans un dialogue avec son créateur.

Or c'est l'intervention du serpent qui, en modifiant la perception de l'arbre du milieu, fait effectivement naître du désirable chez le couple sexué<sup>20</sup>. En mangeant du fruit de l'arbre sur lequel porte l'interdit, ce couple amorce l'action humaine. De fait, ce couple ne meurt pas après avoir mangé du fruit de l'arbre, mais il prend une conscience vive de la condition mortelle dans laquelle il se trouve. Les deux réalisent en même temps la portée de leur agir: ils sont devenus conscients de la «nudité» qui les affecte en tant qu'êtres vivants et couple sexué; ils constatent qu'ils ont accompli une première activité qui leur est imputable et que, dans ce geste, ils ont transgressé l'interdit du créateur. Ils ont manqué de confiance dans la parole de Yahvé Élohim, déviant du contrat fiduciaire qui assurait leur vie, d'où la peur et le réflexe de se cacher devant lui.

Avec le commencement de l'action humaine naît la conscience morale. C'est en agissant que l'être humain sexué sort de l'innocence originelle et s'ouvre au champ de l'interprétation, à la conscience de la valeur des actions posées en référence à une loi. Cette prise de conscience implique activement le sujet humain; elle n'est pas, comme la sexualité, créée durant son sommeil. L'être humain s'enfante lui-même à la vie consciente et morale. Cela ne se fait pas sans risque. Sous l'effet de la «peur» le couple humain, comme s'il refusait d'assumer pleinement ce qu'il découvre au cœur de son être, cherche, semble-t-il, à se confondre avec le végétal au point de disparaître comme sujet

<sup>19.</sup> Le texte ne relie pas la honte à un quelconque face à face et au regard que chacun porterait sur l'autre. Plutôt, chacun était nu et chacun ne se sentait nullement honteux (du fait d'être nu).

<sup>20.</sup> L'astuce du serpent, c'est de lier à un seul faire («manger») des effets qui sont souhaitables, mais qui doivent s'acquérir selon d'autres processus.

humain dans le milieu du jardin<sup>21</sup>, alors que la véritable accession à la vie consciente et morale doit se réaliser dans le monde du discours. Ce qui permet au sujet humain d'assumer son existence, c'est la naissance à la parole dans l'ouverture véritable à autrui.

C'est pourquoi, opérant désormais par la parole dialoguante (3,9-13) puis différenciatrice (3,14-19), Yahvé Élohim interpelle le couple et l'empêche de régresser davantage. Pour la première fois dans ce récit, le sujet vivant et sexué fait véritablement l'expérience de la présence divine et il entre en dialogue avec l'acteur divin. En 3,9 Yahvé Élohim s'adresse à l'être humain (l'adam), et non au mâle humain (l'sh)<sup>22</sup>. Il ne demande pas cependant «où êtes-vous», mais «où es-tu», et la réponse humaine est en «je» (3,10). Si Yahvé Élohim ne trouvait pas bonne l'unicité humaine et s'il a œuvré pour créer deux partenaires assortis, ce n'est pas pour aller vers la confusion dans le pluriel. Ce premier je-tu<sup>23</sup> enregistré dans le texte constitue la naissance d'un sujet capable de responsabilité personnelle. C'est ce que manifestent les deux composantes du sujet humain en dialogue avec Yahvé Élohim. Analyser les responsabilités et pointer du doigt un complice, c'est reconnaître que l'agir vaut quelque chose au plan personnel comme à

<sup>21.</sup> Ici encore, je renvoie à l'œuvre de Michel Tournier où apparaît souvent la nostalgie du jardin originel, comme une quête mystique de l'unité perdue. Selon Arlette BOULOUMIÉ (Le roman mythologique, suivi de questions à Michel Tournier, Librairie José Corti, 1988), «la métamorphose en arbre hante l'œuvre de Michel Tournier» et «Robinson rêve d'un autre corps, un corps végétal transgressant les limites de la condition humaine» (p. 204). Le couple qui se cache dans la végétation exprime ici quelque chose de ce renoncement au mode humain d'assumer son existence. Pour Tournier, c'est la capacité de symboliser et de paraboliser qui permet à l'être humain de maîtriser sa vie. Cela rejoint encore notre propos.

<sup>22.</sup> Le lecteur contemporain, sensible aux valorisations idéologiques d'un sexe par rapport à l'autre, ne peut manquer de remarquer que le premier appel divin s'adresse seulement à l'adam alors qu'il est bien manifeste que l'adam et sa ishsha se sont cachés devant la face de Yahvé. Rappelons cependant que l'adam ne désigne pas ici le mâle humain (îsh), mais qu'il représente le fond permanent de l'être humain, antérieur à la division sexuelle. Cette dimension de l'être humain, personnifiée par Adam, devient l'interlocutrice de Yahvé pour ce qui touche le sol et l'alimentation. Quant à la dimension sexuelle de l'être humain, elle est représentée par la ishsha, porte-parole du couple sexué; personnifiée comme responsable du commencement de la vie humaine et de sa reproduction, elle sera appelée Ève.

<sup>23.</sup> Yahvé a déjà parlé en «tu» (2,16-17), puis en «je» (2,18), mais ce n'était pas «je» et «tu» se répondant. Ce n'est pas non plus un dialogue entre les partenaires humains. Ils ne se parlent jamais dans ce récit, ce qui montre que ce texte ne conduit pas le couple humain à sa pleine maturité.

celui de la communication humaine, c'est avoir le sens de la responsabilité des actes posés.

#### 2.4 Le bien et le mal de la vie humaine

C'est le serpent qui suggère que Dieu veut, en affectant l'arbre du milieu d'un interdit, empêcher le couple d'accéder à la connaissance du bien et du mal. Ne nous laissons pas tromper par ce décepteur que Yahvé condamne clairement. Pour s'approprier ce savoir assez particulier, il faut que le couple humain entre en action, qu'il participe de quelque façon à son acquisition. Le sujet humain doit d'abord désirer ce que représente le fruit de l'arbre du milieu, aspirer à cette connaissance tout en respectant l'interdit de manger.

Quand il est prêt à entendre véritablement la parole tranchante de Yahvé Élohim, ce dernier clarifie ce que le couple a commencé de ressentir confusément et dans la crainte: le fruit de la vie dans lequel il a mordu comporte bien et mal, bonheur et malheur, vie et mort. Pour l'être humain et pour sa sexualité, l'acteur divin interprète la loi humaine qui est la connaissance du bien et du mal pour l'alimentation et pour la reproduction. Vivre, c'est se survivre dans une descendance et assurer quotidiennement sa subsistance, l'un et l'autre comportant ses joies et ses peines. En se mettant au diapason de la voix de son créateur et en écoutant véritablement sa parole, le sujet humain entre dans la connaissance du bien et du mal de son existence. Homme et femme sont rendus capables d'entamer en sujets conscients et responsables une existence comportant engendrement et travail avec plaisir et souffrance, bonheur et malheur.

Cette connaissance des «choses de la vie» complète la constitution du sujet humain: il est un sujet éthique capable de s'engager dans son histoire terrestre en sujet responsable. Il ne doit pas cependant se soumettre au sol qu'il va cultiver ni se laisser détourner de sa véritable instance créatrice par des acteurs qui, comme le serpent, risquent de le garder au ras de la poussière du sol. Or c'est grâce à sa composante sexuelle que le sujet humain est né à sa vie mortelle et a entrepris son histoire. Comme cette composante est figurée par la ishsha dans le cours du texte, c'est donc pour indiquer son rôle dans le commencement de la vie humaine que celle-ci reçoit le nom Ève, qui signifie «mère de tout vivant». Être mère de toute vie pour Ève, ce n'est pas encore avoir enfanté des fils, mais c'est avoir déclenché la vitalité de l'action consciente et responsable, avoir ouvert le cours de l'histoire humaine.

#### 2.5 Rôle de l'interdit et de sa transgression

La transgression de l'interdit placé sur l'arbre du milieu a fait, en définitive, que l'être humain est sorti de sa tranquille simplicité et de sa nudité ingénue. Il a commencé à vivre et il est devenu comme Élohim. Doit-on comprendre que la transgression est nécessaire pour la constitution du sujet éthique? Je répondrai qu'elle n'est pas nécessaire bien qu'elle soit «naturellement» inévitable. Ce qui est nécessaire, c'est l'interprétation de la loi qui fera apparaître sa véritable valeur et qui révélera celui qui est à l'origine du sujet par l'énonciation de cette loi.

Je lis l'interdit posé sur l'arbre de la connaissance comme l'indication d'une valeur désirable, mais aussi comme le signal d'une voie en cul-de-sac. La connaissance du bien et du mal est souhaitable et elle doit s'acquérir, mais autrement qu'en mangeant du fruit de l'arbre. Devaient naître désir et échange dans le couple sexué, devait advenir la loi conjugale, et alors l'interdit placé sur l'arbre du milieu, reçu sans problème par le sujet humain tout seul, risquait d'être questionné et réexaminé par le couple. Ainsi se serait idéalement inaugurée l'histoire humaine. Cet interdit appelait un sujet de la parole, lieu véritable où s'acquiert humainement l'expérience du bien et du mal. L'intervention du serpent court-circuite ce projet divin; c'est pourquoi il est maudit (3,14), comme aussi le sol (3,17), cet autre acteur susceptible de rivaliser avec Yahvé pour la sujétion de l'être humain. Or l'être humain reste lié au sol par son commencement et dans son terme; il est donc normal que ce qu'il y a du sol, en lui, se manifeste dans son agir, justement dans la transgression de la loi divine. Parce qu'il n'est pas que souffle divin, l'être humain garde dans son agir la trace de son commencement, de sa matrice terrestre en tension avec son origine du souffle de Yahvé Élohim.

Dans la perspective divine, l'interdit ne devait donc pas empêcher l'acquisition de la connaissance, mais en susciter le désir effectif. Elle devait être convoitée, sinon il n'y a pas lieu d'interdire une manière déceptive d'en faire l'acquisition. La différence entre le point de vue du serpent et celui de Yahvé porte sur certaines modalités de la performance requise. Selon le serpent, cette valeur pouvait s'obtenir par une

action qui transgressait la loi du créateur. L'organisation narrative montre que le serpent avait tort et qu'il a trompé le couple sur ce point. Les acteurs humains ont compris après coup que la connaissance humanisante du bien et du mal ne résidait pas dans le fait de manger du fruit de l'arbre. Cette conscience posthume de la tromperie génère la peur d'affronter l'existence qui se découvre à eux et les met sur la voie d'un repliement destructeur du sujet humain. La transgression constitue donc un chemin déceptif car elle ne communique pas la valeur que l'interdit signale. Elle risque au contraire de l'en détourner.

Grâce à l'acteur divin le sujet humain est ramené au monde de la parole qui lui ouvre le vrai sens de l'interdit. Sa fonction positive se trouve dans l'inter-dit, dans l'interlocution qu'il appelle: la valeur qu'il pointe s'acquiert «humainement» dans une relation de parole avec l'instance créatrice. L'inter-dit convoque le sujet humain à interpréter la loi que Dieu manifeste dans son dire. Dans notre texte, la connaissance du bien et du mal se communique par la parole divine, dans une rencontre personnelle avec chaque membre du couple. Le respect effectif de l'interdit, le crédit accordé à la parole divine (de l'Autre), aurait pu engendrer un tel rapport d'interlocution, un lieu possible d'échange. s'il avait été véritablement considéré. La promulgation de l'interdit révélait à l'être humain ce qui lui manquait. Sans la conscience de l'interdit ce serait le manque du manque, une situation encore pire. En d'autres mots encore, l'interdit placé sur l'arbre du milieu signale ce qui manque et doit être désiré, mais cherché dans l'univers de la parole échangée. La connaissance «humaine» du bien et du mal se réalise quand le sujet humain prend conscience de ce qu'il est en vérité devant son créateur.

#### 2.6 L'autre arbre du milieu

Le passage de la «quiétude» et de la «nudité» originelles à la conscience de la vie mortelle et morale doit-il être interprété comme une «chute» parce qu'il y a eu transgression? Cela impliquerait que l'état initial est jugé plus valable et qu'il y a ensuite régression. La lecture que je fais du texte valorise plutôt le parcours complet comme acquisition des modalisations du sujet humain. Se trouve ainsi évacuée l'idée d'une *chute* qui présupposerait un état originel meilleur duquel l'humanité serait déchue. Mais on ne change pas facilement des conceptions mythiques séculaires qui imprègnent notre imaginaire culturel. Ce n'est

pas facile de cesser de voir en *Gn* 3 le récit de la chute du couple humain! J'ai voulu montrer que c'était plutôt l'histoire d'une créature qui amorce sa vie autonome en face de son créateur, qui s'élève à sa stature de sujet éthique. Le sujet qui sort du jardin, c'est un couple, deux êtres complémentaires pour la reproduction et l'alimentation, Adam et Ève revêtus de leur humanité et prêts à vivre une histoire, en sachant le bien et le mal de la vie mortelle.

Dieu ne crée pas lui-même toutes les pièces de ce sujet éthique: celui-ci se fabrique dans le rapport complexe de ses convoitises avec les lois et les interdits. Il naît lui-même dans l'action qu'il met en œuvre. C'est que Dieu lui donne de s'engendrer comme tel par la référence à la loi et à l'interdit. La quête de l'objet signifié dans la parole échangée et la reconnaissance du rapport structurant au créateur donnent naissance au sujet éthique. Au terme de notre récit, l'être humain est comme Élohim: il est né à une vie consciente et responsable, il est devenu un sujet éthique. Il n'est cependant pas comme Yahvé: s'il connaît ce qui est bien et ce qui est mal, il ne peut cependant pas le déterminer sans référence à ce qu'il est comme créature dans un monde créé. Il n'a pas toute autonomie dans la détermination des valeurs. Il doit respecter et reconnaître ce qu'il est fondamentalement dans son être et dans son devenir, un vivant complexe, homme et femme, qui tient de la créature et du créateur.

Dans l'énonciation de 2,9, le milieu du jardin est placé entre deux arbres; chacun semble représenter une «face» de ce lieu imaginaire de médiation. L'arbre de la connaissance représente le moyen imaginaire d'obtenir la compétence pour la vie mortelle, l'arbre de la vie représente le moyen imaginaire d'obtenir la vie éternelle. Le sujet humain devrait maintenant se tourner vers cette autre valeur représentée par l'arbre de la vie. Ayant pris conscience de sa mortalité, il cherchera normalement à se protéger de la mort. L'arbre de la vie devient alors objet désirable. Il lui reste à trouver la voie d'accès à la valeur représentée par cet autre arbre du milieu. Il ne s'agit pas de la reprise de l'interdit originel qui serait seulement déplacé sur un autre arbre. Mais si le récit édénique sert de modèle pour cette autre quête qui s'annonce. on devrait comprendre que cela se fera dans la reconnaissance effective de ce que Yahvé Élohim exprime par la «défense» fulgurante mise à l'est d'Éden sur le chemin de l'arbre de vie. Le fait d'atteindre et de manger l'arbre de la vie constitue un chemin déceptif pour acquérir la vie pour toujours. C'est pourquoi Yahvé Élohim en bloque l'accès.

Son fruit doit s'obtenir autrement qu'en retournant au cœur du jardin pour saisir et manger. La voie pour atteindre cette vie fait l'objet central de toute l'histoire biblique qu'amorce le livre de la Genèse. La solution définitive se trouvera encore dans l'univers de la parole, de la Parole incarnée cette fois, le Verbe de Vie. Cette perspective permet de comprendre la signification de l'incarnation du Verbe de Dieu autrement qu'en terme de rédemption<sup>24</sup>. C'est en lui que se montre la voie d'accès à la vie pour toujours, au-delà de notre existence humaine faite de plaisirs et de souffrances, de vie et de mort. Les deux arbres du milieu du jardin ont quelque chose à dire de la condition humaine: l'un parle de sa constitution profonde, l'autre jalonne son histoire commençante jusqu'au Christ qui libère définitivement du désir de revenir au milieu du jardin pour manger l'arbre de la vie. Il le fait en montrant lui-même dans sa vie et dans sa mort le chemin de cette vie qui s'acquiert en se donnant.

### UNE TRADUCTION DE GN 2,4B-3,24

Pour suivre l'analyse proposée dans ce chapitre, il sera utile de se référer à cette traduction du texte biblique. Elle reste aussi près que possible du texte hébreu pour les noms donnés à Dieu, les termes désignant les acteurs humains, le singulier collectif, la présence ou l'absence de l'article.

- 2,4b Au jour où Yahvé Élohim fit terre et cieux,
- aucun arbuste des champs n'était encore sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore germé, car Yahvé Élohim ne faisait pas pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'adam pour cultiver le sol [adamah];
- 6 mais un flux montait de la terre et imbibait toute la surface du sol.
- 7 Yahvé Élohim modela *l'adam*, poussière prise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et *l'adam* devint un être vivant.

<sup>24.</sup> Dans cette perspective d'une christologie axée davantage sur l'incarnation de la parole, on lira avec grand profit le livre de Louis Panier, La naissance du fils de Dieu, Paris, Cerf. 1991.

- 8 Yahvé Élohim planta un jardin en Éden, à l'orient, et il y plaça *l'adam* qu'il avait modelé.
- 9 Yahvé Élohim fit germer du sol tout arbre agréable à voir et bon à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.
- 10 Un fleuve sort d'Éden pour imbiber le jardin et de là il se divise et forme quatre embranchements.
- 11 Le nom du premier est Pishôn: c'est celui qui contourne toute la terre de Havila où se trouve l'or,
- 12 et l'or de ce pays est bon; là se trouvent le bdellium et la pierre d'onyx.
- 13 Le nom du deuxième fleuve est Gihôn: c'est celui qui contourne toute la terre de Kush.
- 14 Le nom du troisième fleuve est Hiddékel: c'est celui qui coule à l'orient d'Assur. Et le quatrième fleuve, c'est le Phrat.
- 15 Yahvé Élohim prit *l'adam* et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder.
- 16 Et Yahvé Élohim prescrivit à *l'adam*, en disant: «de tout arbre du jardin tu pourras manger,
- 17 mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu n'en mangeras pas, car au jour où tu en mangerais, de mort tu mourrais.»
- 18 Yahvé Élohim dit: «Il n'est pas bon que soit *l'adam* seul; je lui ferai un/une partenaire comme son vis-à-vis.»
- 19 Et Yahvé Élohim modela du sol tout animal des champs et tout oiseau des cieux et il les amena vers *l'adam* pour voir ce qu'il clamerait à chacun; et comme *l'adam* clamerait à chacun être vivant —, ce serait son nom.
- 20 L'adam clama des noms pour tout bétail et pour tout oiseau des cieux et pour tout animal des champs, mais pour un adam il ne trouva pas de partenaire comme son vis-à-vis.
- 21 Alors Yahvé Élohim fit tomber une torpeur sur *l'adam* qui s'endormit, et il prit un de ses côtés et il referma la chair à sa place.
- 22 Et Yahvé Élohim bâtit le côté qu'il avait pris de *l'adam*, en *ishsha*, et il l'amena vers *l'adam*.
- 23 L'adam dit: «Celle-ci, cette fois, os de mes os et chair de ma chair; pour celle-ci sera clamé ishsha, car de îsh celle-ci fut prise.»

- 24 C'est pourquoi *îsh* laisse son père et sa mère, il s'attache à sa *ishsha* et ils deviennent une seule chair.
- 25 Ils étaient tous deux nus *l'adam* et sa *ishsha* et ils ne se faisaient pas honte.
- 3,1 Et le serpent était le plus nu de tout animal des champs qu'avait fait Yahvé Élohim. Il dit à *la ishsha*: «Vraiment Élohim a dit: vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin!»
- 2 Et la *ishsha* répondit au serpent: «Du fruit des arbres du jardin nous pouvons manger,
- 3 mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Élohim a dit: vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas de peur que vous ne mouriez.»
- 4 Le serpent répliqua à la ishsha: «Non, vous ne mourrez pas!
- 5 Mais Élohim sait qu'au jour où vous en mangeriez vos yeux se dessilleraient et vous seriez comme Élohim, connaissant bien et mal.»
- 6 Alors *la ishsha* vit que l'arbre était bon à manger et qu'il était, lui, appétissant pour les yeux, et agréable cet arbre pour comprendre; elle prit donc de son fruit et mangea, et elle en donna aussi à son *îsh* [qui était] avec elle, et il mangea.
- 7 Leurs yeux à tous deux se dessillèrent et ils reconnurent qu'eux étaient nus; ils cousirent des feuilles de figuier et ils s'en firent des pagnes.
- 8 Ils entendirent le bruit de Yahvé Élohim se mouvant dans le jardin, au souffle du jour, et *l'adam* et sa *ishsha* se cachèrent de la face de Yahvé Élohim, au milieu de l'arbre du jardin.
- 9 Yahvé Élohim appela l'adam et lui dit: «Où es-tu?»
- 10 Il répondit: «J'ai entendu ton bruit dans le jardin et j'ai pris peur car j'étais nu moi, et je me suis caché.»
- 11 Il reprit: «Qui t'a révélé que tu étais nu toi? De l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger, aurais-tu mangé?»
- 12 L'adam reprit: «La ishsha que tu as mise auprès de moi, c'est ce qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé.»
- 13 Et Yahvé Élohim dit à *la ishsha*: «Qu'as-tu fait là?» Et *la ishsha* répondit: «C'est le serpent, il m'a trompée et j'ai mangé.»

- 14 Alors Yahvé Élohim dit au serpent: «Parce que tu as fait cela, [le plus] maudit sois-tu entre tout bétail et entre tout animal des champs; tu marcheras sur ton ventre et de la poussière tu mangeras tous les jours de ta vie.
- 15 Je mettrai une hostilité entre toi et entre la ishsha, entre ta descendance et entre sa descendance; celle-ci [la descendance] t'écrasera la tête et toi tu l'atteindras [la descendance] au talon.»
- 16 À *la ishsha* il dit: «Je multiplierai tes peines et tes grossesses; dans le labeur tu enfanteras des fils; vers ton *îsh*, ton désir, et lui dominera sur toi.»
- 17 À Adam il dit: «Parce que tu as écouté le bruit de ta ishsha et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais prescrit "tu n'en mangeras pas", maudit soit le sol à cause de toi; avec peine tu t'en nourriras tous les jours de ta vie;
- 18 il fera germer pour toi épine et chardon mais tu mangeras de l'herbe des champs.
- 19 À la sueur de tes narines tu mangeras du pain jusqu'à ton retour au sol car c'est de lui que tu as été pris. Oui, poussière es-tu et à la poussière tu retourneras.»
- 20 L'adam clama comme nom de sa ishsha, Ève, car c'est elle qui fut mère de tout vivant.
- 21 Et Yahvé Élohim fit pour Adam et pour sa *ishsha* des tuniques de peau dont il les vêtit.
- 22 Yahvé Élohim dit alors: «Voilà que l'adam est devenu comme l'un d'entre nous quant à la connaissance du bien et du mal; et maintenant qu'il n'étende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de la vie, pour manger et vivre pour toujours.
- 23 Et Yahvé Élohim le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été pris.
- 24 Il chassa *l'adam* et il posta à l'orient du jardin d'Éden les chérubins et la flamme zigzaguante du glaive pour garder le chemin de l'arbre de la vie.

# «Heureux les affligés» (Mt 5,4): quel bonheur? pour quels affligés?

MICHEL GOURGUES, O.P. Collège dominicain de philosophie et de théologie, Ottawa

Quel bonheur? Et pour qui? Si, avec ces questions en tête, on scrute attentivement les béatitudes telles qu'on les trouve chez Matthieu (*Mt* 5,3-12), on voit se dégager des regroupements selon un ordre d'alternance et d'approfondissement croissant.

Des regroupements: les béatitudes des pauvres en esprit (5,3), des affamés et assoiffés de justice (5,6) et des purs de cœur (5,8) situent toutes trois le bonheur dans la relation à Dieu; puis, selon une alternance presque régulière, les béatitudes des doux (5,5), des miséricordieux (5,7) et des «faiseurs de paix» (5,9), quant à elles, situent le bonheur dans un certain type de relations aux autres.

Un ordre d'approfondissement croissant: alors que la pauvreté en esprit apparaît comme la qualité qui permet d'entrer en relation avec Dieu, la soif de justice est ce qui permet de le rester et la pureté du cœur ce qui permet de parvenir à la plénitude de la relation à Dieu. Ainsi en va-t-il du côté de la relation aux autres: les doux n'agressent pas les autres; agressés en quelque manière, les miséricordieux ne ripostent pas sur le même ton; enfin, les eirènopoioi sont ceux qui se révéleront fils de Dieu en allant, comme lui (Mt 5,44s), jusqu'à aimer leurs ennemis.

Il reste alors trois béatitudes. On se rend compte immédiatement qu'elles appartiennent à une catégorie différente. En effet, ni la béatitude des affligés (Mt 5,4) ni les deux béatitudes des persécutés (5,10.11-12) ne situent le bonheur dans la relation à Dieu ou dans un certain type de relation aux autres. Ni l'affliction ni la persécution ne constituent, comme la pauvreté en esprit, la douceur ou la miséricorde, un idéal à atteindre dans cet ordre. Il ne s'agit pas là d'attitudes relevant d'une option et d'une orientation fondamentale de l'existence, mais d'expériences ou d'épreuves que l'on subit.

En ce qui concerne la béatitude des affligés, est-il fait référence à une épreuve particulière? Qu'est-ce qui fait pleurer? Quelle est la cause de l'affliction? Qu'en est-il chez Matthieu? Qu'en était-il, éventuellement, dans ses sources? Peut-on même remonter jusqu'à Jésus? C'est ce que nous allons essayer de clarifier: quel bonheur? pour quels affligés?

#### La béatitude en amont

La béatitude, soutiennent un certain nombre d'auteurs, a conservé chez Matthieu la forme et le sens qu'elle avait dans la source de l'évangéliste et, éventuellement, dans la proclamation même de Jésus<sup>1</sup>.

Makarioi hoi penthountes hoti autoi paraklèthèsontai, «Heureux les affligés, car ils seront consolés»: c'est ainsi qu'est libellée la béatitude matthéenne. On trouve en Lc 6,21b une proclamation apparentée par les idées mais différente par la formulation: Makarioi hoi klaiontes nyn hoti gelasete, «Heureux vous qui pleurez maintenant, car vous rirez».

Comme pour la béatitude des pauvres (Lc 6,20b) et celle des affamés (Lc 6,21a), ces parentés laissent supposer la dépendance à l'égard d'une source commune aux deux évangélistes. Les spécialistes, en général, estiment que, dans ce cas, la formulation de Matthieu se rapproche davantage de celle de la source. Un des indices vient du fait que le verbe «affliger» (pentheô), absent dans la béatitude de Luc, figure cependant chez lui dans la malédiction correspondante: «Malheur à vous qui riez maintenant, car vous serez affligés (penthèsete) et

<sup>1.</sup> Pour les références, on pourra se reporter à l'ouvrage fondamental de J. DUPONT, Les Béatitudes III: les évangélistes (collection «Études Bibliques»), 2° éd., Paris, Gabalda, 1973, p. 545-553.

vous pleurerez<sup>2</sup>.» Par contre, on tient le plus souvent l'ordre lucanien des béatitudes comme plus conforme à celui de la source: les pauvres, les affamés, les affligés, les persécutés.

#### Une référence à Is 61,1-3?

Quel sens pouvait avoir la béatitude primitive ainsi reconstituée? Nombre d'auteurs croient découvrir dans le texte primitif de la béatitude des affligés comme dans celui de la béatitude des pauvres les échos du texte de *Is* 61,1-3<sup>3</sup>:

- L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint.
  Il m'a envoyé évangéliser les pauvres (ptôchois), guérir les brisés de cœur, proclamer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue
- 2 annoncer une année de grâce du Seigneur et un jour de vengeance, consoler (parakalesai) tous les affligés (penthountas),
- 3 pour donner aux affligés (penthountas) de Sion la gloire au lieu de la cendre, une huile de joie aux affligés (penthousin), un manteau de gloire au lieu d'un esprit de chagrin...

Parmi les bénéficiaires de l'action du prophète annoncé par le Deutéro-Isaïe figurent donc les pauvres, comme dans la première

<sup>2.</sup> Voir par exemple J. LAMBRECHT, «Eh bien! moi je vous dis». Le discours-programme de Jésus (Mt 5-7; Lc 6,20-49) (coll. «Lectio Divina», 125), Paris, Cerf, 1986, p. 44s; précédemment, de façon plus détaillée: J. SCHLOSSER, Le règne de Dieu dans les dits de Jésus, II, Paris, Gabalda, 1980, p. 425-429. Selon certains, les malédictions que l'on trouve chez Luc à la suite des béatitudes se trouvaient dans la source; pour les arguments en ce sens on pourra voir par exemple H. FRANKEMÖLLE, «Die Makarismen (Mt 5,1-2; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition», dans Biblische Zeitschrift, 15 (1971), p. 52-75. La majorité des auteurs continuent cependant d'y voir une composition de Luc: cf. J. LAMBRECHT, «Eh bien...», p. 47s. Pour une bibliographie sur l'ensemble de la question, M. DUMAIS, «Sermon sur la montagne», dans Dictionnaire de la Bible (Supplément), XII-8 (1993), col. 279s.

<sup>3.</sup> Pour certains cela va de soi; typique en ce sens: «The common source is Q, and beyond that Jesus' use of *Isa* 61:1-4» (B. VIVIANO, «The Gospel According to Matthew», dans *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cilffs, Prentice-Hall, 1990, p. 640). Nous traduisons ici à partir du texte des Septante.

béatitude, et les affligés, comme dans la deuxième — ou la troisième selon l'option de critique textuelle que l'on adopte<sup>4</sup>. Que la source commune à Mt et Lc puisse faire référence à ce texte d'Isaïe est d'autant plus plausible, ajoute-t-on, que cela se retrouve encore ailleurs, dans un autre passage également attesté dans les deux évangiles:

Allez informer Jean de ce que vous entendez et voyez: les aveugles voient et les boîteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et les pauvres sont évangélisés; et heureux celui qui ne sera pas scandalisé à mon sujet. (Mt 11,4-6; par. Lc 7,22)

Comme on sait, c'est ce même texte d'Is qui, dans le récit de Luc (4,18s), fera l'objet de la prédication de Jésus à la synagogue de Nazareth.

Dès lors, affirme-t-on, les affligés de la béatitude primitive sont sans doute à comprendre comme chez Isaïe au sens premier du terme, tout comme les pauvres et les affamés des béatitudes environnantes. Et, précisent certains, il n'y a pas lieu d'insister sur les différences entre ces trois catégories. Pauvres, affamés, affligés: ce sont là trois termes différents pour désigner ces malheureux dont les béatitudes proclament le bonheur et le renversement de situation, parce que, selon la Bonne Nouvelle du Règne proclamé par Jésus, Dieu fait d'eux les bénéficiaires privilégiés. Les affligés ne sont donc qu'une catégorie de pauvres parmi les autres:

Comme celle des pauvres, cette béatitude se rattache à Is 61,1-3, et nous y avons reconnu l'expression de la Bonne Nouvelle proclamée par Jésus aux malheureux: la venue du Règne de Dieu va bientôt mettre fin à leurs misères. Dans cette perspective, les

<sup>4.</sup> Dans certains manuscrits, dont le Codex Bezæ et la plupart des versions latines, la béatitude des doux vient en second, avant celle des affligés. Le poids de l'attestation textuelle joue cependant en faveur de l'ordre inverse: cf. B.M. METZGER, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Londres-New York, United Bible Societies, 1975, p. 12; pour un aperçu des diverses explications, voir F.W. BEARE, The Gospel According to Matthew, San Francisco, 1981, p. 178; R.A. GUELICH, The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding, Waco, Texas, Word Books, 1982, p. 81s. Certains donnent malgré tout priorité à la béatitude des doux, par exemple la Bible de Jérusalem et la Traduction œcuménique de la Bible; J. DUPONT, Les Béatitudes, I: Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes, coll. «Études Bibliques», 2º éd., Paris, Gabalda, 1969, p. 251-257; P. BENOIT et M.-É. BOISMARD, Synopse des quatre évangiles en français, I, 5º éd., Paris, Cerf, 1990, p. 43s; B. VIVIANO, loc. cit., p. 640.

affligés constituent avec les pauvres et les affamés un seul groupe de déshérités; la consolation qui leur est promise coïncide avec le retournement des situations humaines que doit entraîner l'établissement du Règne de Dieu<sup>5</sup>.

#### Éléments critiques

Ainsi donc, affirme-t-on, dans la source commune à Matthieu et Luc— et éventuellement dans la prédication de Jésus— la béatitude des affligés, sans doute inspirée du prophète Isaïe, devait posséder la même signification fondamentale que les deux précédentes, celle des pauvres et celle des affamés: heureux êtes-vous, vous qui êtes plongés dans une forme ou l'autre de malheur ou de misère, car la grande intervention de Dieu est pour vous en premier!

Toute courante qu'elle soit devenue, cette interprétation me paraît présenter des difficultés.

(a) Est-il si évident que la forme de Mt 5,4 soit à retenir comme étant plus primitive que celle de Lc 6,21b?

Si c'est le cas, cela signifie que Luc a reformulé la béatitude en laissant tomber la référence à Isaïe, en substituant les verbes «rire» et «pleurer» aux verbes «consoler» et «affliger» présents chez ce dernier. N'est-ce pas étonnant, puisque Luc tient au texte d'Is 61, qu'il sera le seul à citer dans la scène de Nazareth (4,18s.)?

(b) Au fait, est-il si sûr qu'en Mt 5,4 la béatitude des affligés fasse référence à l'oracle d'Is 61?

En réalité, on n'a pas ici de citation expresse comme dans le passage de Lc 4 qui vient d'être mentionné, mais seulement trois mots en commun: «pauvres» dans la première béatitude, «consoler» et «affligés» dans la deuxième. Ce sont là, avouons-le, des affinités assez minces, d'autant plus que «consoler» et «affligés» vont tout naturellement ensemble, comme en témoignent plusieurs passages en dehors de celui d'Is 616. En outre, si, dans la source, comme certains croient pouvoir le montrer, la béatitude des pauvres venait en premier et celle des affligés en troisième, la référence à Isaïe y aurait été interrompue en quelque sorte par la béatitude intermédiaire des affamés. Ceux-ci en

<sup>5.</sup> J. DUPONT, Les Béatitudes, III, p. 545.

<sup>6.</sup> Voir par exemple: Gn 37,34s; 2S 13,37.39; 1 Ch 7,22; Si 48,24; Is 33,7.9; 66,10.12.13; Ez 31,15.16...

effet ne figurent pas dans la liste des malheureux énumérés en Is 61. La référence à ce texte paraît plus claire en Mt 11,5 — où elle est cependant combinée avec d'autres — et, naturellement, en Lc 4,18, mais il faut reconnaître qu'en ces deux endroits la mention des pauvres a été retenue mais pas celle des affligés.

Tout cela étant dit, il faut reconnaître que le climat des béatitudes est effectivement apparenté à celui de *Is* 61,1-4 et que la référence n'est pas impossible. Mais elle reste malgré tout si peu claire qu'il apparaît difficile d'en faire la clé d'interprétation de la béatitude des affligés.

(c) N'est-ce pas ce qui arrive quand on affirme que dans le texte d'Is il n'existe guère de différences entre les différentes catégories de malheureux qui y sont mentionnés et qu'en conséquence il devait en être de même dans les béatitudes primitives?

Ce sont là deux affirmations contestables, me semble-t-il. D'une part, n'existe-t-il pas bel et bien des nuances entre les catégories mentionnées en Is? Un pauvre n'est pas nécessairement un prisonnier et un aveugle n'est pas nécessairement un affligé. Tous font l'expérience du malheur mais celui-ci n'est pas identique ni non plus les promesses qui leur sont faites. Si l'on tient que, dans les béatitudes primitives, les termes étaient à comprendre au sens premier, ne doit-il pas en être ainsi également pour le verbe pentheô, «affliger»? Or, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, comme nous allons le voir, ce verbe, au sens premier, renvoie à l'expérience du deuil et de la souffrance causés par la mort d'êtres aimés. N'est-ce pas là un visage bien particulier du malheur, qui n'est à confondre ni avec la privation de biens ni avec la faim ni avec un handicap physique? La béatitude alors convierait à l'espérance en projetant le regard vers l'au-delà — comme celle des affamés — et en proclamant que la mort et les séparations déchirantes qu'elle impose n'auront pas le dernier mot.

Mais comment être sûr du sens de la béatitude telle qu'elle a pu exister avant les évangiles, lorsqu'il subsiste autant d'incertitudes quant à son contenu et à sa forme exacte? Peut-on du moins être plus affirmatif sur le sens de la béatitude telle qu'on la trouve dans le texte actuel de Matthieu?

#### La béatitude chez Matthieu

«Matthieu spiritualise et intériorise [...] la signification de "pauvre" au v. 3a et "avoir faim" au v. 6a. On peut supposer qu'il le fait aussi pour

"être affligé" au v. 4<sup>7</sup>.» Cette autre façon de voir est également courante. Si Matthieu a compris «pauvres» au sens de «pauvres en esprit» et «affamés» au sens de «affamés de justice», s'il a transformé les conditions matérielles en dispositions religieuses et spirituelles, quel sens donne-t-il dans cette ligne aux «affligés»? Ici les exégètes s'éparpillent en des directions aussi diverses qu'incontrôlables<sup>8</sup>.

Pour certains, les affligés au sens spirituel doivent désigner la même chose que les pauvres en esprit, c'est-à-dire des disciples qui, souffrant du grand vide qu'ils découvrent en eux, se montrent tout disposés à se tourner vers Dieu. Pour d'autres, les affligés au sens spirituel ne peuvent guère désigner que les disciples pleurant leurs péchés. D'autres encore voient dans l'affliction «l'attitude du juste à l'égard du monde présent, une affliction qui va de pair avec la joie que cause l'espérance du monde à venir<sup>9</sup>»; la présence du mal dans le monde provoque chez les disciples une désolation «qui tend toutes leurs aspirations vers le monde à venir<sup>10</sup>».

#### L'arbitrage de Matthieu lui-même

Mais sur quoi donc peut-on appuyer ces interprétations dans l'évangile de Matthieu lui-même? Ne risque-t-on pas d'y introduire des perspectives qui lui sont étrangères?

Il faut reconnaître que, de toutes manières, les indices restent ténus. Nous en avons un, cependant, dans l'usage que fait Matthieu du verbe pentheô dans un autre passage. Il s'agit de Mt 9,15:

Et Jésus leur dit: «Les compagnons de l'époux peuvent-ils faire le deuil (penthein) aussi longtemps que l'époux est avec eux? Des jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront.»

<sup>7.</sup> J. LAMBRECHT, «Eh bien!...», p. 61; dans le même sens, par exemple: J. DUPONT, Les Béatitudes, III, p. 554.

<sup>8.</sup> Relevé de quelques interprétations avec les références dans J. DUPONT, Les Béatitudes, III, p. 546-554; plus récemment: U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, I: Mt 1-7, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, p. 208s.

<sup>9.</sup> J. DUPONT, Les Béatitudes, III, p. 554; interprétation retenue non sans beaucoup de précautions, à défaut de mieux, pour ainsi dire: «si on ne leur demande pas plus qu'on ne peut attendre en l'absence d'indication explicite de l'évangéliste, elles [ces considérations] créent une probabilité suffisante» (ibid., p. 553s). D'autres interprètent l'affliction en relation avec la persécution dont il sera question dans les deux dernières béatitudes; v.g. R.H. Gundry, Matthew, p. 69.

<sup>10.</sup> J. DUPONT, Les Béatitudes, III, p. 551.

Cet emploi est d'autant plus remarquable que, dans le même passage. Marc (2.19) et Luc (5.34) ont tous les deux le verbe «jeûner» (nèsteuein et nèsteusai respectivement) là où Matthieu a penthein. C'est donc lui sans doute qui a opéré ce changement. Or, dans ce passage, il est clair que le verbe penthein est à lire en relation avec le deuil et la tristesse causés par la mort de quelqu'un<sup>11</sup>. Or, nous l'avons déjà signalé au passage, cela rejoint le sens courant du terme tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Il suffit de le vérifier dans une concordance. Là, en effet, le terme est utilisé le plus souvent au sens propre («pleurer un mort, être dans le deuil, s'affliger, se lamenter») et parfois au sens figuré pour décrire la réaction de souffrance et de désolation causée par une épreuve rapprochée analogiquement de la mort. Ainsi, partout où il figure dans le Nouveau Testament, sauf dans la béatitude de Mt 5,4 et le passage parallèle de Lc 6,25 où le contexte ne permet guère d'en éclairer le sens, le verbe penthein est mis en relation avec la mort de quelqu'un entendue au sens propre (Mc 16,10) ou analogique<sup>12</sup>.

Dès lors, si nous revenons à la béatitude de *Mt* 5,4, ne faut-il pas y lire le verbe *penthein* dans le même sens qu'il a en *Mt* 9,15 et dans le reste de la Bible? D'autant plus que, contrairement à ce qu'il a fait dans la béatitude des pauvres et dans celle des affamés, Matthieu n'a introduit ici aucune addition, du genre «en esprit», «de justice» ou «de cœur», indiquant qu'il faille transposer au sens religieux et spirituel. Alors que cette spiritualisation s'attache à certaines béatitudes concernant la relation à Dieu, celles des affligés comme celles des persécutés seraient à comprendre au sens propre. L'affliction comme la persécution ne constituent pas des attitudes ou des options de vie mais des expériences pénibles que connaîtront les disciples et à l'égard desquelles l'Évangile et le bonheur qu'il promet ne sauraient être sans signification.

<sup>11.</sup> Au lieu d'accentuer cet aspect en *Mt* 9,5, J. DUPONT (*Les Béatitudes*, III, p. 553), de façon assez étonnante, souligne que le temps où les disciples seront affligés s'écoulera entre le départ et le retour de Jésus, donc au temps de cette histoire, dont le déroulement les désole à pleurer!

<sup>12.</sup> Cf. 1 Co 5,2; 2 Co 12,21; Jc 4,9; Ap 18,11.15.19.

#### L'être-avec eschatologique

Heureux vous que la mort fait pleurer, car vous serez consolés: tel serait alors le sens de la seconde béatitude matthéennne. Une consolation promise dans l'au-delà pour des gens que la mort afflige: une telle idée n'a rien d'étrange en regard du Nouveau Testament. Celui-ci en effet fait écho aux promesses d'Isaïe, enrichies désormais d'harmoniques nouvelles à la lumière du Christ ressuscité:

[...] car l'Agneau qui est au milieu du trône les conduira aux sources de la vie. Et Dieu «essuiera toute larme de leurs yeux». (Ap 7,15)

Il «essuiera toute larme de leurs yeux»: de mort, il n'y en aura plus; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé. (Ap 21,4)

Mais revenons à Matthieu lui-même. Tout comme les deux dernières béatitudes (Mt 5,10-12), celle des affligés, telle que nous la comprenons, s'adresserait ainsi à des gens dans l'épreuve en les incitant à ne pas perdre de vue que «votre récompense sera grande dans les cieux». Plus exactement, si ce que nous avons vu est juste, la seconde béatitude matthéenne proclamerait le bonheur de ceux qui seront consolés en se retrouvant dans la vie avec ceux dont la perte les avait affligés. Partager avec d'autres la vie éternelle: cette perspective-là est bien présente chez Matthieu. Pensons à un passage comme Mt 8,11:

Or je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant et s'assiéront à table avec [meta] Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux mais les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres [...]

«Ils s'assiéront avec», précise Matthieu, là où le passage parallèle de Luc note simplement:

[...] vous verrez Abraham et Isaac et Jacob et tous les prophètes dans le royaume de Dieu, mais vous serez jetés à l'extérieur. Et ils viendront du levant et du couchant et du nord et du sud et ils s'assiéront à table dans le royaume de Dieu. (Lc 13,28s)

Simple variante sans signification particulière? On peut difficilement le penser lorsqu'on compare un autre passage de Mt à ses parallèles en Mc et Lc. Là où ces derniers rapportent après la cène la parole de Jésus

selon laquelle «je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le Royaume de Dieu<sup>13</sup>», Matthieu a soin de préciser: «[...] je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec vous (meth'hymôn), nouveau, dans le royaume de mon Père.» (26,29)

«Heureux les gens que la mort fait pleurer en les séparant de ceux qu'ils aiment, car la promesse leur est faite qu'ils les retrouveront dans la vie définitive du Royaume de Dieu!» Peu répandue peut-être, cette interprétation a du moins l'avantage de pouvoir s'appuyer sur Matthieu lui-même.

\* \*

Ainsi, considérée sous la forme où on la trouve chez Matthieu — puisqu'il semble bien difficile d'en retrouver de façon certaine les vestiges en amont —, la béatitude des affligés présente à la fois des traits communs et un apport spécifique par rapport aux autres béatitudes.

En reliant, dans son deuxième membre («ils seront rassasiés»), le bonheur à l'avenir eschatologique, la béatitude des affligés rejoint les autres béatitudes matthéennes. On observe en effet que, sept fois sur neuf, le motif du bonheur s'y trouve énoncé au futur: «ils seront consolés», «ils hériteront la terre», «ils seront rassasiés», «il leur sera fait miséricorde»... Seules la première et la huitième béatitudes font exception, avec chacune une clause au présent se répondant en quelque sorte aux deux extrémités: «car à eux est le Royaume des cieux» (5,3b.10b). Dans les autres cas, le futur paraît bien renvoyer à l'avenir eschatologique, tout comme dans la dernière béatitude, particulièrement claire sous ce rapport: «car votre récompense seral<sup>14</sup> grande dans les cieux» (5,12). Selon l'interprétation que nous avons adoptée, la béatitude des affligés présente la particularité de faire expressément référence à l'espérance de gens confrontés à la mort en tant qu'elle vient briser des liens interpersonnels.

Tout en étant seule à renvoyer explicitement à cette facette particulière du vécu humain, la béatitude des affligés rejoint la plupart des

<sup>13.</sup> Mc 15,27; formulation un peu différente en Lc 22,18: «[...] jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu».

<sup>14.</sup> En fait, aucun verbe n'est exprimé (hoti ho misthos hymôn polys en tois ouranois) mais la mention des cieux suffit à pointer vers l'au-delà de la mort.

autres béatitudes qui, dans leur premier membre, font aussi référence à des expériences humaines fondamentales. Si personne ne peut échapper à la limite inexorable de la mort, personne non plus n'échappe à la conscience et à l'expérience de la finitude, à laquelle renvoie pour une part la béatitude des pauvres en esprit (5,3). Personne non plus ne saurait échapper à l'expérience de la fragilité des relations humaines, à laquelle renvoient d'une façon ou l'autre les béatitudes des doux (5,5), des miséricordieux (5,7) et des faiseurs de paix (5,9). À part la persécution (5,10.11), il n'est donc pas nécessaire d'être disciple de Jésus pour vivre les situations auxquelles font référence les béatitudes. Dès lors, la béatitude des affligés, comme la plupart des autres, possède un sens et une pertinence pour tout être humain, nécessairement confronté à ces situations.

La promesse énoncée dans la seconde partie des béatitudes, par contre, n'est accessible comme facteur de motivation qu'aux croyants. Assurément, Dieu pourra aussi faire miséricorde à des miséricordieux qui ne l'auront pas connu, accorder la terre à des doux qui n'auront jamais entendu résonner la promesse des béatitudes et consoler des affligés que n'aura jamais soutenu l'espoir d'une vie dans l'au-delà. La différence, pour les croyants, se situe dans le présent, dans la façon de voir et de vivre la vie, dans la mesure où l'espérance transforme celleci en lui conférant une motivation et une dimension nouvelles.

# Job, d'hier à aujourd'hui, en passant par Nietzsche

# La lutte contre Dieu au cœur des tragédies et des drames humains

JEAN-MARC GAUTHIER
Université de Montréal

Avec un tel titre et un tel sous-titre on pourrait s'attendre à faire le tour de multiples questions profondes et angoissantes. On pourrait s'attendre à une nouvelle lecture de Job et de Nietzsche, de Job par Nietzsche ou même de Nietzsche par Job, pourquoi pas? Mon propos est plus simple, beaucoup plus limité.

## Une vieille question

Cette présentation n'est pas d'abord un exposé sur Job même s'il faudra bien en dire quelque chose. Ce n'est pas non plus une lecture de Nietzsche même s'il y en aura une, partielle et limitée. Ce n'est pas non plus une comparaison ou une confrontation entre Job et Nietzsche qui retiendra surtout l'attention même si cela sera aussi présent. Ce qui me guide et m'intéresse d'abord, c'est une question, question qui est centrale, me semble-t-il, et qui se pose inévitablement dans un congrès de théologie portant sur «les drames humains et la foi chrétienne». C'est

nécessairement une vieille question, puisqu'elle concerne Dieu, la souffrance, la violence et la mort. Je la formule ainsi: peut-il y avoir un lien positif et signifiant entre Dieu et la souffrance d'êtres humains, entre Dieu et la violence faite à des êtres humains, entre Dieu et la mort d'êtres humains? On peut aussi l'exprimer de cette façon: peut-on tenir un discours théologique qui rende compte positivement de la souffrance, de la violence et de la mort?

#### Pourquoi Job et Nietzsche?

Le passage par Job et Nietzsche n'est pas un hasard. Il n'est pas innocent en rapport avec cette question et déjà il indique dans quel sens nous chercherons à y répondre ou à la poser autrement. Job et Nietzsche sont des résistants, des hommes du refus; refus de se conformer aux positions établies, refus d'interpréter ou de trouver du sens à partir de discours reconnus. L'un et l'autre, pour des raisons et dans des perspectives différentes, sont en lutte avec Dieu, avec un certain Dieu et certains discours sur Dieu. L'un et l'autre, l'un par l'autre, l'un contre l'autre... Ils seront une façon de poser cette question et de déconstruire les réponses possibles. Ils permettront d'entrer dans un débat théologique, disons même dans un combat théologal par rapport à cette question.

Job et Nietzsche sont aussi, chacun à leur façon, des hommes du consentement et de l'affirmation. Nous aurons à voir dans quelle mesure ils permettent de consentir positivement à cette question ou d'affirmer un lien positif quelconque entre un certain Dieu, la souffrance, la violence et la mort. Et nous verrons s'il y a un débat entre eux, s'il faut entrer en débat avec eux ou même en combat contre eux par rapport à cette question.

#### Job le résistant

On a beaucoup parlé et écrit sur Job, encore récemment<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas ici de faire une présentation détaillée du livre de Job ni d'entrer en débat avec les différentes lectures, anciennes ou récentes. Ce qui

<sup>1.</sup> Parmi l'abondante littérature, voir Philippe NEMO, Job et l'excès du mal, Paris, Grasset, 1981; René GIRARD, La route antique des hommes pervers, Paris, Grasset, 1985; Josy EISENBERG et Élie WIESEL, Job ou Dieu dans la tempête, Paris, Fayard-Verdier,

m'intéresse, c'est le mouvement de fond du livre de Job par rapport à la question posée. Il y a, on le sait, chez Job, le personnage ou dans Job, le livre une confrontation de la question de la rétribution, question qu'on peut résumer ainsi: «si tu souffres, tu dois bien l'avoir mérité de quelque façon puisque Dieu est juste» ou en positif: «si tu acceptes de reconnaître ta responsabilité ou même ta culpabilité dans la souffrance qui t'arrive, tu bénéficieras d'une certaine compensation sacrée ou religieuse: Dieu sera avec toi». Le livre de Job, à travers son personnage central, est un refus de reconnaître une pertinence ou un lien positif entre un Dieu juste et une souffrance injustifiable qui serait alors justifiée; entre un Dieu bon et la mort injustifiable engendrée par la violence humaine ou la force aveugle des éléments naturels (cf. Jb 1,13-19). Job est celui qui dit «non je ne veux pas» à cette vision des choses; pour lui la souffrance est injustifiée, que ce soit celle causée par des phénomènes naturels ou celle causée plus ou moins violemment par les autres. Si cette souffrance est «justifiée» par qui ou quoi que ce soit, c'est que Dieu est injuste; en tout cas le discours sur Dieu est injustifiable. Il y a donc chez Job un combat contre Dieu, d'homme à Dieu... pourrait-on dire. Ce combat de fond est proprement théo-logal; on se parle d'homme à Dieu et de Dieu à homme; mais il y a aussi un combat socio-théologique, d'homme à hommes, où des conceptions de Dieu s'affrontent et se masquent dans des rapports de pouvoir et de violence sacralisée. C'est la bataille entre Job et ses amis, représentants, de différentes façons, de la théologie officielle, défenseurs du dieu de la culture et accusateurs de Job. Eux, ils savent parce qu'ils ont étudié la question: comme le dit Elifaz de Teman à la fin du chapitre 5: «Vois cela, nous l'avons étudié à fond: il en est ainsi, écoute et fais-en ton profit.» On pourrait ajouter qu'il y a aussi chez Job une lutte avec luimême: une lutte où on se parle de soi à soi pour accéder à la dimension de sujet parlant<sup>2</sup>.

<sup>1986;</sup> Gustavo Gutierrez, Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent, Paris, Cerf, 1987; Eliane Amado Lévy-Valensi, Job: réponse à Jung. Paris, Cerf, 1991; Marie Balmary, La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme, Paris, Grasset, 1993 (voir plus particulièrement les chapitres 7 et 8); Lytta Basset, Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner, Genève, Labor et Fides, 1994 (voir plus particulièrement les chapitres 1 et 3); Jean-Jacques Lavoie, «Job au-delà des versets: une théologie critique de la souffrance après Auschwitz», dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Dire Dieu aujourd'hui, (Coll. «Héritage et Projet», 54), Montréal, Fides, 1994, p. 147-172.

<sup>2.</sup> Voir Marie Balmary, op. cit., p. 243s.

Ces niveaux de combat sont entremêlés. Celui qui semble le plus pertinent pour notre propos est le combat socio-théologique entre Job et ses amis. À première vue, l'objet de cette lutte n'est pas Dieu comme tel (le *Théos*) mais le discours sur Dieu (le *logos* du *Théos*), discours qui est socio-structuré. Ce discours prend la forme d'un diagnostic posé par des spécialistes de la question; et ce diagnostic est proprement accusateur, «satanique» au sens strict du terme. Il est le point de vue d'adversaires qui cherchent moins à dire quelque chose de Dieu que quelque chose de Job dans son rapport à Dieu et quelque chose d'euxmêmes dans leur rapport à Dieu. Ce quelque chose peut se résumer ainsi: «Dieu est contre toi parce que tu es certainement contre Dieu, tu as certainement fait quelque chose qui est contre Dieu. Et nous nous le savons, parce que nous sommes pour Dieu et que Dieu est pour nous.» C'est la bataille des dieux à son meilleur, bataille apparemment religieuse mais cachant presque toujours des enjeux sociaux inavoués.

Dans l'ensemble et de multiples façons, Job refuse ces discours sur Dieu: il résiste à ces théologies répétitives malgré certaines faiblesses provisoires et malgré le fait que le livre semble se terminer avec un Job qui s'est finalement soumis et qui, pour cela, a été récompensé (chap. 42). Job refuse de se laisser enfermer dans la problématique théologique de ses amis. Il refuse le diagnostic. Il est au sens strict l'agnostique du diagnostic; il refuse de reconnaître le bien-fondé des positions officielles présentées par ses soi-disant amis. La position de Job est un chemin de non-connaissance et même de «dé-connaissance» qui pourrait s'exprimer ainsi: «Ce que vous prétendez savoir ou connaître, vous ne le savez pas vraiment; ce que je pensais savoir, je ne le sais plus. Et ce que vous voulez que je reconnaisse, je ne le reconnais pas, car je suis innocent; je ne veux pas le savoir.» Job refuse donc la justification théologique de la souffrance, la sacralisation de la violence collective, la positivation divine de la mort. Avec Job, on peut dire que la justification théologique de sa souffrance comme de la souffrance et de la mort des autres est toujours un blasphème puisque alors on prend le nom de Dieu en vain. Job, si l'on s'en tient à celui des dialogues centraux avec ses «amis», nous oriente vers cette position radicale: tout discours théologique justificateur de la souffrance, de la violence et de la mort est blasphématoire car il défigure le visage de Dieu; tout discours théologique qui essaie de rentabiliser religieusement la souffrance, la violence et la mort est «satanique» au sens strict car il accuse les êtres humains pour défendre Dieu. Et ce Dieu sauvé par un discours apologétique — sous forme de théodicée — prend alors pour l'être humain souffrant une figure démoniaque: il devient celui qui accuse les êtres humains au lieu de les défendre, de les libérer, de les sauver.

C'est ce vers quoi pointe le livre de Job, si je le lis bien; même s'il semble que Job n'aille pas juqu'au bout dans cette voie. Lui, l'homme du refus, l'agnostique du diagnostic, semble crouler sous la puissance de Dieu (chap. 38 à 42). Pourrait-on dire, avec René Girard<sup>3</sup>, que ce dieu est une sorte de Léviathan recyclé; que ce Dieu qui parle «du sein de l'ouragan» (38,1), qui se «réfugie dans la nature», qui fait «l'étalage d'une puissance irrésistible», «cette espèce de montreur d'ours qui se fait passer pour Dieu n'a rien à voir avec le Défenseur invoqué» aux chapitres 16 et 19? Pourrait-on dire aussi que «le Job qui remercie obséquieusement ce charlatan n'a rien à voir avec le Job des Dialogues»? Je suis fortement tenté de suivre Girard jusque-là et de dire qu'il y a dans le livre de Job lui-même une lutte entre Dieu et Dieu qui ne va pas jusqu'au bout de la déconstruction du religieux pervers; qui aboutit encore à une sorte de compensation religieuse de la souffrance, de la violence et de la mort. On croirait entendre la vieille rengaine: «Si tu te rends, si tu abdiques devant la toute-puissance de Dieu, Dieu sera de ton bord et te récompensera.» Il y a un angle de lecture du Livre de Job qui semble nous conduire jusque-là4. Et pour notre propos, cette lecture est intéressante parce qu'elle nous oblige à revoir la question de départ. Est-ce le dernier Job, celui qui semble abdiquer devant le «Dieu de l'ouragan», qui a bien parlé de Dieu ou celui qui lutte contre la théologie de ses amis? Pourtant, au chapitre 42, le «Seigneur» qui prend la parole fait une évaluation des propos de Job et de ceux des amis. Faut-il lire cela comme une reconnaissance du Job qui résiste et refuse et non pas de celui qui se rend? C'est l'interprétation adoptée ici, même s'il faut reconnaître qu'elle n'est pas absolument contraignante ni nécessaire. Si l'on prenait l'autre voie d'interprétation en faisant du «dialogue<sup>5</sup>» entre Dieu et Job aux chapitres 38-42 le sommet du livre de Job, le lieu de l'expérience religieuse fondamentale, l'entrée dans le mystère de Dieu, même alors la question qui nous intéresse ne

<sup>3.</sup> René GIRARD, op. cit., p. 208-209.

<sup>4.</sup> Pour un point de vue critique de ce type de lecture, voir Jean-Jacques LAVOIE, op. cit., p. 160-164.

<sup>5.</sup> Le mot «dialogue» apparaît un euphémisme dans un contexte où seul parle «le Dieu de l'ouragan».

trouverait pas une autre réponse. Cette interprétation orienterait encore vers un refus de reconnaître un discours théologique positif sur la souffrance car dans ces chapitres il n'y a rien de justificateur, seulement une démonstration de puissance qui n'éclaire en rien la question de la souffrance, de la violence et de la mort. C'est Dieu qui dit: «je suis Dieu fais-moi confiance»: ce Dieu-là pourrait rejoindre celui que Job appelle «mon défenseur» ou «mon rédempteur» aux chapitres 16 et 19. Mais ce Dieu puissant ou ce Dieu défenseur ne se justifie pas dans un débat théologique, il se rencontre dans un combat théologal. On change complètement de registre. Et d'une certaine facon, le combat théologal est d'autant plus signifiant que l'on reconnaît l'impertinence et l'insignifiance du débat théologique. Le combat théologal ne s'appuie pas sur une reconnaissance théologique justificatrice et positive de la souffrance, de la violence et de la mort; il présuppose justement que cette reconnaissance est impertinente. Après Job, voyons comment ce penseur redoutable qu'est Nietzsche remet aussi en question le lien entre Dieu et la souffrance.

#### Nietzsche ou le combat contre le Dieu chrétien

L'itinéraire de la pensée nietzschéenne ne se résume pas en quelques mots; l'image du labyrinthe<sup>6</sup> est peut-être celle qui conviendrait le mieux pour la caractériser. De toute façon, je ne cherche pas d'abord ici à rendre compte de la pensée de Nietzsche mais, comme pour le livre de Job, à en nommer une ligne de fond, un mouvement. La lutte contre Dieu et plus particulièrement la lutte contre la vision et le discours chrétiens sur Dieu est certainement une de ces lignes de fond, un de ces mouvements qui dit l'essentiel de l'itinéraire de Nietzsche. Dans cette perspective, Nietzsche est vu et lu moins comme le dernier penseur de la métaphysique — selon ce qu'en dit Heidegger<sup>7</sup> — que comme le dernier théologien ou encore comme le premier vrai «anti-

<sup>6.</sup> Voir Angèle Kremer-Marietti, L'homme et ses labyrinthes. Essai sur Friedrich Nietzsche, (Coll. «10-18», n° 729), Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.

<sup>7.</sup> Sur l'interprétation heideggerienne de l'œuvre de Nietzsche, voir Martin Heidegger, Nietzsche, Paris, Gallimard, 1971, 2 vol. (leçons données de 1936 à 1940 suivies de digressions sur ces leçons rédigées de 1940 à 1946); «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», dans Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1972, p. 173-219; «Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?», dans Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1958, p. 116-145; Ou'appelle-t-on penser?, Paris, PUF, 1959.

théologien chrétien<sup>8</sup>». Il n'est pas sans signification que le premier livre de l'œuvre majeure qu'il avait projeté d'écrire à un certain moment (La volonté de puissance) corresponde à ce qui est devenu L'Antéchrist (1888). Par ailleurs, quand Nietzsche parle du dernier homme qui doit être surmonté par la figure du surhumain (Uebermensch)<sup>9</sup>, on pointerait dans la bonne direction si on pensait que ce dernier homme est, pour Nietzsche, le symbole du chrétien: c'est-à-dire cette vision de l'humanité qui porte en soi le nihilisme, qui conduit au nihilisme. C'est ce nihilisme du christianisme que Nietzsche cherche, entre autres et surtout, à surmonter. C'est l'objet principal de sa lutte.

Au début de Ainsi parlait Zarathoustra, un texte fondamental éclaire l'itinéraire de Nietzsche, en particulier sa lutte contre Dieu. C'est le chant Des trois métamorphoses de l'esprit: «l'esprit qui se mue en chameau, le chameau en lion et enfin le lion en enfant<sup>10</sup>». Le type du chameau, pour Nietzsche, correspond à «l'esprit de pesanteur» que Zarathoustra appelle son diable<sup>11</sup>. C'est le croyant chrétien qui porte son Dieu comme on porte un fardeau, comme on porte sa croix; c'est l'esprit du «tu dois» qui prétend dire «oui» à la vie mais qui, en fait, dit «non». C'est l'être du ressentiment, de la mauvaise conscience et de l'idéal ascétique<sup>12</sup> qui porte le virus du nihilisme. Cet esprit se métamorphose en lion qui, lui, dit non à tout ce à quoi le chameau disait oui; c'est l'esprit du «je veux» et «je refuse» (il ressemble dangereusement à Job refusant la perspective socio-théologique de ses amis). C'est l'esprit du nihilisme accompli et de la mort de Dieu. C'est Zarathoustra, le grand négateur, qui porte dans sa négation même le passage à l'affirmation du surhumain. C'est celui qui refuse la vision chrétienne de la souffrance et de la rédemption<sup>13</sup>, la vision des «prédicateurs de la

<sup>8.</sup> Sur la critique nietzschéenne du christianisme, voir en particulier Paul VALADIER, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris, Cerf, 1974; Georges GOEDERT, Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion, coll. «Cogitatio Fidei», 77, Paris, Beauchesne, 1977; Éric BLONDEL, Nietzsche: le 5' Évangile?, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980.

<sup>9.</sup> Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue. Nous renvoyons à la traduction de Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie générale française, 1972.

<sup>10.</sup> Ibid., I, «Des trois métamorphoses», p. 29. Voir Emmanuel DIET, Nietzsche et les métamorphoses du divin, Paris, Cerf, 1972; Diet affirme que «l'ensemble du texte nietzschéen s'éclaire et fait sens pour qui s'incorpore la vérité des Trois Métamorphoses», p. 29.

<sup>11.</sup> Voir *Ibid.*, III, «De l'esprit de pesanteur», p. 270.

<sup>12.</sup> Voir La généalogie de la morale.

<sup>13.</sup> Ainsi parlait Zarathoustra, II, «De la rédemption», p. 192.

mort<sup>14</sup>». Cet esprit se métamorphose en enfant, c'est-à-dire en surhumain, en affirmateur de la vie; en esprit léger qui s'est libéré de la pesanteur et de son diable et qui alors peut danser la vie sous toutes ses formes, incluant les plus grandes souffrances et les plus grandes tragédies. Voilà le grand projet de Nietzsche: que vienne l'esprit du «grand oui à la vie» (de la volonté de puissance et de l'éternel retour). Voilà à quoi aspire toute l'œuvre de Nietzsche: le dépassement du nihilisme; l'avènement du surhumain et de Dionysos, ce dieu tragique aux pieds légers<sup>15</sup>. On est au terme du mouvement qui implique la lutte contre le Dieu des chrétiens et l'émergence de la figure de Dionysos<sup>16</sup>. Dionysos contre le Dieu des chétiens: voilà l'aboutissement énigmatique de l'œuvre de Nietzsche au moment où il s'effondre en janvier 1889 dans une rue de Turin<sup>17</sup>. D'ailleurs *Ecce Homo* se termine justement en parlant de l'opposition entre Dionysos et le Crucifié: «M'a-t-on compris? Dionysos contre le Crucifié?<sup>18</sup>»

Cette présentation trop rapide de l'itinéraire nietzschéen — qui mériterait des nuances et des débats interprétatifs — semble nous avoir éloignés de notre question; mais en fait, tout cela n'était qu'une façon d'introduire un texte majeur qui ne parle que de cette question. C'est un texte qui date de 1888, qui apparaît comme le texte final dans la publication des écrits rassemblés par la sœur de Nietzsche et publiés sous le titre La volonté de puissance<sup>19</sup>. Voici la dernière partie de ce texte:

<sup>14.</sup> Ibid., «Des prédicateurs de la mort», p. 57.

<sup>15.</sup> Par-delà le bien et le mal, n° 295 et Le crépuscule des idoles, «Ce que je dois aux anciens», n° 4: «Afin que l'éternelle joie de créer, afin qu'éternellement le vouloir-vivre se perpétue dans une joyeuse acceptation, afin que soient éternellement «les douleurs de la femme en travail»... Voilà tout ce que signifie le mot Dionysos.

<sup>16.</sup> La figure de Dionysos est marquante dans l'œuvre de Nietzsche, de La naissance de la tragédie (1870) à Ecce Homo (écrit en 1888 et publié à titre posthume en 1908). Georges MOREL affirme avec justesse que «le problème de Dionysos est le problème de tous les problèmes nietzschéens»: voir Nietzsche. Introduction à une première lecture, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, Tome III, p. 282.

<sup>17.</sup> Dans les dernières semaines avant son effrondrement, Nietzsche écrit des billets particulièrement énigmatiques dont un certain nombre sont signés *Dionysos* ou *Le Crucifié*. Voir Friedrich NIETZSCHE, *Dernières Lettres*, Paris, Rivages poche-Petite Bibliothèque, 1989.

<sup>18.</sup> Ecce Homo, «Pourquoi je suis un destin», 9. Sur ce thème central de l'œuvre de Nietzsche, voir Paul Valadier, Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche (Coll. «Jésus et Jésus-Christ»), Paris, Desclée, 1979.

<sup>19.</sup> Les recherches critiques ultérieures ont démontré que ce montage d'Élizabeth Nietzsche comportait plusieurs erreurs dans le choix des textes. Cela ne change rien cependant quant à l'importance majeure de ce fragment posthume.

Dionysos contre le «Crucifié»: la voici bien l'opposition. Ce n'est pas une différence quant au martyre — mais celui-ci a un sens différent. La vie même, son éternelle fécondité, son éternel retour, détermine le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir...

Dans l'autre cas, la souffrance, le «Crucifié» en tant qu'Il est l'innocent, sert d'argument contre cette vie, de formule de condamnation.

On le devine: le problème est celui du sens de la souffrance: un sens chrétien ou un sens tragique... Dans le premier cas, elle doit être la voie menant à un être bienheureux; dans l'autre l'être est tenu pour assez bienheureux en soi pour justifier même une somme monstrueuse de souffrance.

L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre: il est assez fort, plein, divinisant pour cela.

Le chrétien renie même le sort le plus heureux sur cette terre: il est assez faible, pauvre, deshérité pour souffrir, sous toutes les formes de la vie elle-même...

Le «Dieu en croix» est une malédiction jetée sur la vie, une invitation à s'en détacher.

Dionysos mis en pièces est une promesse d'accès à la vie: il renaîtra éternellement et réchappera de la destruction<sup>20</sup>.

Une des pointes de la lutte de Nietzsche contre le Dieu des chrétiens porte sur la question du rapport à la souffrance et du sens à donner à cette souffrance: un sens chrétien ou un sens tragique. Dans un cas — le sens chrétien —, la souffrance est la voie qui mène à un être bienheureux. C'est-à-dire qu'on souffre en vue d'autre chose qui est de l'ordre du religieux; il y a une rentabilité religieuse, un sens sacré à la souffrance. Dans l'autre cas — le sens tragique —, l'existence est assez bienheureuse, assez sacrée en elle-même pour justifier la souffrance et même une somme monstrueuse de souffrances. Le chrétien dit «non» à cette vie; il en espère des fruits ailleurs. Le tragique dit «oui» à cette

<sup>20.</sup> Œuvres philosophiques complètes, vol. XIV, Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889, p. 63. Voir aussi La volonté de puissance, Librairie Générale Française (Livre de Poche n° 4608) 1991, # 483, p. 511-512.

vie, avec tout ce qu'elle est. Mais remarquons que dans les deux cas, on parle de justifier la souffrance ou de la rentabiliser de quelque façon.

Qu'en est-il des figures divines? Le Dieu mis en croix, le Crucifié est le symbole de la malédiction de cette vie et une invitation à s'en sortir. «Dionysos mis en pièces» est une promesse de vie, une prouesse de vie qui renaîtra éternellement de la destruction. Revenons à ce que Nietzsche dit plus haut; la différence n'est pas dans le fait qu'il y ait un martyr ou pas, dans le fait qu'il y ait mise à mort, car dans les deux cas on assiste à un meurtre collectif. La différence, dit Nietzsche, est que cette mise à mort violente a un sens différent. On interprète différemment le drame ou la tragédie qui se joue.

Il importe de voir ce qui est en jeu. Ce n'est pas seulement la souffrance, mais la pire des souffrances, celle qui conduit à la mort. Ce n'est pas seulement la mort mais la pire des morts, celle qui est provoquée par d'autres de façon violente: un meurtre. Ce n'est pas seulement un meurtre, mais le pire des meurtres, celui qui est accompli collectivement. Ce n'est pas seulement un meurtre collectif mais le pire des meurtres collectifs, celui à qui on donne un sens sacré, un sens religieux. C'est le drame humain au cube; c'est la tragédie humaine à la quatrième puissance.

Nietzsche interprète le meurtre collectif de Jésus (le Dieu en croix) comme «une malédiction jetée sur la vie» et le meurtre collectif de Dionysos est une prouesse et une promesse de vie. Pourquoi l'un est une malédiction et l'autre une promesse de vie? Est-ce que le Crucifié n'est pas généralement interprété «chrétiennement» comme une promesse de vie? comme la croix qui sauve? Et n'est-ce pas contre cela que Nietzsche se bat, contre cette théologie de la croix, contre cette vision du Dieu crucifié? Contre cette prouesse d'un Dieu qui prétend sauver le monde à partir de la souffrance, de la mort violente d'un innocent? «Le Crucifié en tant qu'il est l'innocent, dit Nietzsche, sert d'argument contre cette vie...»; et en cela n'a-t-il pas raison? Pourquoi et comment alors la mise à mort violente de Dionysos serait-elle un argument en faveur de la vie? Est-ce parce qu'«il renaîtra éternellement et réchappera de la destruction»? Mais n'est-ce pas à peu près ce que les chrétiens disent du Crucifié?

Finalement, malgré sa critique d'un certain christianisme, Nietzsche aboutit à une justification sacrée, religieuse de la souffrance: comme il dit lui-même, à une justification d'une «somme monstrueuse de souffrance». Et avec la figure de Dionysos, il justifie «religieusement» la pire des souffrances: la mise à mort violente et collective des autres.

Ainsi la perspective tragique de Nietzsche demeure une «théologie» de la souffrance et fait de lui, malgré ses prétentions, un «théologien» de plus et un théologien du type des amis de Job. Sa lutte contre Dieu, contre un discours théologique sur la souffrance n'est menée à terme contre un certain christianisme que pour retomber dans une autre théologie justificatrice de la souffrance, pire encore de la souffrance causée par la violence collective.

#### Avec Job au-delà de Nietzsche... et de Job

Avec Job, il faut aller au-delà de Nietzsche ou bien, tout simplement, aller ailleurs. Il y a un Job qui est plus radical que Nietzsche. Une théologie à la Job, aujourd'hui, inclut d'une certaine façon une critique de la critique nietzschéenne du christianisme; une critique de sa vision tragique et dionysiaque. Le Crucifié de Nietzsche et par le fait même son Dionysos doivent être critiqués. La vision nietzschéenne du christianisme implique que ce soit le Crucifié en tant que crucifié innocent qui sauve et justifie la souffrance, c'est-à-dire que la mise à mort violente d'un homme soit salvatrice, qu'elle soit interprétée comme le geste rédempteur de Dieu. Ce que Nietzsche critique et ce dans quoi il retombe «tragiquement», n'est-ce pas cela qu'avec Job et plus loin que Job, il faut critiquer et refuser? Ne faut-il pas pousser plus loin encore la lutte contre un certain dieu, contre un discours sur Dieu? Il faut refuser à la fois Dionysos et le Crucifié comme sens de la souffrance: un sens tragique ou un sens chrétien. Il faut refuser qu'il y ait une dimension positive, religieuse, rédemptrice... à la mise à mort violente de l'autre. Et le refuser radicalement, jusqu'au bout... sans compromis. Il faut être radicalement et jusqu'au bout, sans soumission finale avec pré-arrangements et récompenses, comme le livre de Job semble le laisser entendre. Il faut être des agnostiques du diagnostic, c'est-à-dire ne pas reconnaître de valeur religieusement positive à la souffrance, surtout à cette souffrance qu'est la mise à mort violente de l'autre.

Là, me semble-t-il, est la voie pour poser la question théologique du rapport de Dieu et de la souffrance. Elle ne se pose que comme refus de lui reconnaître un contenu justificateur quelconque. Il faut donc aller plus loin que Nietzsche... et peut-être que Job. Il faut changer le regard sur le crucifié, sur le souffrant innocent, sur tout souffrant et toute

souffrante. Le crucifié — comme victime de la violence collective meurtrière — et tout ce qui lui ressemble est et restera toujours une abomination qu'on ne saura jamais justifier et qu'il faudra toujours refuser.

En christianisme, le crucifié n'a de valeur positive et signifiante pour la foi qu'en tant qu'il est le Crucifié-Ressuscité, mais non pas au sens nietzschéen de la promesse de vie de Dionysos, c'est-à-dire de celui qui renaît éternellement et revient de la destruction; ni non plus comme un Vendredi saint qui se métamorphose en dimanche de Pâques. En christianisme, la mise en rapport du Crucifié au Ressuscité n'est pas une exaltation de la crucifixion même si c'est le crucifié qui est glorifié. Le pôle signifiant n'est pas la crucifixion mais la résurrection comme contestation et refus de la crucifixion comme événement de souffrance, de violence et de mort. La résurrection ne vient pas iustifier la crucifixion mais en contester le sens premier, en refuser le pouvoir sacralisateur. Elle est et ne peut qu'être l'affirmation de foi en l'acte d'un Dieu qui refuse d'accorder un sens sacré, religieux à la mise à mort violente d'un être humain. Elle est le fondement de toute critique d'une théologie justificatrice de sa souffrance, et plus encore de la souffrance des autres.

Toute autre façon de justifier religieusement la souffrance sous toutes ses formes ne peut qu'apparaître blasphématoire ou absurde. Les débats théologiques autour de la souffrance et des violences sacralisées continueront sans doute. La vision chrétienne de la résurrection comme la lutte du Job qui ne se rend pas apparaissent plus fécondes pour une véritable perspective théologique sur la souffrance qui prendra presque inévitablement la voie d'un combat théologal où la «soumission» — s'il devait y en avoir une — serait celle d'un amour libre qui entre dans le mystère de la croissance vivifiante. Mais alors comment ne pas reconnaître que les termes de soumission ou de justification ne rendent pas compte de ce qui est en jeu?

# Approche biblique et discours éthique face au problème de la contraception dans *Veritatis splendor*

#### CHARLES KANNENGIESSER

Université de Sherbrooke

### 1. Remarques préalables

La vérité du message biblique est nécessairement impliquée dans tous les drames humains qui se nouent au sein de l'Église. Le drame des nouvelles technologies appliquées au contrôle des naissances ne fait pas exception. Il appelle à une relecture, non seulement de Genèse ou d'autres pages de l'Ancien Testament, mais également du Nouveau Testament tout entier. Quelle attitude est la plus évangélique face à l'incertitude et au désarroi de la conscience morale aux prises avec le problème de la contraception? Que préconise le Jésus des récits et des discours compris dans les évangiles canoniques, lorsque certains de ses disciples se montrent intransigeants vis-à-vis de leurs compagnons de foi? Quelles options originales les évangélistes ouvrent-ils en réponse au système clos de l'autorité religieuse qui élimina Jésus?

Je n'insisterai pas sur les proportions du drame causé au sein du catholicisme par les tentatives actuelles d'une régulation technologique des naissances. Elles sont énormes et leurs conséquences restent incommensurables. Du moins, *Veritatis splendor* est un document qui

s'attaque aux enjeux des croyants les plus décisifs, liés à ce drame gigantesque: quelle est la juste perception de la loi divine, permettant de trouver des solutions aux problèmes posés dans ce débat? Quelle attitude de foi maintient la conscience morale pure et intègre face aux techniques contraceptives? On serait certainement aveuglé par de vains préjugés si l'on n'admettait pas que ce document représente un effort courageux et délibéré pour clarifier de tels enjeux. Il faut, en effet, le prendre comme tel pour pouvoir le critiquer d'une façon constructive. On y lit un appel pressant à reconnaître un grand nombre de valeurs humaines et spirituelles qui font la noblesse des croyants; c'est seulement en réponse à cet appel, en faisant entièrement siennes ces valeurs, que l'on peut risquer de dénoncer la part d'ombre qui enténèbre Veritatis splendor et en rend la réception problématique.

Ou'est-ce qui fait donc que ce document paraît vulnérable et décevant à certains? La réponse à cette question est simple: un homme l'a signé, un système l'a dicté. En plein drame planétaire, celui du razde-marée des naissances plus que celui de leur contrôle souhaitable, un système autocratique d'enseignement et d'autorité fait sa propre apologie en vue de justifier son intransigeance. Je n'ai pas la moindre intention de porter un jugement sur l'homme, Karol Wojtyla, qui signe de son paraphe papal Veritatis splendor. Ce serait présomptueux de ma part, inopportun et prématuré. Je ne prétends pas non plus m'engager dans une étude du système d'autorité doctrinale qui imposa sa stratégie à cette encyclique. Même vingt ou trente ans après l'événement, Jean Paul II reste un père du concile Vatican II. Mais il se situe aussi en continuité avec Vatican I et il s'est beaucoup trop lié avec l'Opus Dei, le groupe réactionnaire le plus virulent dans notre catholicisme fin-desiècle. On trouvera ailleurs des études sur la genèse de Veritatis splendor<sup>1</sup>. Si le texte final de cette lettre encyclique, publié après de laborieuses refontes et tractations, communique son riche contenu sur un ton qui peut paraître sectaire, c'est évidemment au système clos d'où il émane qu'il faut imputer cette caractéristique. Je m'efforcerai seulement d'identifier ce que j'appelle la part d'ombre de ce document,

<sup>1.</sup> J'ai résumé les principaux éléments de cette genèse dans un exposé au colloque organisé à l'Université de Sherbrooke, le 25 janvier 1994: «La splendeur de la vérité dans les ténèbres de l'histoire». Les actes de ce colloque doivent paraître prochainement aux éditions Médiaspaul. Sur le message de l'encyclique, voir aussi: Jean DESCLOS, «Resplendir de vraie liberté. Lectures de Veritatis splendor», chez le même éditeur (1994).

sa revendication intolérante, pour mieux souligner l'appel aux valeurs évangéliques qu'il nous adresse, et dans ce but je me limiterai à un examen du recours biblique, tel qu'il est pratiqué dans *Veritatis splendor*.

Tout enseignement de la foi chrétienne tourne autour d'un tel recours. Celui-ci n'est pas la propriété exlusive des exégètes de métier. Le recours à la Bible fonctionne comme un révélateur des implications doctrinales de tout exposé de la foi. Cela était vrai du temps d'Athanase ou d'Augustin, ça l'est encore aujourd'hui. Que nous révèle donc ce recours quant aux objectifs poursuivis dans la présente encyclique?

# 2. Écriture sainte et discours éthique

Dans Veritatis splendor le discours éthique est encadré et apparemment légitimé par l'Écriture sainte. Cette part importante faite à la Bible a été souvent soulignée. Le titre même du document, «La splendeur de la vérité», s'il n'est pas lui-même biblique, se prête à une orchestration immédiate, à coup de citations, dans ce sens: Jn 1,9; Ep 5,8; Ps 4,7; Col 1,15; He 1,3 (n. 1 et 2). Les titres des trois chapitres sont des citations: «Maître, que dois-je faire de bon" (Mt 19,16), pour le premier chapitre; «Ne vous modelez pas sur le monde présent» (Rm 12,2), pour le second; «Pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ» (1 Co 1,17), pour le troisième et dernier chapitre. En plus, le premier chapitre tout entier est une méditation spirituelle et pastorale sur le dialogue entre Jésus et le jeune homme riche de Mt 19. On renvoie volontiers à cette méditation, portant si bien la marque personnelle de Jean Paul II. pour vanter la part faite à la Bible dans l'encyclique. La «Conclusion» ajoutée au chapitre III, elle aussi, est une pieuse méditation, encore une fois dans la manière du présent pontife, sur «Marie, mère de miséricorde», et c'est une réflexion à nouveau exclusivement centrée sur des références scripturaires. Cet encadrement «biblique» du contenu de l'encyclique est d'une originalité certaine et insistante. Il semble vouloir souligner un aspect essentiel du fait chrétien dans le contexte actuel: même pour faire face à des technologies nouvelles, en pleine civilisation athée (d'un athéisme des techniques plus que des idées); en un temps où la production des êtres humains devient de plus en plus un objet de recherches génétiques et d'expérimentations en laboratoire, toutes dépourvues de connotations humanistes ou spiritualistes, un chrétien se doit de considérer les problèmes nouveaux, liés à une telle

civilisation, selon la vérité des Écritures incarnée en Jésus Christ. Si telle est l'intention de *Veritatis splendor*, nous y acquiesçons avec ferveur.

En fait, le recours biblique, étalé dans ce document, paraît vite désuet et inopérant. L'impression négative qui s'en dégage tient au fait d'un recours d'un autre temps et d'une autre culture, comparé au discours éthique de l'encyclique et à ses présupposés. La motivation de ce recours biblique est préscientifique et non critique. Elle engage d'ailleurs sur-le-champ une apologie de principes transcendants et divins, au nom desquels tout dialogue entre la révélation biblique et la modernité du discours éthique paraît devoir être exclu. En sa forme comme en son contenu (voir les titres, mentionnés ci-dessus, des chapitres II et III), ce recours affiche une anti-modernité fondamentale, comme s'il procédait d'une logique «biblique» refermée sur son dogmatisme. On ne s'étonne donc pas de constater que le discours éthique lui-même, introduit et encadré par ce recours soi-disant biblique, se trouve réduit à l'acceptation de principes aliénants. J'en mentionne trois, qui sont centraux dans l'encyclique: (1) le principe d'une vérité immuable, fixe en son énoncé et sa signification; une vérité révélée une fois pour toutes; (2) le principe d'une conscience morale sans aucune alternative; (3) enfin, le principe, exclusivement théologique, d'un «mal intrinsèque».

Il me reste à illustrer et à pondérer concrètement ce qui paraît abrupt et catégorique dans le jugement porté jusqu'à présent. Encore une fois, je ne questionne pas ici les mérites singuliers de l'auteur qui a signé *Veritatis splendor* et je ne mets pas en doute un instant, ni la cohérence intellectuelle ni la profondeur de la conviction religieuse qui inspirent son recours à la Bible. Mais ce recours me semble manquer ici son rendez-vous avec le discours éthique, le fiasco herméneutique dévalorisant le discours éthique lui-même. D'où l'urgence légitime, me semble-t-il, d'un recul critique par rapport à ce texte pour mieux saisir les défis qu'il nous impose.

# 3. La leçon de Veritatis splendor

S'il est une leçon qui se dégage de Veritatis splendor, c'est bien celle liée à la requête herméneutique: comment devons-nous recourir à la Bible en tant que chrétiens face à des problèmes fondamentaux de la conscience morale, tel celui de la contraception? Quelle approche des Écritures éclaire le mieux notre jugement dans la perplexité où nous

plongent ces problèmes? Une réponse immédiate serait celle-ci: puisque le recours conventionnel, pratiqué dans l'encyclique, nous paraît manquer son but en enfermant les croyants dans le refus de la modernité qui le caractérise, il faut sans doute envisager un changement dans la nature même de ce recours. Cela signifierait que nous ne chercherions plus à énoncer notre position croyante face à des problèmes technologiques et éthiques de la fin du xx<sup>e</sup> siècle avec des pieuses paraphrases de la Bible issues tout droit du XIX<sup>e</sup>. Au combat de la raison scientifique, à la recherche de solutions pour des problèmes de survie que les progrès de la science elle-même ont créés, correspondrait le combat de la raison croyante en quête du sens des Écritures après plus d'un siècle de transformations exégétiques. En effet, une nouvelle attitude critique dans la compréhension des Écritures est née de ces transformations; elle présente des affinités avec l'attitude, à la fois critique et humble, des vrais savants devant les problèmes biologiques. Ces affinités, comme en tout phénomène de contemporanéité, ouvrent la possibilité d'un dialogue: «Les fanatiques, ceux de l'Inquisition comme les disciples des ayatollahs, ne veulent rien entendre. Mais, entre théologiens et moralistes athées, de féconds échanges sont possibles. Certains principes, certains devoirs sont acceptés, reconnus, affirmés par les uns et les autres. Ainsi le respect de la vie, l'amour du prochain<sup>2</sup>.»

Dans le cas de l'exégèse, la nouvelle attitude critique prendrait en compte la perception approfondie de la complexité de l'être humain au champ des traditions religieuses, résultant d'un long siècle de renouvellements méthodologiques, tout comme les hommes de science mesurent cette complexité avec une instrumentation sans cesse perfectionnée au champ des connaissances biologiques et médicales. Dans les deux cas, la réalité de la Bible et celle du corps humain sont découvertes avec des yeux nouveaux et selon des paramètres changés.

Cela signifie que Veritatis splendor nous incite, par la preuve du contraire, à changer la forme et la motivation, donc la nature elle-même du recours biblique. La forme de ce recours ne sera plus dogmatique au mauvais sens de ce mot, soit intolérante à coup de

<sup>2.</sup> Professeur Jean Bernard, De la biologie à l'éthique. Nouveaux Pouvoirs de la science. Nouveaux Devoirs de l'Homme (1990), 234. Jean Bernard est depuis 1982 président du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé. à Paris.

déclarations sommaires; mais le recours sera essentiellement à l'écoute des experts et il sera critique vis-à-vis de lui-même. Sa motivation ne sera plus celle d'une auto-justification de l'autorité papale, comme c'est présentement le cas dans l'encyclique. Il tendra plutôt à aider les éthiciens dans leurs recherches, en contribuant à dévoiler la dimension religieuse des problèmes humains et techniques. Ainsi la nature même du recours biblique sera transformée. Il ne prendra plus l'allure d'un diktat de Dieu en personne, mais celle d'une quête spirituelle, comme elle est propre aux croyants, ek pisteôs eis pistin, «de la foi à la foi» (Rm 1,17): une quête conduisant de la culture religieuse de nos ancêtres à celle des croyants que nous sommes dans notre propre civilisation non religieuse. En somme, il ne me reste plus qu'à appliquer ces vues à l'usage de Mt 19 dans Veritatis splendor.

#### 4. Mt 19,16-31 et le discours éthique de Veritatis splendor

Les principaux commentateurs de *Mt* 19 consultés se nomment Bonnard, Bornkamm, Lamar Cope, Lohmeyer, Murray, Schwage, Strecker, Schweizer, enfin Vouga. Comme pour toute référence biblique, il faut commencer par s'informer auprès des experts, si l'on veut intégrer cette référence à sa propre réflexion.

Une première obligation, à laquelle ces experts renvoient unanimement en l'occurrence, est celle de saisir le sens des versets en question selon la structure d'ensemble de l'œuvre à laquelle ils appartiennent. Après les préambules de la généalogie de Jésus (chap. 1), de sa naissance et de sa vie cachée (chap. 2), de Jean-Baptiste et du baptême de Jésus (chap. 3), enfin de la «tentation» de Jésus au désert (chap. 4), une première section de *Mt* s'attache au Sermon sur la montagne (chap. 5-7); une seconde narre des miracles et enseignements de Jésus (chap. 8-9); une troisième tourne autour des instructions données aux douze apôtres (chap. 10-12), alors qu'une quatrième s'attache aux paraboles du Royaume (chap. 13-15) et une cinquième énonce les conditions pratiques d'accès à ce Royaume (chap. 16-20). La fin de *Mt* inclut encore une eschatologie, culminant dans les récits de la passion et de la résurrection de Jésus (chap. 21-28).

La cinquième section, où se situe le dialogue entre Jésus et le jeune homme riche, explique que les conditions d'accès au Royaume sont essentiellement basées sur une foi en Dieu qui pardonne. Elles sont énoncées et ne peuvent être réalisées que selon cette foi. C'est pourquoi

toute cette section est remarquablement structurée par une triple annonce de la passion et résurrection de Jésus. Le chapitre 16, après la confession de Pierre, se termine par la première annonce (16,21-23). Au chapitre 17, la scène de la transfiguration conduit à la deuxième annonce (17,22-23). Enfin, le grand discours ecclésiastique des chapitres 18-20 se termine par la troisième annonce (20,17-19). Cette soussection «ecclésiastique», précisant les conditions d'accès au Royaume dans le cadre vécu de la communauté croyante, commence par ce qui est toujours le plus élémentaire dans cette communauté, en réponse encore une fois à une intervention de Pierre (comme au chap. 16), à savoir qu'il faut toujours pardonner, soit soixante-dix fois sept fois (18,21-22); aussi le débiteur impitoyable est-il condamné sur-le-champ (18,23-35). Le chapitre 19 se tourne déjà vers l'eschatologie des chapitres suivants, ainsi à propos du divorce (v. 3-4), du célibat volontaire pour le Royaume (v. 10-12), de ce Royaume réservé à ceux et celles qui sont comme des petits enfants (v. 13-15), enfin du jeune homme riche en quête de la «vie éternelle» (v.16-30). La «vie éternelle» au sens de Mt est synonyme de «Royaume eschatologique» (19,16 et 29; 25, 46). L'épisode de ce jeune homme est conclu par la remarque: «Beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers seront premiers» (v. 30), exactement comme la parabole des ouvriers de la onzième heure: «Voici comment les derniers seront premiers, et les premiers derniers.» (20, 16) Le chiasme de l'inclusion souligne l'identité du point de vue, tourné dans les deux cas vers l'Ultime.

L'aspect paradoxal des conditions d'accès au Royaume souligne sans cesse, au long de cette cinquième section de Mt, la violence du pardon excessif dans lequel l'évangéliste voit une marque propre de la communauté eschatologique. Les paradoxes matthéens incluent concrètement le renoncement total à soi et à ses biens, d'où la réponse de Jésus au jeune homme riche: les Dix Commandements, c'est très bien; mais entrer dans le Royaume est une autre affaire. Car ce n'est plus un temps pour se comparer à d'autres et se légitimer, mais c'est celui de par-donner, soit de tout donner, soi-même inclus. Une telle réponse n'implique pas une perpétuation des Dix Commandements, que les préceptes évangéliques se borneraient à renforcer en les intériorisant. Elle n'a rien surtout d'un appel à une loi immuable d'ordre divin. Mais elle manifeste une compréhension inconditionnelle des problèmes d'autrui, une acceptation sincère de la différence entre les formes de culture et les niveaux de conscience où ces problèmes se posent. Elle

va, dans l'excès du pardon, jusqu'à recommander le renoncement à sa propre position ancestrale de croyant pour favoriser un débat constructif, un dialogue et une ouverture des esprits face à l'Ultime. Notre honnêteté intellectuelle vis-à-vis du message évangélique nous conduirait, en somme, à choisir d'être «les derniers», c'est-à-dire à opter pour une conversion au cœur même de notre identité croyante, là où une mise en question des évidences scientifiques et technologiques entraîne aussi celle de notre propre statut de chrétiens.

Loin de nous poser en arbitres infaillibles d'un conflit des valeurs et des traditions, dont nous prétendrions rester indemnes grâce à une légitimation transcendante, nous serions prêts à renoncer à nos prérogatives croyantes pour nous mettre, selon la vérité évangélique, au service de la conscience morale que nous partageons avec tous nos semblables. Seul l'Évangile peut nous rendre capables d'assumer un tel paradoxe, non pas un Évangile aliéné dans l'actuel fondamentalisme, qu'il soit en minuscules ou en majuscules, mais l'Évangile compris selon une herméneutique critique, qui est bien notre seule chance d'être des croyants honnêtes dans ce contexte culturel qui est le nôtre.

# III POUVOIR ET ABUS DE POUVOIR

# Pouvoir et anti-pouvoir du discours théologique

Crédibilité du discours en fonction des drames humains

## ANDRÉ BEAUREGARD

Université Saint-Paul, Ottawa

Il ne suffit pas de répéter que, conformément à la catholicité de l'Église, la foi chrétienne doit s'incarner dans chaque culture. Il faut commencer par soumettre à une interrogation fondamentale les comportements pratiques de l'Église et ses prises de position théoriques. Pour ne prendre que l'exemple de la théologie, il est indéniable que jusqu'à une date très récente la théologie européenne fut la théologie dominante de toute l'Église. Mais depuis la fin du deuxième concile de Vatican, la situation est en train d'évoluer rapidement. Nous passons du monocentrisme culturel de l'Occident à un polycentrisme à l'intérieur de l'Église'.

L'exercice du pouvoir prend des formes multiples. L'une d'elles est l'imposition des discours dont certains prétendent comprendre la globalité de l'existence et y apporter des sens précis. Or les discours sont aussi des «nids» potentiels de jeux de pouvoir. Ils peuvent être la cause d'abus de toutes sortes comme, par exemple, des situations de violence et ce, en inspirant des interventions qui se fondent davantage

<sup>1.</sup> Claude GEFFRÉ, «Introduction», *Théologie et choc des cultures*, (Cogitatio fidei, 121), Paris, Cerf, 1984, p. 7. Il s'agit des Actes d'un colloque de l'Institut catholique de Paris.

sur des principes ou des concepts (abus de pouvoir) que sur un certain pragmatisme qui remettrait en cause les fondements mêmes des discours. Et la théologie n'échappe pas à cette critique. Au nom d'un «discours sur Dieu», on a créé des marginaux, on a maintenu des injustices, on a justifié des inégalités. Un tel discours imposait ses normes.

Or, d'une fonction normative qu'elle était, une certaine réflexion théologique se tourne maintenant davantage vers des visées critiques et prospectives. C'est ainsi que les drames humains ne sont plus que des éléments descriptifs, prétextes au discours, mais des lieux théologiques qui confrontent le discours lui-même à sa propre finalité. La prétention de pouvoir qu'il exerçait sur certaines consciences (et donc certains agirs) se transforme en une dénonciation des pouvoirs qui aliènent, dont celui d'un certain discours normatif qui voudrait s'accrocher davantage à une orthodoxie qu'à une orthopraxie.

Parler de pouvoir et d'anti-pouvoir d'un discours, c'est reconnaître que sa portée déborde le champ exclusivement spéculatif. Les sens qu'il évoque ont une portée culturelle, sociale et politique qui, à l'occasion, peuvent devenir à leur tour des contresens. À notre avis, c'est l'évaluation même de la portée de ces sens ou de ces contresens qui met en perspective l'exercice d'un pouvoir quelconque. En effet, si un sens ne nous rejoint pas, il est peu probable qu'il exerce sur nous une influence. Bien plus, son «moyen de transmission» (comme l'institution) devient lui aussi non pertinent. Si le sens reste à l'écart de l'existence, alors il est sens pour les autres et donc a peu de chance d'exercer un pouvoir. La quête de sens qu'il propose ne rejoint pas la recherche de sens qui nous habite. Elle ne touche ni valeurs, ni attitudes, ni comportements...

Si le discours déborde le champ spéculatif, c'est qu'il établit sa crédibilité non uniquement en fonction de ses énoncés mais aussi en fonction des conséquences pratiques que ces derniers suscitent en rapport aux situations qu'il tente d'éclairer. Ce constat suggère que le discours théologique ne devient crédible que s'il peut, directement ou indirectement, éclairer les divers drames humains qui, au premier regard, semblent sans issue. Sa crédibilité se perçoit, entre autres, en fonction d'une meilleure compréhension des drames humains et des solutions pratiques que les acteurs impliqués retiennent, suite à leur compréhension des contenus.

Une première question se pose. À quelles conditions un discours

théologique peut-il rejoindre des préoccupations actuelles? À quel titre peut-il exercer un pouvoir réel, surtout s'il fait référence à un pari de sens dont les signifiants et les signifiés réfèrent à une longue tradition qui dépasse, tout en l'incluant, le contexte historique culturellement orienté? Cette question soulève des interrogations qui remettent en cause la nature, la structure, le contenu, les visées et les conséquences d'un discours théologique. En fait, le discours établit un lien entre la rationalité et la crédibilité. La question que soulève ce rapport est à savoir lequel des deux éléments a priorité sur l'autre. Selon notre perspective, il y a abus de pouvoir lorsque le rapport entre les deux devient inégal.

Après avoir défini les termes employés, nous allons présenter la particularité que le champ de la foi apporte au débat. Puis en scrutant certaines situations qui révèlent des abus, nous allons «réfléchir tout haut» au sujet du rapport entre rationalité et crédibilité, en vue de mieux cerner divers abus, issus des sens et des textes qui les évoquent. Cette démarche posera les jalons du rapport entre crédibilité, rationalité et visées, rapport qui parfois rend l'abuseur abusé. Après avoir établi la place de l'institution dans ce jeu de pouvoir, nous évoquerons le défi de dire et faire la vérité sans abus, que nous étayerons d'un exemple: celui de la théologie pratique.

Tout pouvoir établit clairement deux catégories d'acteurs: celle des dominants (abuseurs) et celle des dominés (abusés). Certes, son exercice peut prendre de multiples formes: subtile, sournoise, manifeste, ferme, ténue... L'anti-pouvoir, quant à lui, c'est un peu la révolte ou, du moins, le refus des dominés de faire leur le discours du dominant. Mais encore là, l'exercice fait référence au même modèle. C'est un rapport de force entre deux types de clients.

# Pour une définition des termes «abus» et «pouvoir»

Essayons de voir, au point de départ, la signification des mots «abus» et «pouvoir». Le *Petit Robert* nous propose les définitions suivantes. Abus: «Usage mauvais, excessif ou injuste. [...] *Abus de pouvoir*, acte d'un fonctionnaire qui outrepasse le pouvoir qui lui a été confié.» Pouvoir: «Le fait de pouvoir [...] de disposer de moyens naturels ou occasionnels qui permettent une action. [...] Capacité légale (de faire une chose) [...] Possibilité d'agir sur quelqu'un, quelque chose. [...] Situation de celui, de ceux qui dirigent; puissance politique à laquelle

est soumis le citoyen. [...] (Le pouvoir considéré dans ses fonctions, ses manifestations.) Droit et possibilité d'action codifiée, dans un domaine précis. [...] Attribution: abus de pouvoir.» Le Larousse ajoute à la définition de «pouvoir»: «faculté de faire [...] influence [...] puissance [...] pouvoir spirituel: qui n'appartient qu'à l'Église.»

Ainsi parler d'abus de pouvoir, c'est ouvrir des perspectives critiques qui essaient de circonscrire ce qui est «mauvais, excessif ou injuste». Il y a donc, avons-nous dit, le couple abuseur/abusé qui vient encadrer l'analyse. Qui est l'abuseur? Qui est l'abusé? Pourquoi? Comment? Quand? Toutes ces questions n'ont d'autre fonction que celle d'introduire la problématique à un champ qui dépasse le simple discours. En fait, le discours lui-même devient le prétexte (ou même le «texte») à ce qui traduit l'abus de pouvoir. Il devient, à son tour, un lieu possible d'agir (et donc de pouvoir) sur quelque chose ou sur quelqu'un.

## L'abus confronté au champ de la foi

La particularité du discours théologique est qu'il réfère à des catégories dont le fondement s'appuie sur une tradition qui, à son tour, réfère à la crédibilité des personnes. Croire aujourd'hui, c'est accepter de s'inscrire dans la mouvance historique des prédécesseurs qui ont cru avant nous. Par exemple, l'apostolicité nous renvoie à la foi des premiers témoins de la résurrection, appelés apôtres, qui disent avoir vu Jésus ressuscité et qui, conséquemment, invitent (et non imposent) à croire ceux et celles qui «cherchent Dieu». En ce sens, comme premiers témoins, les apôtres exercent un pouvoir certain sur le témoignage chrétien d'aujourd'hui. On assiste donc à la transmission d'une expérience de foi, celle de «re-connaître» l'événement connu. Plus le groupe est restreint et culturellement uniforme, plus il est facile de partager une telle «Bonne Nouvelle». Cependant l'entrée de cultures différentes a obligé à fonder l'expérience de foi sur des textes, des concepts dont la prétention était de faire l'unité des groupes nouvellement créés. Et déjà en formulant des concepts, on se distancie de l'expérience initiale. Et lorsque cette expérience touche la foi, la distance semble encore plus manifeste puisqu'elle réfère à des points de vue que l'on ne peut démontrer totalement d'une façon rationnelle.

Interpréter, c'est bien, dans un certain sens, re-créer, mais cette re-création ne se règle pas sans un acte créateur antérieur mais par la figure de l'œuvre créée que l'interprète devra représenter selon le sens qu'il y trouve. Voilà pourquoi des représentations historicisantes, par exemple la musique interprétée sur des instruments anciens, ne sont pas aussi fidèles qu'elles le pensent. En tant qu'imitation de l'imitation, elles courent bien plutôt le risque «de s'écarter triplement de la vérité» (Platon)<sup>2</sup>.

Parler de la foi, c'est se référer à des expériences qui se convertiront en des sens. En fait la foi n'existe que par les croyants qui la transmettent et la communiquent. On est face à un niveau de langage qui ne peut décrire la partialité d'une expérience. Et cette dernière englobe à la fois les sens et les effets de ces derniers sur les comportements. C'est pourquoi le discours de la foi qui ne se voudrait que moral est réducteur.

## Des situations qui nous révèlent des abus

Si l'on en vient à parler d'abus, c'est qu'il y a des situations historiques qui brisent l'harmonie, l'équité, l'égalité et forcent à chercher les causes de ces malaises. La dénonciation de l'abus remonte au pouvoir qui l'a engendré. Que ce soit de façon personnelle, collective, voire planétaire, l'abus suscite des signes qui déclenchent des réactions. Par exemple, l'abus d'alcool crée des inconforts qui touchent à la fois le consommateur ainsi que son entourage: problèmes de santé, de comportement, de famille... L'abus n'est jamais totalement innocent. Il répond à des besoins mal assumés, à des fausses attentes, à des fuites, à des passions, à des dérèglements, à des excès, à des désirs de vengeance, à des désirs de domination, à des sentiments de révolte, etc. Bref, les causes sont multiples et complexes. Et l'Église, comme institution et organisation humaine, n'échappe pas à cette règle.

Dernièrement, la publication de certains ouvrages québécois a révélé aux lecteurs des reflets assez critiques d'une certaine Église qui, sans l'avouer, semble avoir abusé de son pouvoir. Par exemple, la recherche-action, faite au diocèse de Saint-Jérôme et publiée dans la

<sup>2.</sup> Hans-Georg GADAMER, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1976, p. 46.

collection des cahiers d'études pastorales de la section des Études pastorales de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal<sup>3</sup>, montre toute l'ambiguïté qui entoure l'exercice d'un tel pouvoir. De même, suite à un colloque au sujet de la situation des agents de pastorale laïques au Québec, un autre collectif mettait en relief la difficulté pour ces derniers de tenir une place significative dans l'institution. Plusieurs passages de l'ouvrage sont révélateurs d'une telle déception, voire d'une détresse. Citons un passage d'une théologienne engagée qui accepte de rendre public son questionnement au sujet de sa propre identité en Église.

Je laisse cohabiter en moi la laïque qui raisonne en clerc et la laïque qui se sent différente dans un monde de clercs. Je ne m'étonne pas, après cela, d'avoir l'impression de ne plus savoir qui je suis. Je me sens assise entre deux cultures. Position pour le moins inconfortable. J'erre d'une terre d'exil à une autre. Suspecte aux yeux des uns et exclue par les autres, je vais et je viens. [...] Étrangère, en transit entre deux mondes, je me sens interdite de séjour dans mon propre lieu. Je vis en marge de ce que je suis. Je flotte, incertaine, à la périphérie de moi-même. Dans la confusion des identités, et la contradiction des rôles, en déséquilibre constant, prête à sombrer. Alors, vers où aller<sup>4</sup>?

Un tel témoignage ne peut laisser indifférent. Il illustre le danger de certains discours officiels de maintenir, au nom de principes, certaines attitudes et situations qui, dans les faits, vont à l'encontre du bon sens et justifient des situations qui contredisent les idéaux défendus par les propos tenus. Même chez les clercs, on reconnaît que certains discours ne peuvent être prononcés publiquement car ils conduisent à des situations pour le moins complexes et troubles, qui affectent négativement les motivations des plus engagés. Que de clercs, sous leur

<sup>3.</sup> En collaboration, sous la direction de Jacques Grand'Maison, Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux (cahier nº 10), Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-25 ans (cahier nº 11), Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers (cahier nº 12); sous la direction de Jean-Marc Charron et de Jean-Marc Gauthier, Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension (cahier nº 14), le tout édité chez Fides.

<sup>4.</sup> Nicole BOUCHARD, «De la quête d'identité laïque à la crise d'identité ecclésiale», chapitre 3 de *Ni curés, ni poètes. Les laïcs en animation pastorale*, Montréal, Éditions Paulines, 1993, p. 93.

silence, absorbent les chocs terribles des conséquences pratiques (on pourrait dire émotives) des discours promus et ce, au prix de leur santé! Et tout cela se fait au nom de la foi en Jésus Christ et d'une fidélité à l'Église!

Désormais l'unique référence à la rationalité du discours ne suffit plus pour justifier sa pertinence. La crédibilité, sanctionnée par les auditeurs, s'impose comme condition essentielle en vue de mesurer la pertinence, l'efficience et l'efficacité des propos tenus. Le «je pense donc je suis» de Descartes oblige un complément: «je crois ce que je pense et donc je peux penser ce que je crois». Et cette crédibilité se fonde non d'abord sur les principes ou les valeurs évoqués par le discours, mais bien sur sa portée pratique.

#### Rationalité et crédibilité

Tout discours se présente comme le produit d'une rationalité (idées, concepts, analyse, argumentation...) qui, pour rejoindre la conviction des auditeurs, doit être crédible. C'est vrai pour l'ensemble des discours et, plus particulièrement, celui de la théologie: on ne peut dissocier la rationalité de la crédibilité. Le «discours sur Dieu» se fonde sur un postulat qui a comme toile de fond la foi qui, à son tour, assoit ses bases sur la Révélation. Cette dernière «ne vient pas au bout d'une argumentation<sup>5</sup>». C'est ainsi qu'à la rationalité se joint le concept de crédibilité. Dumont suggère que cette dernière oblige à une «ouverture résolue de la raison sur l'expérience<sup>6</sup>». On le devine, l'incursion de l'expérience dans le champ de la rationalité suggère que c'est le monde des valeurs qui est directement concerné par le discours. Et le sens même du discours, ayant comme toile de fond les valeurs, ne pourra que rendre compte d'une vérité qui se veut éthique, c'est-à-dire en fonction d'une certaine efficacité du sens<sup>7</sup>.

<sup>5.</sup> Fernand DUMONT, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien (Héritage et projet, 38), Montréal, Fides, 1987, p. 14.

<sup>6.</sup> Ibid, p. 13.

<sup>7.</sup> À ce sujet, Dumont ajoutera que la «vérité scientifique poursuit la cohérence des énoncés et leurs modes d'application aux choses. La vérité morale élucide des critères de légitimité, d'authenticité, de respect, puisque des valeurs sont visées. [...] L'esprit marque, à mesure, les étapes de son parcours dans des choix ou des œuvres qui n'épuisent jamais le dynamisme qui les a inspirés. L'itinéraire serait banal si n'intervenait sans cesse le doute.» (p. 15)

Ce type de rationalité appelle à l'interrelation entre l'auteur et l'auditeur. En effet, la réception du sens fait partie intégrante du sens lui-même. On ne peut donc les dissocier. Or une des manifestations de l'abus de pouvoir se dévoile lorsque, de la part du destinataire, il lui est impossible de douter. On reconnaît alors un «caractère irrecevable du soupçon<sup>8</sup>». L'inclusion de l'expérience dans la détermination du sens force certaines règles du jeu de l'interprétation à tenir compte de la subjectivité des sens déployés. Le champ de crédibilité impose, d'une certaine façon, des sens qui ont racine dans une tradition qui dépasse l'expérience immédiate du commettant. L'interprétation prend un poids particulier puisqu'elle propose son propre sens à ceux suggérés (ou imposés) par l'histoire.

L'expérience de foi, affirme-t-on à juste titre, procède d'une difficile conjonction. Un Je — celui du croyant — qui cherche à se dire selon toute sa conviction personnelle, et un groupe porteur ou un nous — la communauté chrétienne — dans lequel l'expérience trouve son environnement immédiat et en quelque sorte conditionnant. Difficile conjonction: car l'expérience serait empêchée, dans son principe, de jamais «fonctionner» dans la mesure où ces dimensions seraient jugées irréconciliables. En fait, l'engagement du sujet, à moins de verser dans ces sortes de pluralismes qui ne sont que monismes éclatés, ne peut se désintéresser de cette visibilité sociale qui lui assure son «inscription» dans des structures proprement institutionnelles: attitudes, paroles, célébrations communes, qui permettent à une communauté d'exister comme telle et d'être effectivement reconnue.

Ce lien entre la crédibilité et la rationalité du discours théologique met en évidence les problèmes causés par l'isolement de l'un ou l'autre des éléments. D'une part, on enferme parfois la rationalité dans une argumentation serrée, soumise à une logique scrupuleusement appuyée par une méthode rigoureuse. Le principe s'impose alors aux sujets sans contestation possible. D'autre part, le problème devient sérieux lorsque la crédibilité se fonde uniquement sur la foi, sur la tradition ou sur l'institution qui les encadre, forçant les sujets à croire

545.

<sup>8.</sup> Gwendoline JARCZYK, «La foi du théologien», Études 353/5 (novembre 1980),

<sup>9.</sup> Ibid.

sans discussion possible. En ce sens, la crédibilité précède la rationalité, donnant à cette dernière une place subalterne. La démonstration du discours ne devient alors que la justification de positions qui, si on les soumet à une analyse sérieuse, ne peuvent être retenues. Dans un tel contexte, la crédibilité risque de conférer à la rationalité une fonction seconde.

La place de l'institution comme telle en rapport à sa fonction de détermination des sens jouera un rôle déterminant. Parler de sens, c'est donc évoquer à la fois celui qui le fait et celui qui le reçoit. C'est aussi tenir compte d'un énoncé de mots, d'un langage, d'un code qui essaient de rendre compte le plus fidèlement possible du rapport entre le Je, le Nous et la Tradition<sup>10</sup> (portrait d'un éclatement de sens qui, parfois, se contredisent puisqu'à leur tour, ils évoquent des expériences plurielles, culturellement différentes et éthiquement situées).

Enfin un certain discours sur la foi, qui élimine ou, du moins, restreint la place de l'intelligence (soumise à la foi!) complique l'étude du rapport entre crédibilité et rationalité. On semble ainsi banaliser la fonction du doute méthodique et, plus strictement, de la libre pensée... On impose la crédibilité comme frontière à la rationalité. En fait, le sens n'appartient plus uniquement à celui qui le propose mais bien à l'institution, gardienne des sens, qui l'encadre dans sa fonction de définiteur de sens. On relativise la subjectivité du proposeur de sens en fonction d'une tradition et d'une institution. Parfois on le force à une fausse objectivité. Le sens n'appartient plus qu'à la rationalité qui le démontre; l'institution le féodalise. La crédibilité force le sens à s'énoncer d'une certaine façon; elle risque de biaiser la rationalité qui l'encadre. Retenons que le champ de la foi développe des règles particulières. S'il conclut au refus de reconnaître le doute à celui qui pense et celui qui reçoit, on peut être autorisé à y voir là un exercice d'abus de pouvoir.

<sup>10.</sup> André Naud, dans Le Magistère incertain, (Héritage et projet, 39), Montréal, Fides, 1987, p. 23, aborde ainsi la tradition: «Mais ce qui caractérise l'histoire de l'idée de tradition dans l'Église surtout depuis le Concile de Trente, c'est une tendance spontanée et irréversible à majorer l'importance de la tradition de l'Église, telle qu'elle s'incarne dans ses diverses institutions, dans sa discipline et, surtout, dans ses enseignements. Cette tendance est le "mal catholique". [...] Nous définissons le mal catholique comme la conjonction d'une pensée sur la tradition imparfaitement formulée avec des vues spontanées et des pratiques — théologiques et pastorales — allant toutes dans le sens d'une majoration excessive de l'autorité de la tradition de l'église entendue au sens le plus large.»

#### Abus de sens

Le sens peut devenir pervers parce qu'il prend toute son «essence» au moment où le destinataire traduit le message reçu. Il y a donc, en premier, un dérapage entre le sens émis et le sens reçu. Comme ce dernier ne tombe pas à plat mais est capté par une intelligence qui s'est construite de plusieurs sens, sa réception est donc directement déterminée par l'accueil qu'en font les destinataires, historiquement situés. Par exemple, sur un fond plutôt conservateur, on ne retiendra du sens que ce qui renforce une position de droite. Le sens engage d'une certaine façon ses acteurs.

Mais il y a aussi le sens qui désengage. En fait, on assiste actuellement à un désengagement total des responsabilités qui n'appartiennent
qu'à quelques élus. Dans un tel contexte, le sens devient extérieur à
celui qui le reçoit et le décode. Parfois même, on encourage le désengagement, laissant aux responsables le soin de faire les choix qui concernent immédiatement ceux à qui le sens s'adresse. «Moins on pourra
mesurer ses engagements, moins on sera prêt à s'engager: d'où la mise
en œuvre de stratégies protectrices bien connues qui s'expriment à
travers des comportements de "retrait" ou d'"apathie" Une telle
attitude rend encore plus crédible un contenu que l'on ne possède pas.
À défaut de participer à son élaboration et d'être critique, on s'abandonne à des sens qui ne conviennent pas nécessairement mais qui,
parce qu'ils s'imposent à des gens, les désengagent de leurs responsabilités puisqu'ils sont soumis à une crédibilité à peine critique à cause
de leur attitude passive face au sens.

Nous aimerions mentionner, à ce sujet, un exemple récent qui vient illustrer notre propos: la question de l'ordination des femmes. On a pu lire le texte d'une lettre de protestation, publiée dans le journal, affirmant le refus de l'argumentation tenue par les autorités romaines pour expliquer le *statu quo* face à cette situation. Les documents romains essaient de montrer, noir sur blanc, que la démonstration logique invite à conclure que seuls les hommes peuvent être ordonnés au ministère presbytéral. Et l'argumentation ne porte que sur une interprétation particulière du sens véhiculé par la Tradition: ce sont des «arguments de foi». Devant de tels arguments, on a l'impression d'une

<sup>11.</sup> Michel CROZIER et Erhard FRIEDBERG, L'acteur et le système, (Sociologie politique), Paris, Seuil, 1977, p. 65.

soumission voire d'une négation de l'intelligence humaine. Au nom de la foi, la raison humaine perd toute crédibilité. Elle ne forme qu'un cadre particulier à une argumentation d'un autre ordre. Nous voici devant un bel exemple d'un sens qui se transforme, pour plusieurs, en contresens. La rationalité, dans ce cas-ci, résiste même si l'on proclame que le débat est clos. Cependant elle est vite évacuée du débat sous prétexte d'une crédibilité qui veut taire le processus rationnel. Que faire alors?

#### Texte, prétexte et contexte

Un texte n'est en soi qu'un énoncé où s'actualise une langue dans un processus d'énonciations qui, mises ensemble, proposent des sens à une réalité concrète ou fictive. Qu'est-ce qui peut rendre le texte «mauvais, excessif ou injuste»? Gadamer emploie une expression qui suggère une solution. On doit, lors d'une activité interprétative, «se laisser déterminer par la chose<sup>12</sup>». En fait, il dira que la «description en tant que telle paraîtra transparente à tout interprète qui sait ce qu'il fait. Toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre la limitation qui dérive d'habitudes de pensée non décelées et diriger son regard "sur les choses mêmes''<sup>13</sup>». Lorsque l'auteur déroge à cette transparence de sens, il oriente l'objectif de son activité vers un processus qui contribue à rendre possible un abus de pouvoir. Que signifie alors comprendre un texte?

Comprendre un texte, c'est bien plutôt être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'école de l'herméneutique doit donc être ouverte dès l'abord à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une «neutralité» quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut une appropriation qui fasse ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte de ses propres préventions, afin que le texte lui-même se présente dans sa propre altérité et acquière ainsi la possibilité de mettre en jeu sa vérité quant au fond, face aux préconceptions du lecteur<sup>14</sup>.

<sup>12.</sup> Hans-Georg GADAMER, op. cit., p. 104.

<sup>13.</sup> Ibid.

<sup>14.</sup> Ibid., p. 107.

Être en contact avec un texte, c'est donc à la fois tenir compte de son contenu qui présente un sens (prétexte, contexte et texte), de la capacité du lecteur de se comprendre et de vouloir comprendre ce qui y est expliqué. L'exercice du pouvoir peut, dans ce cas, prendre sa source dans l'un ou l'autre des éléments, potentiellement susceptibles d'agir sur quelqu'un ou sur quelque chose. Le savoir confère à l'avoir (ou l'être) le pouvoir. Il se distancie de l'objet tout en l'interprétant. On se retrouve devant une trilogie qui donne à l'«interprétant» un rôle de premier plan. Nous parlerons donc d'abus de pouvoir potentiel.

#### Crédibilité, rationalité et visées

Que ce soit le texte ou son auteur, il faut mettre en perspective les visées. Certes, il y a celles du messager; mais il y a aussi celles du destinataire et celles de l'institution qui encadre les deux. Rappelons qu'au nom de la foi, on a brûlé des gens, on a fait des croisades, on a tué des personnes. Au nom de la foi, on a refusé de reconnaître les progrès de la science. Au nom de la foi, on a maintenu des injustices, des dictatures, on a jugé et condamné des chrétiens qui défiaient des principes. Au nom de la foi, on a accentué des barrières géographiques, culturelles, sociales et politiques. Toutes ces situations illustrent l'importance accordée aux visées des discours. On ne choisit pas un sens sans y voir la portée... L'institution qui encadre les sens devient aussi majeure que le sens lui-même. «Le médium est le message», disait McLuhan.

Généralement, on s'entend pour dire que le discours théologique contemporain a dû s'adapter à certaines situations. On a eu le phénomène de sécularisation qui a situé le discours théologique à un choix parmi d'autres et qui a promu la «mort de Dieu». Puis on a vu des discours plus politiques qui, au nom de la foi, dénonçaient les pouvoirs en place et justifiaient l'importance d'une critique du discours religieux lui-même. Les théologies de la libération ont permis ce changement de cap. Aux discours qui se prétendaient universaux et normatifs, on a vu des interprétations plus critiques, plus prospectives et, conséquemment, plus relatives. On assiste alors à la perte de crédibilité du discours «dogmatique» lui-même. La question religieuse devient davantage une question personnelle plutôt qu'une question institutionnelle. Le privé se distingue, voire se sépare du public. Et dans la foulée d'une recherche sérieuse d'authenticité et de vérité, on insistera sur des textes qui privilégient la réconciliation entre le «dire» et le «faire».

L'effet majeur de cette dernière tendance s'est traduit par une recherche plus grande de cohérence et de pertinence en fonction de contextes plus circonscrits. Voici comment on peut décrire certains phénomènes qui se cachent sous des nouvelles tendances du discours théologique. «La théologie tend à être une théologie non métaphysique, une théologie non autoritaire, et une théologie herméneutique<sup>15</sup>.» Ce qui semble nouveau par rapport au discours des temps passés, c'est le fait que les visées sont aussi déterminées par le contexte historique actuel. «Il s'agit beaucoup plus de dégager la signification permanente de la Parole de Dieu dans sa forme scripturaire, dogmatique, théologique, à partir de l'intelligence historique que l'homme prend de luimême et de son monde culturel. Ce travail de déchiffrage du sens est bien une tâche herméneutique par excellence<sup>16</sup>.»

Un tel travail de déchiffrage appartient à l'interprétant. C'est donc ses propres visées qui deviendront celles du discours lui-même. Et c'est l'exercice même de ce déchiffrage qui peut être cause d'abus. En effet, le bagage historique de l'herméneute ainsi que sa position institutionnelle influenceront sa compréhension des visées du discours. Rappelons que la définition de départ conférait à un «fonctionnaire» la possibilité d'exercer un abus. Il faut donc prendre en compte ce rapport immédiat de l'interprétant à l'institution qui génère le discours.

Ces dernières années, on a vu apparaître des types de discours théologiques à portée pratique. Leurs visées variaient selon l'importance accordée aux pratiques évoquées et à l'implication des auteurs. D'une part, on a recensé des discours qui veulent être critiques de l'institution. Des théologiens, des pasteurs, des agents de pastorale, des femmes, des religieux et religieuses, des chrétiens engagés, des croyants prennent la parole afin d'exprimer tout haut leurs malaises, leurs critiques et leurs attentes face à l'Église et aux discours qu'elle produit. Chaque argument est repris, analysé, critiqué et reformulé selon des attentes plus fermes. D'autre part, cette même institution propose (impose) de plus en plus de discours qui prennent la forme de rappel à l'ordre de ses sujets au nom de principes majeurs et ce, au plan de l'éthique, de la théologie, de la liturgie, de la place des femmes, de l'ordination des femmes, des ministères, bref de plusieurs champs de la

<sup>15.</sup> Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, («Cogitatio fidei», 68), Paris, Cerf, 1972, p. 49.

<sup>16.</sup> Ibid., p. 58.

vie des gens. Même si ces textes «romains» sont peu diffusés, ils suscitent des réactions très vives et même des oppositions qui laissent sous-entendre qu'il y a effectivement des signes manifestes d'abus de pouvoir. Les mots deviennent plus subversifs que les pratiques elles-mêmes<sup>17</sup>.

L'autorité du discours devient l'objet même de l'abus de pouvoir. Désormais la pertinence du message est recherchée non en fonction de son auteur, mais en fonction d'une cohérence à l'historicité évoquée par le texte. Malgré ces deux pôles clairement identifiés, on peut cependant maintenir un doute sur les visées de l'un ou l'autre camp. On se place, de part et d'autre, dans une position de réaction. On évite ainsi la possibilité d'écrire un peu dans les marges et de proposer des réflexions qui sortent de l'ordinaire.

#### L'abuseur abusé

En fait, n'y a-t-il pas risque de renverser le danger en déplaçant le «lieu formel de crédibilité» de l'auteur à l'acteur situé? Dans l'un ou l'autre cas, on doit prendre garde à l'abus de pouvoir. En effet, si, d'un côté, les principes abstraits et «intemporels» ne peuvent plus justifier la totalité du sens d'un discours, de l'autre, le recours aux situations historiques concrètes ne peut suffire à enrichir un discours sans risque de mettre l'auteur dans une pure subjectivité. D'un discours qui se voulait universel et intemporel, on passe à un discours situé, «local» et totalement relatif à la situation historique décrite. Entre les deux, il ne semble pas y avoir de médiation possible. Les deux types de discours peuvent créer des abus...

Reprenons l'exemple de l'ordination des femmes pour illustrer notre propos. Quelles sont au juste les visées réelles du discours «romain» au sujet de l'ordination des femmes? L'argument de la conformité à la tradition ne tient pas. On est ici face à un problème de taille. On ne sait jamais au juste les visées réelles et concrètes de ceux qui élaborent les textes romains. Dans ce cas particulier, est-ce une question d'organisation? d'institution? d'économie? de misogynie? On ne saura probablement jamais les vraies raisons. Et pourtant, ce sont

<sup>17.</sup> Nous prenons un exemple récent pour illustrer ce propos. Le rappel du pape au sujet de l'ordination des femmes a suscité tout un mouvement qui propose une «grève de la messe» de la part des femmes dans l'Église.

elles qui commandent les textes, qui organisent l'argumentation et qui définissent les interventions. Au lieu de proposer des sens qui veulent comprendre la réalité et l'ouvrir à des perspectives plus larges, on développe des argumentations qui ne sont que des justifications des visées cachées. On détourne la fonction du sens pour répondre à d'autres fins que celles qu'il devrait évoquer.

De la même façon, du côté de ceux qui condamnent ces discours, les visées demeurent confuses. Il ne s'agit pas d'affirmer le droit à l'égalité pour que cette dernière soit comprise, assumée et exercée de la même façon par toutes. N'avons-nous pas dit que les pires «ennemies» de la question de l'ordination des femmes sont souvent les femmes elles-mêmes? Il y a donc un préjugé défavorable au point de départ, de la part de certaines de ces femmes, qu'il est difficile de surmonter. Là aussi, une nécessaire clarification des visées s'impose. En fait, la vérité émerge du rapport entre les deux polarisations. Cependant, ceux et celles qui la proclament sont soumis aux pressions des milieux, à leur lecture des faits et aux nombreuses contradictions que toutes situations, lorsqu'elles se traduisent en actes, ne peuvent contourner.

L'intérêt de la question de l'ordination des femmes est qu'elle porte sur l'exercice même du pouvoir. En fait, on est en droit de se demander si l'inclusion des femmes dans le presbyterium va modifier le pouvoir existant ou perpétuer ce même pouvoir en l'offrant aux deux sexes plutôt qu'un seul. Au-delà de ce point précis, il y a la référence de pouvoir qui est mise sur la sellette. Veut-on remplacer un pouvoir par un autre pouvoir qui, dans les faits, ne change rien au fonctionnement de l'institution ou veut-on transformer radicalement l'organisation institutionnelle, incluant le «pouvoir» des «ordonné(e)s»? Actuellement, la réponse à cette question demeure plutôt discrète. Cependant l'apport de ce débat actuel au sein de l'Église met en question l'exercice d'un certain pouvoir.

#### Abus de l'institution

Toute institution a besoin de règles en vue de maintenir un certain consensus ou du moins un sens d'appartenance de ses membres. C'est la forme la plus visible que prend le pouvoir. Et comme toute institution qui porte le poids d'une lourde tradition, elle va, plus souvent qu'autrement, au rythme du plus lent. Pour maintenir l'unité de ses sujets, elle doit constamment faire des compromis et les imposer. Il ne

revient pas à l'institution d'innover par des idées plus «progressistes» ou par des attitudes nouvelles. Elle les sanctionnera lorsque ces dernières seront effectivement implantées dans les divers milieux. Peut-on parler du prophétisme de l'institution? Dans les faits, on fait davantage référence au prophétisme de ses acteurs qu'à celui de l'institution elle-même. Et ce qui est étonnant, c'est que la manifestation de ce prophétisme passe, la plupart du temps, par une contestation radicale de l'institution où il s'exerce. Ces dernières années, on nous a convaincus davantage que le prophétisme de l'institution se traduit par un retour à une certaine tradition. Le déplacement rationnel de visées crée ici l'abus...

L'institution est l'expression la plus manifeste des formes d'abus de pouvoir. Son exercice est scruté, critiqué, analysé et véhiculé par les médias. Ses «fonctionnaires», fussent-ils «ordonnés», n'échappent pas au couperet. Elle est un lieu de reconnaissance entre personnes, un lieu où se négocie l'identité. D'une part, on voudrait que cette dernière soit à l'image de ses commettants; d'autre part, on maintient une dissociation entre l'institution et l'individu. L'institution demeure externe, voire étrangère aux individus. On parlera de «croyants sans Église¹8». L'institution devient un mal nécessaire.

Ce sont par les discours, les lois, les décrets, les règlements et la discipline que les institutions contrôlent et affirment leurs visées. L'emprise des autorités sur ses membres, la docilité de ces derniers, la force qu'elle représente en fonction d'autres institutions, sa crédibilité, sa stabilité sont autant d'éléments qui contribuent à maintenir en place une institution dont l'objectif premier est d'exercer un pouvoir. On le voit, l'énumération de tous ces éléments montre la complexité des influences qui contribuent à l'exercice effectif du pouvoir. Vue ainsi, la compréhension de cette dernière suppose une analyse méticuleuse de toutes les influences. Nous ne prétendons pas assurer cette analyse. Ce que nous voulons décrire, c'est davantage les «ingrédients» qui peuvent contribuer à l'abus de pouvoir.

Ce constat nous amène à une interrogation qui peut contourner ou, du moins, éviter l'abus de pouvoir. De quelle vérité parlons-nous lorsqu'au nom de la foi, on propose des visées qui ont un rapport direct sur les valeurs et les attitudes des gens?

<sup>18.</sup> Déjà, à la fin des années 1960, la revue Maintenant publiait un article de Roustang dont le titre était «Les croyants sans Église»...

#### Dire et faire la vérité sans abus

On établit la crédibilité du discours sur la vérité qui la fonde et le consensus (sensus fidelium) qu'il dégage de la part des membres de l'institution.

La rationalité n'est pas la vérité; elle y tend. La patience qu'exige la vérité nous est possible parce que la passion nous a attirés vers l'objet auquel s'applique la méthode. La pertinence anticipe la vérité; l'intérêt précède la preuve. La vérité est élucidation de la pertinence; la preuve prolonge l'intérêt. Cela se vérifie dans bien d'autres domaines que la foi. Mieux, la foi, au sens le plus large, est la nourriture de la vérité<sup>19</sup>.

Or cette vérité n'est pas qu'énoncée. En fait, il y a la vérité qui se dit et celle qui se fait. Cette dernière vient déterminer la pertinence, la crédibilité et les visées du discours qui la formule. Le test de vérité qu'est l'actualisation de cette dernière oblige le pouvoir à s'exercer en tenant compte à la fois des principes qui encadrent son autorité et des conséquences pratiques qu'il suscite. Le recours à la pratique comme lieu de signification «appliquée» restreint l'exercice d'abus de pouvoir.

Si l'abus de pouvoir peut se justifier par une inflation de sens au détriment du bon sens, il peut en être de même avec le recours à l'expérience. Le risque est grand de ne retenir que les visées souhaitées d'une pratique comme lieu ultime de vérité. Certes, il est vrai que l'expérience est un bon test de vérité. Cependant, tout comme les discours, elle a besoin de rigueur et de distance pour mieux mesurer sa pertinence et son efficience et ainsi devenir crédible en fonction d'un rapport utile avec les discours.

En fait, dire et faire la vérité commandent, de part et d'autre, des exigences qui établissent des règles précises en vue de comprendre les faits et de proposer des pistes réalistes et utiles d'intervention. Déjà, lors d'un congrès de la Société canadienne de thélogie, tenu à Montréal en 1981, la question de l'expérience comme lieu théologique avait été évoquée. Voici comment se posait le problème de l'expérience:

Le recours à l'«expérience» comme lieu privilégié d'acquisition de connaissances et moyen décisif d'affirmation de soi reposerait donc sur le caractère «immédiat» des certitudes acquises. Or ceci

<sup>19.</sup> DUMONT, op. cit., p. 15.

me paraît être la conséquence d'une double illusion: la première est entretenue depuis fort longtemps par la pratique scientifique; Gadamer la retrouve déjà chez Aristote; c'est celle qui, négligeant le processus de son instauration, considère l'expérience uniquement en fonction des résultats qu'elle apporte en terme de connaissances. La seconde est celle qui ramène l'expérience à la perception, ou, d'une manière souvent confuse, à ce qui est physiquement éprouvé. Ceci est subtilement entretenu par les confusions engendrées par la vogue de diverses psychologies qui voudraient que la force des impressions ressenties soit le critère décisif de l'appréciation du réel et la norme ultime de l'action<sup>20</sup>.

La méfiance face à ce qui semble pratique invite le théologien à plus de discernement et de rigueur. Depuis quelques années, on a vu, du côté catholique, se développer un discours dit de «théologie pratique». Ses enjeux rejoignent, d'une certaine façon, le propos de la communication. En effet, la théologie pratique se veut critique et, par conséquent, susceptible de dénoncer des «abus de pouvoir», autant du point de vue du discours que de l'«application» que l'on veut bien retenir. Disons que, contrairement au protestantisme qui a développé un tel discours depuis plusieurs décennies, le catholicisme commence à peine à réfléchir systématiquement aux enjeux d'une telle théologie.

Certes, la pratique oriente le discours. Mais la nature même de la théologie pratique influe sur les autres discours théologiques. La vérité de la foi ne peut être vérité sans que les auteurs se compromettent au test de l'existence. Un des points que la théologie pratique révèle, c'est que l'auteur porte la responsabilité de son propos. On ne peut plus écrire un discours sur Dieu sans compromettre l'existence des autres dont la sienne... L'époque des discours normatifs qui se traduisaient en interventions contraignantes ou même culpabilisantes, au nom de la foi, est révolue. Il nous semble que la théologie pratique a forcé les auteurs à mesurer l'ampleur de leur responsabilité.

### Théologie pratique et abus de pouvoir

Les discours en théologie prennent plusieurs formes. Chacune d'elles défend son existence et parfois s'oppose à d'autres types de discours

<sup>20.</sup> Jean-Claude PETIT, «Théologie et expérience», L'expérience comme lieu théologique (Héritage et projet, 26), Montréal, Fides, 1983, p. 19.

théologiques. En vue d'étaver de suggestions notre propos, nous avons voulu nous référer à un type de discours dont, dit-on, la seule prétention est de vouloir prioritairement éclairer les pratiques historiques actuelles. On l'appelle la théologie pratique. Le «père» de cette théologie, D.F. Schleiermacher, dans son Bref exposé des études de théologie, présente ainsi ses caractéristiques<sup>21</sup>. Elle est une science qui concerne la conduite (ou la direction) de l'Église, perçue comme «la couronne des études théologiques». Elle est à la fois une technique et un art. Elle est contextuelle, visant à la responsabilisation et à l'autonomie des membres de l'Église. L'intérêt d'une telle énumération est le fait qu'autant le discours que la pratique sont remis en cause. De plus, leur rapport devient, dans ce cas, une particularité essentielle pour comprendre l'objectif visé par un tel discours. D'abord limité aux pratiques internes de l'Église, le discours de théologie pratique s'est ouvert à des pratiques historiques qui rejoignent davantage l'ensemble de l'existence des personnes.

Ce rapport à des pratiques historiques invite à une analyse plus serrée de pratiques qui touchent l'Église, incluant celles qui exercent des abus de pouvoir. Dans un article intitulé «La théologie pratique en tant que théorie critique de la pratique ecclésiale dans la société», Norbert Greinacher présente ainsi les visées d'une telle théologie:

Mais je suis profondément convaincu que la théologie pratique reste le lieu de vérification de toute théologie chrétienne. (Autrement dit, la théologie scientifique doit se vérifier dans la pratique et c'est l'épreuve du feu.) La théologie a fondamentalement une orientation pratique. Elle se préoccupe du comportement concret des hommes, des chrétiennes et chrétiens, et de la vie des Églises chrétiennes. Si tel est le cas, la théologie pratique doit être capable d'analyser la situation actuelle de l'Église, de développer des méthodes, de montrer comment on peut gérer et transformer la praxis, principalement la praxis de l'Église dans le monde d'aujourd'hui et de demain<sup>22</sup>.

<sup>21.</sup> Nous référons le lecteur à l'article de Bernard KAEMPF, «La théologie pratique selon D.F. Schleiermacher», La théologie pratique. Statut-méthodes-perspectives d'avenir. Textes du congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique (Le point théologique, 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 7-19.

<sup>22.</sup> Cf. Les études pastorales à l'universitélPastoral Studies in the University Setting, Ottawa/Paris/Londres, Actexpress, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 282.

L'abus de pouvoir peut s'exprimer de multiples façons. Par exemple, on pourrait traiter de la pratique en voulant justifier ses visées, son existence et sa nécessité. Dans un tel cas, sa normativité s'explique par le fait de son existence, sans plus. De même, on pourrait retenir des éléments du discours théologique traditionnel et tenter de le justifier à partir d'éléments d'une pratique qui confirment les arguments que l'on veut retenir du discours. En ce sens, la pratique n'enclenche pas une réflexion systématique mais se propose plutôt comme une illustration partielle et partiale d'un discours à visée pratique. En fait, selon ce dernier point, la pratique n'est que la conséquence d'un discours et non pas son inspiration et sa source. On ne cherche pas d'abord à comprendre la pratique mais à justifier les fins.

La réflexion, amorcée depuis quelques années au sujet des fondements épistémologiques et de la fonction d'une telle théologie, a suscité une réflexion critique. On devient de plus en plus critique par rapport à tout discours qui se veut normatif. Le fait de discuter le concept de «pratique» à l'intérieur du discours théologique pose un nouveau défi à ce dernier et oblige à redéfinir une multitude d'acquis, reçus de la tradition. Et ce questionnement propose, à notre avis, un regard critique sur l'abus de pouvoir. En fait, l'effort de comprendre ce que l'on a vu avant de justifier ce qui est à faire reste un réflexe plutôt discret. La force du discours semble encore être proportionnelle à sa portée pratique.

# Reconnaître l'abus c'est déjà amorcer une démarche critique

Un des apports majeurs des théologies pratiques a été de remettre en cause certains discours, jugés parfois tendancieux, voire pervers. Les étroites relations, établies entre discours et pratique, entre texte et contexte, entre sens et visées, entre rationalité et crédibilité, se perçoivent au cœur de ces discours. Certes, parler de théologie pratique, c'est proposer un discours aux multiples facettes, fidèles aux multiples contextes et aux multiples rationalités situées. Dénoncer les abus, c'est écrire un discours qui se veut «pratique». Mentionnons ce qui nous semble être des points majeurs qui caractérisent ce discours en fonction de l'exercice d'un certain pouvoir.

Un des premiers apports de ce type de discours est d'intégrer le contexte et le prétexte au texte. En fait, la nature même du discours oblige à formuler certaines pratiques comme des savoirs nécessaires à ceux des textes plus reconnus. Ces contextes et ces prétextes orientent les visées des discours en vue d'enrober les sens de bon sens. Ce constat est vrai pour l'écriture des discours d'aujourd'hui mais il est aussi pertinent pour comprendre les grands enjeux de notre Tradition chrétienne. Ce que la théologie pratique nous apprend, c'est que même la Tradition ne peut être lue et comprise sans le contexte et le prétexte qui ont suscité les textes. Or notre propre prise avec l'histoire passée prend forme dans le texte. Ce dernier reste «in-signifiant» s'il ne conduit pas le lecteur à l'historicité qui donne valeur au texte. En ce sens, la théologie pratique peut éviter l'exercice d'un pouvoir pervers, ne serait-ce que par le fait qu'elle oblige l'auteur et l'auditeur à la méfiance de ses propres propos.

#### Un discours partisan et relatif

Le discours de théologie pratique est d'abord un discours. En ce sens, il prétend reprendre les mêmes enjeux que tous les autres discours. Sa crédibilité se fonde à la fois sur sa nature, sur sa méthode et sur ses visées. Son propos amène à questionner la fonction herméneutique de son propre discours. D'une part, l'objet du discours amène à mettre en rapport étroit les «discours sur Dieu» et ceux qui concernent la société. Bien plus, la démarche de théologie pratique nous convainc que sa pertinence se fonde sur cet essentiel rapport. En formulant un tel constat, on affirme que le discours théologique lui-même est aussi un discours sur la société puisque son sujet, son contexte et ses visées répondent à des attentes qui touchent non seulement la vie ad intra de l'Église mais aussi les moindres situations qui encadrent la vie sociale en général. C'est un peu retrouver la place «critique» des «signes des temps» au cœur de l'élaboration théologique.

En plus, ce type de discours oblige à professer ouvertement ses propres convictions. En ce sens, on redonne au pari de foi une place centrale dans la démarche critique des institutions. La foi s'alimente des situations où la vérité est appelée à se faire et à se dire. En fait, elle se propose, à son tour, comme une critique de pratiques qui voient en elle un questionnement fondamental de ses propres acquis. La théologie pratique, nous semble-t-il, renvoie la foi à sa fonction première: être davantage une question «radicale», parmi d'autres, plutôt qu'une réponse qui, parfois, empêche et même paralyse toute recherche éclairée. L'indispensable nécessité de la question, dans un contexte occidental

où l'on fait croire que l'on a toutes les réponses, confère à la foi et à ses expressions multiples une fonction privilégiée (que l'on peut, à l'occasion, qualifier de prophétique) d'interroger les fondements de plusieurs acquis et de suggérer que le relatif appelle l'absolu...

En ce sens, la théologie pratique sera partisane. En acceptant d'affirmer clairement ses paris herméneutiques, elle prend parti de clarifier des ambiguïtés qui touchent l'existence. Par exemple, les priorités fondées sur la justice, l'égalité, les droits des plus démunis deviennent à la fois des situations et donc des lieux théologiques qui illustrent à la fois la nature des options dites évangéliques et leurs implications pratiques. Sans prétendre sur tous les points exercer une cohérence parfaite, un tel type de discours force à établir sa pertinence et ses visées en fonction du rapport suscité entre options et implications.

Un des premiers lieux critiqués est celui de l'institution ellemême où s'exerce la fonction théologique. En fait l'Église devient une cible privilégiée puisqu'elle représente à la fois la Tradition qui fonde les options et l'histoire où se déploient les diverses implications. Comme toute institution, elle défend ses privilèges et justifie ses acquis. L'acceptation d'ouvrir des dialogues avec d'autres lieux institutionnels l'oblige à repenser ou, du moins, à resituer l'ensemble de ses acquis. La tâche n'est certes pas facile. Et le réflexe de se replier sur ceux du passé répond à une certaine logique des choses. Cependant cette saine confrontation à une histoire plus globale impose une recherche fondamentale de la nature de ses propos et de la finalité de son propre discours

### Un sujet: les abus de pouvoir

Une des contributions de la théologie pratique aux autres discours théologiques est de forcer les auteurs à questionner le fondement même de leur propre discours en fonction de la pertinence du propos mais aussi en fonction de sa portée sociale. L'acte de dire n'est complet que s'il rejoint des pratiques historiques qui aident le discours à se dire... Tout discours, même le plus spéculatif, cache toujours un enjeu historique qui déclenche le processus de formulation du discours. La théologie pratique révèle «ce qui était caché».

Les abus de pouvoir sont tantôt raffinés, tantôt à peine voilés. Lorsqu'au nom de la foi des gens se sentent coupables, développent des angoisses, se distancient ou quittent le giron institutionnel, on est en droit de questionner ce que l'on a fait de la foi. Un discours, le moindrement critique, imposera une distinction entre la nature de la foi et ce que certains en ont compris. L'abus de pouvoir ne vient pas de la foi même mais bien de ce que l'on a d'abord compris puis imposé à d'autres en son nom. Une critique sérieuse de ce que l'histoire en a fait oriente la réflexion vers les fondements mêmes de la foi. L'exercice de comprendre les déformations historiques est une tâche de reconstruction qui nous ramène à l'essentiel de la foi...

Cette tâche herméneutique concerne à la fois le discours comme tel et son auteur. L'abus vient d'un «fonctionnaire». L'interrogation autour de sa fonction sociale et ecclésiale ainsi que de son discours devient un sujet essentiel de théologie pratique. Les diverses formes qui illustrent un tel discours montrent la nécessité de demeurer critique face aux divers contenus et aux multiples auteurs.

\* \*

Le parcours de notre réflexion a voulu, en partie du moins, répondre aux visées décrites au sujet du discours de théologie pratique. Déjà, en soulevant la question, nous avons voulu amorcer une conscientisation qui n'a comme prétention que celle d'ouvrir un débat sain et nécessaire entre théologiens. L'abus de pouvoir existe. Sa portée dépend de la crédibilité de son propos. En essayant d'établir les fondements de cette crédibilité, nous avons voulu montrer l'importance de sa portée. L'informatique nous plonge dans un monde essentiellement fait de relations et d'informations. Tout échange critique de nos discours théologiques s'inscrit dans ce mouvement presque planétaire. Souhaitons que les contributions se multiplient.

# Catholicisme, anglicanisme et structures de pouvoir

ROGER BOISVERT Petit Séminaire de Québec

Après bien d'autres, Eugen Drewermann a montré le lien entre des drames humains vécus par des gens d'Église et le mode d'exercice du pouvoir dans le catholicisme. L'auteur a lui-même subi de lourdes mesures disciplinaires pour ses prises de position. Le catholicisme estil condamné à ce mode d'exercice de l'autorité peu soucieux de droits humains aussi fondamentaux que la liberté d'expression? Ne gagneraitil pas à se laisser interroger par le fonctionnement d'autres traditions chrétiennes, en particulier par celui de la Communion anglicane avec laquelle il est en dialogue depuis près de trente ans en vue de parvenir à une union organique? Ne pourrait-il pas s'inspirer du modèle anglican pour renouveler sa pratique de l'autorité?

Ce sont là les questions que nous tenterons d'élucider dans cette communication. Plus précisément, il s'agira de rappeler, dans un premier temps, les principaux aspects du mode d'exercice de l'autorité dans le catholicisme, ainsi que certains problèmes ou drames humains que ce mode d'exercice engendre. Nous présenterons ensuite le modèle anglican de l'autorité dispersée, en le comparant au modèle catholique. Enfin, nous nous interrogerons sur la possibilité que l'Église catholique s'inspire du modèle anglican pour repenser son mode d'organisation: à

quelles conditions le catholicisme pourrait-il s'engager dans ce genre de démarche?

#### Le modèle catholique: une autorité concentrée

Le catholicisme incarne ce que nous appellerons le modèle de l'autorité concentrée. La concentration de l'autorité caractérise tous les aspects de sa structure et de son fonctionnement. On l'observe dans les relations existant entre les divers niveaux d'organisation. On la retrouve aussi, à chaque niveau, dans les rapports qui s'établissent entre les différents acteurs d'un même niveau. Elle se manifeste également dans le mode de répartition du pouvoir entre les structures ecclésiales et la communauté de foi.

Une vue globale de la structure ecclésiale du catholicisme révèle rapidement que l'autorité y est concentrée au niveau supérieur. Contrairement aux autres confessions chrétiennes, le catholicisme constitue au plan universel une Église unique plutôt qu'une communion d'Églises. Comme chacun le sait, aucune autre confession chrétienne ne possède un centre d'autorité aussi imposant et prestigieux que le Vatican.

N'est-il pas trop évident que cette centralisation de l'autorité au niveau universel frustre les Églises particulières d'une juste autonomie qui s'exercerait dans la capacité de décider des orientations à prendre dans les domaines où la diversité est acceptable, voire nécessaire? Malgré cette évidence, les autorités romaines continuent d'agir, à peu de choses près, comme si l'unité ne pouvait se réaliser que dans l'uniformité. On semble croire que l'Église doit être fondamentalement pareille en tout et partout. Aussi, le catholicisme est-il voué à l'immobilisme: il ne peut y avoir de changement si ce changement n'est pas souhaitable et réalisable dans l'Église entière. Ainsi, l'inculturation de la foi, dont on parle tant, se limite à des aspects extérieurs, sinon secondaires, de l'expression de la foi. De plus, il y a trop souvent rupture entre l'expression officielle de la foi et la conscience du croyant éclairée par le Saint-Esprit, lieu véritable de la rencontre entre l'Évangile et la culture. Il y a là une cause de tensions et de souffrances chez un grand nombre de croyants sincères, tensions et souffrances qui, très souvent, ne sont certes pas inévitables.

Observons maintenant le deuxième aspect du modèle catholique: la concentration de l'autorité à chaque niveau d'organisation. Au niveau universel, l'autorité appartient au pape, primat universel. La

curie romaine s'est développée comme service de cette primauté. Quant au synode des évêques, malgré les vœux de plusieurs pères conciliaires, il est limité au statut d'organisme consultatif au service du pape. Les diocèses reproduisent le même modèle à une plus petite échelle. Canoniquement, l'évêque est l'unique décideur. Les divers organismes diocésains (synode diocésain, conseil presbytéral et conseil pastoral) sont des organismes consultatifs à son service et la curie diocésaine a pour but de l'assister dans l'accomplissement de son ministère.

Ouels sont les effets de cette concentration de l'autorité à chacun des niveaux d'organisation? Le plus évident est peut-être la frustration de trop nombreux laïcs engagés dans leur paroisse ou leur diocèse et qui se sont heurtés à la lourdeur, sinon à l'immobilisme, des structures ecclésiastiques. Certains se sont démobilisés parce qu'ils n'étaient pas maîtres des projets qu'ils avaient conçus et qu'ils ne pouvaient les réaliser. Plusieurs, las d'attendre des changements, se sont tournés vers d'autres lieux d'engagement. Un grand nombre, heureusement, continue d'œuvrer dans les structures ecclésiales, ayant sûrement trouvé plus d'ouverture chez leurs pasteurs. La situation de bien des évêques avant participé aux synodes à Rome n'est pas tellement différente de celle des laïcs. Plusieurs évêques ont dû se contenter de bien maigres résultats comparativement aux efforts qu'ils avaient déployés et aux attentes qu'ils avaient portées.

Jetons aussi un coup d'œil sur la concentration de l'autorité qui caractérise les rapports entre les structures ecclésiales et la communauté de foi. Dans les discours et dans la pratique, le phénomène de la réception (ou de la non-réception) par le peuple de Dieu joue un rôle négligeable. Les orientations pour la vie de l'Église sont déterminées de façon quasi unilatérale par le pouvoir institutionnel détenu presque exclusivement par les membres du clergé. Il reste aux laïcs à recevoir passivement, sinon à subir, les décisions prises par un pouvoir hiérarchique parfois étranger aux réalités concernées.

Ce troisième aspect de la concentration de l'autorité engendre aussi certaines situations problématiques. Il implique essentiellement une absence de mutualité entre les structures et la communauté ecclésiale. Il v a donc une difficulté à reconnaître la valeur de la nonréception et de la critique qu'exprime la base par rapport à certaines décisions des autorités ecclésiastiques. Cette difficulté ne traduit-elle pas une incapacité foncière de discerner la voix de l'Esprit dans toute réaction qui ne confirme pas les décisions hiérarchiques? Cette façon

de faire ne tend-elle pas à dénier au peuple de Dieu son caractère ecclésial? Au plan humain, nous avons tous été témoins de frustrations et d'un désintéressement engendrés chez les laïcs par cet autoritarisme. Du point de vue théologique, comment ne pas être persuadé que l'Église est appauvrie par ce mode de fonctionnement unilatéral qui l'empêche d'entendre l'Esprit qui souffle où il veut?

C'est donc cette triple concentration de l'autorité qui fait des structures du catholicisme un système de pouvoir. Les crises, les tensions et les drames humains que ce système engendre manifestent, à notre avis, la nécessité d'un changement profond. Ce n'est pas là le salut annoncé par l'Évangile. Ces crises, ces tensions et ces drames ne résultent pas seulement d'un problème d'aménagement ou de modalité d'exercice de l'autorité. Nous avons tous pu le constater, les réaménagements effectués à la suite de Vatican II n'ont pas réussi à résoudre ces tensions. Ils les ont cependant rendues plus visibles. Il faut donc chercher les causes du côté des structures de pouvoir du catholicisme et des prémisses sur lesquelles ces structures reposent. Ces dernières sont le produit d'une longue histoire, d'où leur résistance au changement. Elles sont aussi le fruit d'un long travail d'interprétation des sources bibliques et patristiques, interprétation qui a répondu du mieux qu'elle a pu aux situations changeantes de l'histoire.

Ces sources, rappelons-le, ont été interprétées très différemment par les autres traditions chrétiennes. En effet, aucune autre tradition n'y a cherché la justification et le fondement d'un système ecclésiastique où la concentration de l'autorité apparaissait comme le trait marquant. Ainsi, l'existence même des autres communions ecclésiales manifeste le caractère contingent du mode d'organisation du catholicisme et de l'interprétation particulière des sources qui fondent cette organisation. Comparons maintenant les structures de l'anglicanisme avec celles du catholicisme.

#### Le modèle anglican de l'autorité dispersée: un contraste saisissant

L'analyse, même rapide, de la Communion anglicane révèle une structure et un mode de fonctionnement très différents de ce qu'on retrouve dans l'Église catholique. À l'opposé du catholicisme, l'anglicanisme incarne le modèle de l'autorité dispersée. Cette dispersion de l'autorité s'observe à la fois entre les niveaux d'organisation, à chacun de ces niveaux, ainsi qu'entre les structures ecclésiales et la communauté de foi.

#### Répartition de l'autorité entre les niveaux d'organisation

D'abord, l'anglicanisme est une communion d'Églises autonomes entre lesquelles n'intervient aucune juridiction. Ces Églises, aussi appelées Provinces, représentent donc le plus haut niveau où s'exerce une autorité juridictionnelle et où sont promulgués des canons ecclésiastiques. Par ces canons et d'autres mesures de nature législative, chaque Province détermine sa propre liturgie, son organisation ecclésiale et ses règles disciplinaires. Les autorités catholiques de même niveau que les Provinces anglicanes, les conférences épiscopales, ne peuvent légiférer, rappelons-le, que sous un contrôle rigoureux des autorités romaines. Les conférences catholiques évoluent davantage dans le registre de la concertation et de la consultation, pouvant aussi décider de certaines modalités d'application des normes établies par les autorités romaines.

Les conférences catholiques ont souvent dû s'affirmer face à un pouvoir central qui préférait traiter avec chaque évêque individuellement. Leurs législations doivent être reconnues par le siège romain pour être promulguées légitimement et entrer en vigueur. Par contre, les synodes des Provinces anglicanes sont des organismes totalement autonomes: ils exercent le pouvoir souverain des Provinces. Leurs compétences ont toujours été reconnues par les autorités de niveau universel. Cette différence s'explique par le fait que les conférences catholiques sont érigées par «la seule autorité suprême», alors que dans l'anglicanisme, ce sont, au contraire, les organismes de niveau universel qui ont été créés par les Provinces ou sous leur autorité.

Ces organismes interanglicans n'exercent qu'un pouvoir de recommandation: ils ne possèdent aucun moyen pour obliger les Églises de la Communion anglicane à appliquer leurs décisions. Cela diffère radicalement de la situation prévalant dans l'Église catholique. Les autorités romaines, exerçant un pouvoir de juridiction universel, peuvent imposer leurs décisions à l'Église entière. Cette différence fondamentale entre les deux systèmes se condense dans le type de primauté exercée dans chacune des communions au niveau universel. Le pape possède une primauté d'honneur et de juridiction dans toute l'Église

<sup>1.</sup> Le canon 455 stipule que «la conférence des évêques ne peut porter de décrets généraux que pour les affaires dans lesquelles le droit universel l'a prescrit, ou lorsqu'une décision particulière du Siège apostolique l'a déterminé de sa propre initiative ou à la demande de la conférence elle-même».

catholique tandis que l'archevêque de Cantorbéry n'exerce qu'une simple primauté d'honneur dans la Communion anglicane. L'expression «primus inter pares» traduit parfaitement l'autorité reconnue à l'archevêque de Cantorbéry par les évêques anglicans.

Considérons maintenant les relations des diocèses avec les autorités de niveau universel. Bien que le catholicisme insiste davantage sur l'autorité épiscopale, l'évêque catholique a moins de poids devant le niveau universel que son collègue anglican. Selon le code de droit canonique, les évêques catholiques peuvent voir restreindre l'exercice de leur pouvoir ordinaire par l'autorité suprême<sup>2</sup>. Le pape peut en effet confier certaines des responsabilités inhérentes à l'évêque à une autre autorité ecclésiastique s'il est informé qu'il y a eu transgression d'une norme universelle. De plus, chacun sait que les évêques ne sont pas autorisés à exprimer des opinions différentes de la position papale, ni à se prononcer sur des questions délicates avant que Rome l'ait fait. En plus de causer de grands malaises, ces restrictions réduisent sensiblement l'exercice du magistère des évêques, pourtant affirmé par Vatican II, privant le discours officiel d'une grande richesse de points de vue. Ce genre de situation est étranger à l'anglicanisme, les autorités universelles ne pouvant pas intervenir dans un diocèse ou interdire aux évêques d'exprimer leur opinion. Les synodes des Provinces ne pratiquent pas non plus ce genre d'interventions. La constitution du Synode général de l'Église anglicane du Canada confirme cet état de fait, spécifiant que la juridiction du synode ne limite pas le pouvoir et l'autorité inhérents à la fonction d'évêque.

Comparons maintenant nos deux communions sous l'angle de la répartition de l'autorité à chaque niveau d'organisation.

#### Répartition de l'autorité à chaque niveau d'organisation

Considérons d'abord le niveau universel. Dans l'anglicanisme, l'autorité est partagée entre les divers organismes interanglicans (Conférence de Lambeth, Réunion des primats, Conseil consultatif anglican et Commission théologique interanglicane), dont la plupart sont présidés par l'archevêque de Cantorbéry, primat de la Communion anglicane<sup>3</sup>. Le

<sup>2.</sup> Can. 381.

<sup>3.</sup> La Commission théologique interanglicane fait exception, à cause de sa mission plus spécialisée.

primat exerce certes une certaine influence dans ces divers organismes, mais il ne peut imposer sa volonté à aucun d'eux. En effet, les organismes interanglicans ont été créés pour servir l'unité anglicane et non pas la primauté universelle de l'archevêque: ils sont des lieux de consultation et de concertation pour les Églises anglicanes. Soulignons aussi que l'un de ces organismes, le Conseil consultatif, est composé en parts égales d'évêques, de prêtres et de laïcs, chacun de ces groupes exercant les mêmes pouvoirs au sein du Conseil.

Dans le catholicisme, par contre, le pouvoir est détenu presque exclusivement par le pape. Rappelons que le synode des évêques, créé par le pape, a pour but de servir la primauté universelle. Organisme consultatif, le synode informe le pape de la situation des Églises particulières sur une question choisie par ce dernier. Même le concile œcuménique est jusqu'à un certain point dominé par le pape. En effet, ce dernier a autorité sur tout le processus conciliaire depuis la convocation jusqu'à la promulgation des décrets, et cela bien que le concile soit l'expression du Collège épiscopal, lequel possède le pouvoir suprême dans l'Église catholique. La domination du pape repose sur deux titres pontificaux: d'abord, comme chef du Collège épiscopal, le pape a pleine autorité sur celui-ci; en plus, comme primat universel, il détient sur l'Église le même pouvoir suprême que tout le Collège, dont il fait partie<sup>4</sup>. Ainsi, il revient au pape de décider s'il accomplira de façon personnelle ou collégiale sa charge de pasteur suprême, et c'est à lui de choisir les formes selon lesquelles le Collège exercera son autorité<sup>5</sup>. Dans ces conditions, le Collège apparaît comme une simple modalité d'exercice de la primauté pontificale. Sans l'évêque de Rome, tous les autres évêques ne peuvent exercer l'autorité suprême. Par contre, aucune limite objective n'est imposée à l'autorité papale. Par exemple, on ne peut pas en appeler d'une décision du pape auprès d'un concile œcuménique. Cette domination du primat sur l'épiscopat universel est tout à fait singulière dans le christianisme.

La taille et l'orientation des organismes de secrétariat des deux communions manifestent aussi le vif contraste entre les deux systèmes. Le minuscule secrétariat du Conseil consultatif (moins de vingt mem-

<sup>4.</sup> Les documents officiels expliquent cette forme particulière de partage du pouvoir par ce qui est appelé la thèse des deux sujets inadéquatement distincts. Cf. Vatican II, «Nota prævia», dans Les seize documents conciliaires, Montréal et Paris, Fides, 1966, p. 95-96.

<sup>5.</sup> Cf. can. 331; 333 §2; 337 §3.

bres) est l'unique organisme anglican permanent de niveau universel. Il assiste les organismes interanglicans dans leur mission respective. Par contre, la curie romaine compte au-delà de trois mille fonctionnaires répartis dans près de trente dicastères tous au service direct et exclusif de la primauté du pape.

Au service du primat universel, la curie romaine a tendance à vouloir contrôler les organismes représentatifs. À Vatican II, les dicastères ont tenté d'imposer leur propre image de l'Église au concile par les schémas des commissions préparatoires. Après les travaux du concile, la curie, responsable de l'application de ses décisions, favorisa sa propre interprétation, très conservatrice, qu'elle ratifia par la promulgation du nouveau code de droit canonique et du catéchisme. La partie est beaucoup plus facile avec le synode des évêques. La curie contrôle son processus par le secrétariat du synode qui coordonne toutes les étapes de sa préparation et de sa réalisation. Exerçant sur le synode une forte censure, le secrétariat écarte les interventions portant sur des domaines que le pape se réserve, de même que les propositions qui ne vont pas dans le sens désiré.

Au niveau diocésain, la répartition de l'autorité entre l'évêque et les organismes représentatifs diffère beaucoup de l'une à l'autre communion. L'évêque catholique possède dans son diocèse tous les pouvoirs de juridiction, aussi peut-il donc prendre seul toutes les décisions d'ordre pastoral. Le conseil presbytéral et le conseil diocésain de pastorale sont des organismes strictement consultatifs destinés à servir le ministère épiscopal. De même, le synode diocésain apparaît comme un mécanisme de consultation extraordinaire. Malgré toutes les énergies qu'il met en branle, c'est l'évêque qui, en bout de ligne, donne suite, par décrets ou autrement, aux travaux du synode, n'étant lié que moralement à ses recommandations. Dans l'anglicanisme, par contre, le synode diocésain est l'organisme ordinaire de gouvernement. Ce synode prend la plupart des décisions concernant le diocèse, les seules questions sur lesquelles les évêques peuvent agir seuls étant relatives à leur pouvoir d'ordre<sup>6</sup>. Il est donc évident que les évêques anglicans partagent la juridiction de leur diocèse avec le synode diocésain.

<sup>6.</sup> Par exemple, rien ne peut obliger ou empêcher un évêque d'ordonner une personne de sexe féminin ou homosexuelle. Par contre, le synode anglican a autorité sur des questions comme la formation et le traitement du clergé et des autres travailleurs pastoraux, le mode d'élection des évêques, la façon de nommer le clergé et les pouvoirs disciplinaires de l'évêque.

Au niveau national, on n'observe pas le même contraste entre les deux communions. L'anglicanisme confirme son modèle de l'autorité dispersée avec un synode général composé d'évêques, de prêtres et de laïcs, mais le catholicisme semble déroger à son modèle de l'autorité concentrée. En effet, les conférences épiscopales catholiques ont à leur tête des évêques élus assumant la présidence et ne concentrant absolument pas l'autorité de la conférence. Cette dérogation n'est cependant qu'apparente. Relativement récentes (un peu plus d'un siècle et demi pour les plus anciennes), les conférences épiscopales ne possèdent pas un statut canonique comparable à celui de l'Église universelle ou du diocèse: elles sont en effet considérées comme de simples regroupements d'Églises particulières. Qui plus est, les conférences sont érigées par l'autorité suprême de l'Église qui leur octroie un pouvoir législatif très limité dont l'exercice est étroitement surveillé par les dicastères romains. C'est précisément ce rapport de domination qui explique l'apparente défection au modèle catholique; le contrôle exercé par la curie romaine est tel que l'autorité des conférences apparaît comme étant concentrée dans le niveau supérieur d'organisation plutôt qu'entre les mains de son président. Combien de questions, relevant actuellement de l'autorité de Rome, pourraient avantageusement être réglées par ces instances de niveau national? Assurément, si la concentration de l'autorité entre les niveaux joue ici de façon encore plus radicale, ce n'est pas tant pour compenser une apparente dérogation au modèle catholique que pour prévenir la menace que des conférences épiscopales trop puissantes pourraient faire peser sur le pouvoir central.

# Répartition de l'autorité entre les instances ecclésiales et la communauté de foi

Les documents anglicans officiels insistent sur la responsabilité commune à tous les membres du Peuple de Dieu et sur le baptême dans lequel cette responsabilité s'enracine. Selon ces documents, tout ministère, ordonné ou non, comporte un «caractère sacré» qui lui vient de la mort et de la résurrection du Christ. Pour l'anglicanisme, l'Église entière est le sujet premier de l'autorité. Ainsi, l'autorité particulière qu'il reconnaît à ses ministres et surtout à ses évêques, pour interpréter l'héritage chrétien et diriger l'Église, n'est pas un pouvoir exclusif ou inconditionnel. Des textes affirment que l'autorité de l'évêque provient à la fois de la tête et des membres du Corps du Christ, et qu'elle trouve

sa légitimation ultime dans la conformité au Christ serviteur, donc dans la qualité du service<sup>7</sup>.

Comme on le sait, le catholicisme distingue beaucoup plus nettement ministère ordonné et laïcat, insistant davantage sur la spécificité que procure l'ordination. Selon la doctrine catholique, l'ordination ferait participer les ministres d'une façon toute spéciale à l'unique sacerdoce du Christ. Par elle, les ministres recevraient un pouvoir sacré pour servir l'Église (en la sanctifiant, en l'enseignant et en la dirigeant). Ce pouvoir, dérivé du pouvoir suprême du «Christ-Tête», serait d'abord donné aux évêques par la succession apostolique, et ensuite partagé avec les prêtres. Aussi, il y aurait une différence essentielle entre le «sacerdoce ministériel» et le «sacerdoce commun» des fidèles. Les ministres ordonnés apparaissent donc comme les premiers et véritables responsables de l'Église et de sa mission. Quant aux laïcs, appelés à prendre part à «l'apostolat hiérarchique», ils sont réduits à un rôle de suppléance et de participation par procuration. Ainsi, le peuple apparaît avant tout comme le destinataire passif du salut communiqué par la hiérarchie8.

À l'intérieur de ce rapport entre structures ecclésiales et communauté de foi, considérons plus attentivement la dimension de l'enseignement officiel. Depuis la Réforme, l'anglicanisme a toujours repoussé l'idée selon laquelle les autorités ecclésiales pouvaient jouir d'une quelconque infaillibilité. Ainsi, les instances anglicanes ne revendiquent pour aucune de leurs déclarations ou de leurs décisions un caractère définitif. Elles affirment même le contraire. Les décisions concernant la foi et les structures de tout le corps seraient par elles-mêmes provisoires et appelleraient de la part de tous les membres un processus de réception qui leur conférerait un caractère permanent. Cette conception implique la possibilité qu'une communauté parvienne à un consensus différent d'une décision synodale et appelle la révision de cette décision. La liberté que l'anglicanisme reconnaît à ses membres leur permet donc de critiquer ouvertement le pouvoir et de s'opposer à ses décisions. Les

<sup>7.</sup> The Lambeth Conference 1968, Resolutions and Report, Londres, New York, SPCK, Seabury Press, 1968, p. 93, 101, 108-109; The Lambeth Conference 1978, The Report, Londres, CIO Publishing, p. 42, 76-77.

<sup>8.</sup> Cf. Vatican II, «Lumen gentium», nº 20; Jean-Paul II, Christifideles laici, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 48-55; Congrégation de la doctrine de la foi, «Mysterium Ecclesiæ», Documentation catholique, nº 1636 (1973), p. 668-669.

documents officiels fondent la légitimité et la nécessité de cette critique sur les Écritures et la tradition de l'Église ancienne. Ils affirment que l'Esprit peut s'exprimer à travers elle, d'où son rôle pour préserver l'Église dans la vérité9.

La valeur du phénomène de réception est par contre peu reconnue par les documents officiels catholiques<sup>10</sup>. Le dogme de l'infaillibilité pontificale n'est pas sans lien avec l'autorité revendiquée pour les déclarations officielles dans le catholicisme. Même si l'infaillibilité ne s'applique, en théorie, qu'aux définitions solennelles du pape, dans la pratique, on a tendance à lui attribuer une portée beaucoup plus large. Ainsi, certains considèrent que chacune des déclarations papales s'adressant à l'Église universelle est sans appel. Le nouveau code favorise cette tendance en ne distinguant que très peu l'assentiment requis à l'égard d'un enseignement non infaillible de celui qui est exigé envers un jugement solennel<sup>11</sup>. Mettant une telle emphase sur l'autorité de sa hiérarchie, le catholicisme ne peut qu'être réticent à l'égard de la critique interne. En effet, les documents officiels n'envisagent pas l'éventualité d'un dissentiment à l'égard d'un enseignement magistériel, même non infaillible. La légitimité de toute dissidence a aussi été mise en cause par la promulgation d'un nouveau canon pénal s'appliquant à la dissidence à l'égard du magistère universel non infaillible<sup>12</sup>. Dans la pratique, le concile Vatican II a cependant reconnu la valeur de la dissidence, puisqu'il s'est inspiré de plusieurs théologiens dont les opinions avaient été suspectées pour réviser la position de l'Église en certains domaines. À la lumière de ce fait, ne faudrait-il pas reconnaître plus positivement la valeur, et même la nécessité, de la dissidence dans l'Église? Pourquoi les divers points de vue ne pourraient-ils pas s'exprimer librement et publiquement dans l'Église? Cette question nous amène à la dernière partie de notre exposé où nous interrogerons

<sup>9.</sup> The Lambeth Conference 1978, The Report, p. 76; The Lambeth Conference 1988, The Truth Shall Make you Free. The Reports, Resolutions & Pastoral Letters from the Bishops, Londres, Church House Publishing, 1988, p. 117; The Commission on Christian Doctrine (appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922), Doctrine in the Church of England, Londres, SPCK, 1938, p. 36.

<sup>10.</sup> Selon la doctrine catholique, l'absence de la réception ou du consentement de l'Église pourrait tout au plus indiquer que les autorités ecclésiastiques n'ont pas rempli toutes les conditions nécessaires à l'établissement d'un jugement infaillible.

<sup>11.</sup> Cf. can. 750 et 752.

<sup>12.</sup> Can. 1371.

sur la possibilité que le catholicisme s'inspire du modèle anglican pour réviser ses structures ecclésiales.

#### Les conditions d'un changement

Pour parvenir à cerner les conditions qui permettraient au catholicisme d'amorcer un changement qui s'inspirerait du modèle opposé de l'anglicanisme, il faudra d'abord analyser les valeurs et les principes qui sous-tendent le modèle catholique de l'autorité concentrée.

Le fonctionnement et les structures de pouvoir du catholicisme semblent complètement déterminés par la valeur d'unité. La triple concentration de l'autorité qui se condense dans la primauté de juridiction universelle du pape ne s'explique-t-elle pas par une recherche effrénée d'unité? N'est-ce pas parce qu'il est obsédé par l'unité que le catholicisme désire l'uniformité en tout, se privant ainsi d'une part importante de sa riche diversité? Et si le catholicisme insiste tant sur l'unité de l'Église, n'est-ce pas parce que le fondement historique revendiqué par cette tradition autorise son primat à prétendre à la présidence de l'unité chrétier.ne? Selon nous, si le catholicisme sert mal cette valeur, s'il l'appauvrit dans la pratique, c'est parce qu'il absolutise sa conception particulière de l'unité, voulant ignorer que cette conception a évolué en même temps que grandissaient les prétentions de son premier siège. S'il appauvrit son unité, c'est aussi parce qu'il la regarde d'un point de vue quantitatif, l'opposant à la pluralité plutôt qu'à la division, d'où la réduction à l'uniformité. Il faut donc que le catholicisme revoie sa conception de l'unité et qu'il s'interroge sur les effets causés à l'unité catholique et à l'unité plus large des Églises par sa vision réductrice. Avec son style excessivement dominateur et inquisiteur, le siège romain se montre peu soucieux de la qualité de l'unité catholique: il ne favorise pas le développement de liens de communion avec les Églises locales et entre elles. Quel attrait ce genre de primauté peut-il exercer sur des Églises habituées à une autonomie beaucoup plus large dans d'autres communions ecclésiales?

Le catholicisme qui, sur le plan pratique, cultive la valeur de l'unité s'appuie, au plan des principes justificatifs, sur la valeur de la mission. En effet, le modèle catholique de l'autorité concentrée repose sur la conviction qu'il revient au Collège des évêques, dont le pape est la tête, de répandre partout la Bonne Nouvelle, parce que ce collège est le successeur du Collège des apôtres à qui le Christ a confié l'Évangile.

Oue le catholicisme justifie sa structure et sa pratique par le principe de la mission, nul ne peut l'en blâmer, puisqu'il s'agit là précisément de la raison d'être de l'Église. Mais encore faut-il se demander si la structure et le mode de fonctionnement du catholicisme servent réellement la mission. Suffit-il d'annoncer «authentiquement» le message évangélique pour répandre la Bonne Nouvelle du salut? Pour être réellement transmise, cette Bonne Nouvelle ne doit-elle pas d'abord être incarnée dans des attitudes, des pratiques et, même, des structures? C'est ce qu'ont compris les missionnaires chrétiens de toutes les confessions quand ils ont réalisé que l'Évangile de la réconciliation ne pouvait pas être annoncé efficacement par des Églises divisées.

Fondamentalement, c'est sa façon de se représenter la vérité qui emprisonne le catholicisme dans des pratiques et des structures désuètes. Apparemment, les autorités romaines mettent en œuvre ce que les sémioticiens appellent l'épistémè classique. Pour elles, il n'existe qu'une seule facon de se représenter et d'exprimer la vérité, c'est celle qui est déterminée par les gardiens officiels du «dépôt de la foi». De là provient la réticence, sinon le blocage du magistère catholique face à la diversité des expressions de la foi et son refus d'admettre toute valeur à la dissidence s'exprimant à l'égard de l'enseignement officiel. L'épistémè classique aurait été remplacé par l'épistémè moderne à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les domaines politique, scientifique et culturel. L'épistémè moderne définit un rapport plurivoque entre le signifiant et le signifié. Dans ce savoir, le signifié peut recevoir différents signifiants. Il nous paraît donc nécessaire et urgent, pour que le catholicisme officiel retrouve sa pertinence dans le monde d'aujourd'hui, qu'il adopte l'épistémè moderne. Dans ce savoir, il reconnaîtra que sa façon de se représenter la vérité n'est pas la seule possible. En effet, la foi doit s'incarner dans toutes les cultures, elle doit utiliser tous les outils symboliques et intellectuels que lui offre chaque culture pour se dire et s'épanouir. Ce choix est incontournable pour réaliser la mission ecclésiale de proclamer l'Évangile jusqu'aux confins de la terre.

Changer d'épistémè, c'est accepter du même coup de modifier le regard que l'on porte sur la tradition, entendue au sens d'héritage de foi et non pas de mécanisme de transmission de la foi. Comme l'a démontré André Naud, l'histoire de l'idée de tradition dans le catholicisme, surtout depuis le concile de Trente, se caractérise par «une tendance spontanée et irréversible à majorer l'importance de la tradition de l'Église, telle qu'elle s'incarne dans ses diverses institutions, dans sa

discipline et surtout dans ses enseignements<sup>13</sup>». Cette tendance, que Naud qualifie de «mal catholique», apparaît d'abord dans le style impératif adopté trop souvent par les autorités ecclésiastiques. Mais elle se manifeste surtout par une admiration excessive de son passé, surtout en matière doctrinale, comme si chaque formulation du passé était soustraite à toute critique. Ainsi, tout enseignement officiel revêtant une certaine solennité (document conciliaire, encyclique, condamnation de doctrine hérétique) est regardé comme un absolu indépassable et irréformable, ce qui constitue en fait une lecture fondamentaliste de la tradition. Les causes profondes de ce mal sont. selon Naud, une conception ambiguë de la tradition, qui se manifeste en particulier dans «une confiance exagérée dans le pouvoir clarifiant du langage» (l'épistémè classique), et l'absence d'une herméneutique des monuments de la tradition fondée sur des règles valables. La solution ici ne passerait pas seulement par la mise en place de critères d'interprétation des monuments de la tradition, mais par une reprise d'une compréhension plus fondamentale de la tradition comme mécanisme de transmission de la foi. C'est cette tradition subjective, vivante, qui doit servir de cadre pour situer le rôle et l'autorité de l'enseignement magistériel14.

S'il est clair que le modèle catholique comporte des défaillances, qu'est-ce qui nous justifie de chercher dans le modèle anglican de l'autorité dispersée une source d'inspiration pour le catholicisme? D'entrée de jeu, il semble évident qu'en s'ouvrant à un modèle qui lui est opposé, le catholicisme actuel pourrait plus facilement se débarrasser de ses excès et de ses irritants et, ainsi, trouver un meilleur équilibre. Mais le modèle anglican vaut aussi qu'on s'y attarde pour ses mérites intrinsèques. Évidemment, il ne s'agit pas d'idéaliser l'anglicanisme. Cette communion compte aussi son lot de tensions et de problèmes. Il ne faut pas non plus espérer y trouver des solutions toutes faites aux problèmes qui sont ceux du catholicisme. Chaque communion, avec ses nombreuses facettes, est le produit d'une longue et complexe histoire. Ainsi, l'anglicanisme est en butte à des difficultés qui découlent de son mode particulier de fonctionnement. Dans le

<sup>13.</sup> André NAUD, Le magistère incertain, (Héritage et projet, 39), Montréal, Fides, p. 22-45.

<sup>14.</sup> Cf. R.-Michel ROBERGE, «La fonction magistérielle dans l'Église. À propos d'un ouvrage récent», Laval théologique et philosophique 44 (1988), p. 375-391.

modèle de l'autorité dispersée, certaines Provinces valorisent leur autonomie au point de verser dans une attitude d'indépendance peu soucieuse de la solidarité anglicane et regardent l'appartenance à la Communion anglicane comme une valeur négligeable. Sur le plan œcuménique, la grande diversité anglicane peut aussi dérouter l'interlocuteur d'une autre confession qui veut entendre la position anglicane officielle sur un aspect particulier de la doctrine. C'est donc avec prudence et lucidité qu'il faut examiner ce que l'anglicanisme peut offrir au catholicisme.

À notre avis, ce qui autorise à chercher dans l'anglicanisme une source d'inspiration pour le renouvellement du catholicisme, c'est tout particulièrement les valeurs évangéliques qu'il incarne. Mentionnons d'abord la confiance que l'anglicanisme affiche à l'égard de la responsabilité évangélique de chaque baptisé. Cette confiance se manifeste d'abord dans la place qu'occupent les laïcs au sein des structures décisionnelles de leurs Églises. Présents à tous les paliers d'organisation, ils participent activement à toutes les étapes du processus décisionnel. On retrouve aussi cette confiance dans l'autorité reconnue au phénomène de réception des décisions synodales. Comme nous l'avons déjà souligné, la communauté de foi est toujours libre face aux décisions officielles. C'est la libre réception de ces décisions par la communauté croyante qui procure à ces actes synodaux un certain caractère définitif. C'est cette même confiance qui permet de comprendre la responsabilité assumée par les Églises particulières dans la sauvegarde de l'Évangile. Les anglicans estiment que les Églises particulières sont les mieux placées pour exprimer et conserver l'héritage chrétien dans les cultures concrètes, étant parties prenantes à ces cultures. Cette confiance garantit non seulement l'expression d'une riche diversité au sein de l'anglicanisme, mais elle permet l'ouverture aux manifestations variées de l'Esprit. Elle ne peut donc apparaître que comme un solide motif de crédibilité.

À plusieurs égards, l'anglicanisme manifeste aussi une plus grande cohérence entre l'Évangile qu'il proclame et les œuvres qu'il pratique. En matière d'œcuménisme, il démontre une ouverture concrète et réelle aux autres Églises chrétiennes, fidèle en cela à l'Évangile de la réconciliation. À titre d'exemples, rappelons la participation déterminante de l'anglicanisme à l'origine du mouvement œcuménique moderne. Mentionnons aussi que les Églises anglicanes du souscontinent indien ont pris part à la formation d'Églises unies dans cette

région du monde<sup>15</sup>. Soulignons également que c'est par souci de ne pas fermer la Communion anglicane sur elle-même que la Conférence de Lambeth de 1988 a refusé de se donner à elle-même une autorité plus formelle. En ce qui concerne la justice, la Communion anglicane, dans son ensemble, ne peut plus être accusée de sexisme, puisque plusieurs Provinces admettent depuis longtemps des femmes aux ministères ordonnés. Par ailleurs, notre exposé a déjà démontré que la liberté est l'une des grandes valeurs de l'anglicanisme, celle-ci se manifestant en particulier dans la latitude reconnue aux fidèles concernant ce qu'ils doivent croire et faire.

Qu'on nous permette d'insister sur la nécessité d'incarner l'Évangile de façon concrète. L'Évangile n'est pas d'abord un corpus de doctrines s'adressant à l'intelligence. Bonne Nouvelle du salut gratuit communiquée par le «Dieu qui est avec nous», il se propose concrètement comme un système de valeurs auxquelles chacun est appelé à adhérer dans un processus de conversion. C'est cet Évangile que les Églises doivent annoncer. Or il est évident qu'il est complètement vain de proposer des valeurs si on ne les met pas soi-même en pratique. Face à cette exigence d'incarner les valeurs évangéliques, aucune justification de structures de pouvoir ne peut tenir. Le vocabulaire du service ne doit plus être utilisé pour dissimuler des systèmes qui asservissent l'être humain plutôt que de le libérer, surtout par ceux qui se réclament de l'Évangile. «L'homme n'est pas fait pour le Sabbat.» Ainsi, l'Évangile que l'Église a le devoir de transmettre doit la pénétrer jusque dans ses mentalités pour transparaître dans ses structures et ses pratiques. La Bonne Nouvelle du salut: n'est-ce pas qu'il existe une alternative aux rapports humains faussés qui caractérisent trop souvent nos sociétés contemporaines? Comment donner l'espoir de cette alternative si on ne la vit pas soi-même, si on n'incarne pas concrètement les valeurs de justice, d'amour, de fraternité, d'humilité... Comme institution, l'Église catholique doit donc se demander si elle est un obstacle à l'Évangile ou un véhicule privilégié de sa diffusion. Elle doit s'interroger à savoir si le salut de Dieu est perceptible par «tous les hommes de bonne volonté», et donc communiqué, à travers ses décisions, ses pratiques, ses modes de fonctionnement et ses structures. L'Église doit

<sup>15.</sup> Les tentatives de réconciliation en Angleterre et au Canada ont cependant été moins fructueuses, et cela en grande partie à cause des anglicans.

impérativement faire de cette question le critère premier à la lumière duquel elle apprécie et juge tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait, donc tout ce qu'elle montre à voir.

Le catholicisme doit avoir le courage de sa mission, cette mission que le discours officiel a malheureusement travesti en idéologie servant à justifier un système de pouvoir. Il doit en reconnaître les exigences et ne ménager aucun effort pour suivre son maître dans la voie qu'il lui trace, une voie faite de renoncement, de lucidité et de sensibilité à la conduite de l'Esprit. Ce chemin passe par le Vendredi saint et Pâques. par la mort et la résurrection. Cette mort, ce n'est pas celle que le catholicisme est en train de s'infliger lui-même involontairement en se cramponnant à des pratiques et des conceptions qui appartiennent à un autre âge. C'est bien plutôt celle qu'il pourrait accepter volontairement en renonçant à des pratiques de pouvoir indignes du christianisme pour s'ouvrir à des modes de partage de l'autorité qui exprimeraient plus fidèlement l'Évangile dans le contexte culturel qui est le nôtre.

Mourant à une image encore trop hiérarchique de l'Église, il pourrait naître à une véritable Église communion. Mourant à une conception trop autoritaire des ministères, il pourrait naître à une pratique ministérielle véritablement axée sur le service. Mourant à une vision des ministères conçus en terme de sacerdoce, il pourrait naître à la plénitude du sacerdoce commun de tous les fidèles. Mourant à une représentation du rôle de l'Esprit comme garant de l'autorité magistérielle, il pourrait se laisser animer par l'Esprit qui souffle où il veut. Mourant à une conception passéiste de la tradition, il pourrait laisser s'épanouir la tradition vivante de l'Église. Mourant à une compréhension trop langagière de la mission, il pourrait naître à un Évangile qui se transmet à travers la vie. Mourant à la prétention de posséder la vérité, il pourrait naître à la diversité des expressions de la foi. Mourant à une lecture mortifère des évangiles, il pourrait naître à l'Évangile de la libération.

# Théologie féministe et drame des rapports hommes-femmes en Église

MARIE-ANDRÉE ROY Université du Québec à Montréal

Le congrès a pour thème *Drames humains et foi chrétienne*. Je donne un sens bien précis aux deux composantes de ce thème. La situation des femmes et des rapports hommes-femmes dans l'Église, marqués par le sexisme, la misogynie et la violence symbolique, représentent à mes yeux un *drame humain* de première importance. Cette situation ecclésiale a un impact social majeur parce qu'elle contribue à renforcer et à légitimer diverses formes de discrimination qui s'exercent à l'endroit des femmes, tant dans l'Église que dans la société. Ce drame humain fait l'objet non seulement d'un questionnement au plan intellectuel mais également au plan existentiel. Je privilégie comme discours sur *la foi chrétienne* la théologie féministe parce qu'elle représente un outil indispensable pour comprendre et dépasser le drame humain qui traverse l'Église à savoir la persistance de rapports de pouvoir patriarcaux. En ce sens, la théologie féministe constitue à la fois une théologie de la libération et une théologie de l'espérance.

Voici quelques indices biographiques pour mieux situer ma démarche. J'ai une formation en théologie et en sociologie de même qu'une implication sociale et ecclésiale en tant que chrétienne et féministe. Mes recherches sont marquées par cette double filiation intellectuelle et par mes engagements personnels et communautaires. Je suis attentivement,

depuis une vingtaine d'années, la production du discours théologique des femmes afin d'identifier la dynamique qui anime cette production. Mes travaux en sociologie de la religion m'ont amenée à développer une analyse critique de la situation des femmes dans l'Église du Québec et à tracer un tableau assez accablant des rapports hommes-femmes dans cette institution. Par ailleurs, mes engagements m'incitent à poursuivre inlassablement mes recherches pour identifier des pistes, des lieux de production de sens, des voies pour le changement qui permettent d'espérer «l'inespérable» transformation des rapports hommes-femmes dans la société et dans l'Église. Ce texte s'inscrit dans la foulée de cette orientation intellectuelle.

# L ÉTAT DE LA SITUATION

Un examen attentif de l'implication des femmes dans l'Église et des relations hommes-femmes qui prévalent dans cette institution permet de soutenir l'existence de rapports d'infériorisation et de domination d'un sexe par l'autre sexe.

Depuis 20 ans, la baisse du personnel ecclésiastique a poussé l'Église à faire appel à de la main-d'œuvre féminine pour effectuer diverses tâches administratives, pastorales et liturgiques. La grande majorité des collaboratrices a un statut de bénévole et une minorité un statut de salariée. Les religieuses furent les premières visées par ce recrutement mais le vieillissement progressif de ce bassin de maind'œuvre a contraint l'institution à se tourner vers la population laïque. Reste tout de même que, dans nombre de diocèses, lors de l'attribution de postes, principalement ceux qui comportent des responsabilités importantes, la candidature des clercs est d'abord privilégiée suivie de près par celle des religieuses. La candidature des laïcs n'est retenue qu'en troisième choix. À l'heure actuelle, toutes les instances concernées l'admettent, la participation des femmes s'avère indispensable pour le maintien des activités ecclésiales régulières. Si on additionne les heures effectuées par les femmes bénévoles et celles travaillées par les salariées de sexe féminin, force est de reconnaître que les femmes fournissent la majorité des heures travaillées dans l'Église.

Cette venue des femmes sur le marché du travail ecclésial, pas vraiment désirée mais que le clergé a dû accepter en situation de grave pénurie de personnel clérical, si elle a suscité nombre de tensions et si elle a obligé les acteurs en place à des ajustements multiples, n'a pas généré de transformation du droit qui régit l'Église, ni entraîné de changement au niveau du discours définisseur de l'identité féminine.

Le pouvoir juridique clérical demeure entier et sans partage sur les structures ecclésiales. Les femmes, religieuses ou laïques, restent exclues d'office des instances décisionnelles importantes et, si exceptionnellement on les admet, c'est en empruntant des passe-passe administratifs et en s'appuyant sur le strict bon vouloir individuel de l'autorité en place. Légalement, dans l'Église, les femmes ne peuvent être que les subordonnées des clercs. En situation de conflit entre un clerc et un laïc, on comprendra que le droit du clerc prime.

Le discours officiel n'a pas non plus fondamentalement changé son argumentation au sujet des personnes de sexe féminin. Les femmes apparaissent certes égales devant Dieu, mais elles demeurent définies différentes des hommes et cette différence entraîne le développement de vocations spécifiquement féminines qui excluent celles réservées aux sujets de sexe masculin. Cette exclusion correspondrait au plan de Dieu et serait donc considérée comme immuable. Il existe certes des variantes entre le discours de Rome et celui de l'épiscopat québécois, l'un exaltant la vocation d'épouse et de mère et faisant de Marie la femme par excellence et l'autre insistant sur les vertus d'un partenariat entre hommes et femmes, mais aucun n'admet que l'égalité entre les sexes génère le partage des mêmes droits et des mêmes responsabilités. Il existe de facto dans l'Église une discrimination fondée sur le sexe.

Ce type de rapports d'infériorisation et de domination des femmes apparaît toutefois occulté par un discours religieux qui exalte les valeurs de don et de service qui sont présentées comme la quintessence de l'accomplissement de la vocation féminine inspirée par l'Évangile. Ce discours fait l'objet d'une intériorisation au moins partielle chez les femmes impliquées en Église et, en ce sens, la croyance religieuse constitue un ferment pour la reproduction de rapports inégalitaires entre les femmes et les hommes. En effet, nombre de femmes exclues du pouvoir se disent heureuses de servir et affirment ne désirer aucunement détenir l'autorité qui les éloignerait de leur mission évangélique. Elles croient ne pas être faites pour exercer le pouvoir qu'elles perçoivent de manière péjorative ou comme une forme de souillure. Dans certains cas, elles se demandent même si elles ont la dignité personnelle suffisante pour accéder au sacerdoce et voient les femmes qui osent le réclamer comme des prétentieuses qui n'acceptent pas leur condition

féminine et des révoltées qui n'ont pas l'humilité d'acquiescer à la volonté même de Dieu. Par ailleurs, celles qui ne partagent pas ces vues et qui aspirent à exercer pleinement leurs responsabilités de baptisées ressentent un malaise grandissant à s'impliquer dans l'Église et font face à des situations éprouvantes où elles sont tiraillées entre leurs valeurs personnelles et les lois institutionnelles. Elles vivent régulièrement des conflits avec leurs collègues ou leurs supérieurs immédiats qui réprouvent leurs positions. Ces femmes, principalement quand elles sont salariées, ne se sentent pas libres de parler et d'agir comme des personnes autonomes et égales aux hommes sur toutes les questions controversées (ex.: contraception, avortement, sacerdoce des femmes).

Bref, les rapports d'infériorisation et de domination ont pour effet de générer chez les femmes des représentations négatives et dévalorisantes d'elles-mêmes et de leur interdire de développer l'ensemble de leur potentiel humain. Il y a dans l'Église atrophie de l'humanité féminine; les femmes deviennent comme ces bonsaïs taillés, pincés années après années, à l'étroit dans des petits pots, n'atteignant qu'une fraction de leur taille réelle. Leur beauté, leur perfection sont supposées résider dans leur petitesse.

# II. LA THÉOLOGIE FÉMINISTE QUÉBÉCOISE

Par ailleurs, l'étude de travaux de théologiennes québécoises de la première génération (É. Lacelle, R. Parrot, M. Gratton, L. Melançon, M. Dumais, L. Baroni, Y. Bergeron) peut ouvrir des horizons insoupçonnés. J'entends par théologiennes de la première génération celles qui furent les premières à accéder aux études supérieures en théologie et à détenir des postes dans les Facultés de théologie et/ou à publier des articles substantiels en théologie<sup>1</sup>. Je propose d'examiner les produc-

<sup>1.</sup> On pourrait se demander pourquoi les théologiennes québécoises de la première génération sont pratiquement toutes féministes. Est-ce un virus qui frappe celles qui s'attardent un peu trop longtemps sur les traités des Pères de l'Église? Est-ce dû au fait qu'il s'agissait à l'époque, à la fin des années 1960, d'une discipline non traditionnelle pour les femmes qui aurait, dans ce cas, davantage intéressé les non-conformistes, celles désireuses d'explorer de nouvelles avenues du savoir? Ou bien est-ce lié, suite à l'engagement de ces femmes dans les Facultés de théologie, à la fréquentation de leurs «chers collègues» masculins qui ont pu, sait-on jamais, donner parfois quelques fils à retordre à celles qui apparaissaient décidées d'affirmer une présence féminine significative en théologie? Il n'est évidemment question ici que du passé...

tions de ces théologiennes, non pas séparément comme des entités distinctes et sans lien, mais plutôt comme un seul et même discours avec ses variantes et ses nuances.

En effet, on procède habituellement à l'étude des théologies par auteur. Cette méthode a un intérêt bien démontré parce qu'elle permet de circonscrire la pensée d'un ou d'une théologienne, de repérer son argumentation interne et de situer cette réflexion par rapport à celle d'autres auteurs. Mais cette méthode constitue un handicap pour l'étude de la théologie féministe québécoise qui a une production récente et par conséquent limitée<sup>2</sup>. Elle empêche de penser cette théologie comme un discours systématique fonctionnant en réseau et couvrant l'ensemble des rubriques théologiques telles la christologie, l'ecclésiologie, la tradition, etc. En effet, s'il n'y a pas d'œuvre individuelle colossale en théologie féministe québécoise, n'existe-t-il pas cependant une étonnante unité de perspective dans la production des théologiennes de la première génération? Ces divers fragments théologiques, pris globalement, n'offrent-ils pas une théologie féministe articulée, cohérente, capable de proposer un discours sur les principales questions soulevées dans cette discipline?

Selon la théorie des représentations, pour qu'un discours ait un impact majeur sur les manières de penser d'un groupe donné, pour qu'il constitue un élément catalyseur servant à imaginer l'avenir, il faut qu'il fournisse un ensemble de propositions substantielles permettant de réfléchir globalement la réalité. Il importe que l'on puisse saisir la cohérence et la puissance heuristique de ce discours. D'où la pertinence d'examiner la théologie féministe québécoise dans cette perspective afin de vérifier si mon «soupçon» sur le caractère unifié de cette théologie s'avère fondé.

Je fais donc le pari de considérer ces écrits théologiques comme un ensemble cohérent, articulé, qui met de l'avant une réflexion systématique sur les données de la foi chrétienne et le devenir de l'Église. Je fais l'hypothèse que le discours théologique féministe au Québec peut être reçu non pas comme une série de fragments éclatés mais comme une sorte de patchwork original et coloré solidement relié par une pensée féministe substantielle.

<sup>2.</sup> En effet, depuis à peine trente ans les femmes ont accès aux études théologiques au Québec et il y a tout juste 25 ans que des femmes ont commencé à l'enseigner. Cette «jeune tradition» ne pèse pas très lourd dans la balance aux côtés de celle qui est pratiquement deux fois millénaire.

D'autre part, je considère les principales destinataires de cette théologie comme des récepteurs actifs et dynamiques qui ont pu tisser les liens qui unissent ces fragments discursifs. Je pense qu'elles ont été à même de procéder à une sorte de bricolage théologique pour se faire une synthèse personnelle.

À l'intérieur d'une telle perspective, la théologie féministe québécoise peut être perçue comme une contribution majeure à la transformation tant de la situation des femmes dans l'Église que de la représentation du féminin dans le champ religieux. Cette théologie plurielle apparaît apte à fournir des outils conceptuels pour procéder à une critique rigoureuse de l'univers patriarcal chrétien et de ses effets sur les rapports entre les hommes et les femmes. Elle peut également être comprise comme un ensemble de jalons théoriques et de représentations articulées autour de symboles, de valeurs et de règles qui permettent de redéfinir l'identité religieuse des femmes et les rapports entre les sexes.

Examinons quelques fragments de cette théologie. Je ne prétends pas présenter ici un échantillonnage exhaustif de la production théologique féministe des quinze dernières années au Québec mais je me suis efforcée de recueillir des textes diversifiés et représentatifs de cette production.

#### Des définitions

Comment définir la théologie féministe? Quel rôle est-elle appelée à jouer? Les différents points de vue convergent et se complètent. Pour Marie Gratton, la théologie féministe a révélé à l'Église son classisme, son sexisme, son injustice structurelle. Cette théologie vise donc à libérer les personnes des idéologies et des rôles que le patriarcat leur a dévolus. Cette libération apparaît d'autant plus urgente et nécessaire que le type de rapports qu'on entretient avec les personnes finit par conditionner la représentation qu'on se fait de Dieu<sup>3</sup>.

Pour sa part, Louise Melançon attribue à la théologie féministe une double tâche: «Faire la critique du caractère masculin, patriarcal, et donc sexiste et oppressif de la tradition judéo-chrétienne, [...] [et] permettre aux femmes une perception positive et une formulation neuve de

<sup>3.</sup> Marie Gratton-Boucher, «La question clercs-laïques dans une perspective théologique féministe», dans *Le laïcat: les limites d'un système*, (Héritage et projet), Montréal, Fides, 1987, p. 121, 126, 131.

leurs expériences religieuses<sup>4</sup>.» Elle identifie dans l'Évangile de nombreux gestes de Jésus qui libèrent les femmes et considère que «le sexisme fait partie du péché de l'humanité<sup>5</sup>». C'est pourquoi il importe de désexiser la tradition religieuse afin de restituer aux femmes une expérience religieuse libératrice, pour que le pouvoir du sacré cesse de résister à l'Incarnation. Dans ce projet, les théologiennes féministes font corps avec les femmes engagées dans le processus de transformation de la réalité sociale et ecclésiale. Elles créent une nouvelle facon de faire de la théologie en maintenant un dialogue constant avec la communauté des femmes. Cela les conduit, soutient Dumais, à une réelle acceptation de l'expérience des femmes; celles-ci ont besoin de se redonner confiance, de dépasser les interdits séculaires. Elles sont appelées à «naître à cette chair créée, sauvée, libérée en Jésus<sup>6</sup>». Pour parvenir à cette renaissance, les femmes doivent risquer une opération de décapage de la culture masculine dominante et redécouvrir leur être femme.

On s'entend donc pour attribuer à la théologie une fonction critique du monde patriarcal et une fonction créatrice et «restauratrice» pour les femmes. Qu'en est-il maintenant des racines de cette théologie?

# Des origines

L'anthropologie de la tradition judéo-chrétienne est fréquemment remise en cause par la théologie féministe. Pour reprendre la formule de Marie Gratton, les femmes sont toutes égales... dans leur inégalité. Rolande Parrot situe la brisure de l'égalité originelle des hommes et des femmes dès le deuxième texte du récit de la création de la Genèse qui stipule que la femme a été créée à partir de l'homme et pour l'homme?. Ce récit instaure ainsi une double relation de dépendance matérielle et de dépendance existentielle et aura des conséquences importantes sur le

<sup>4.</sup> Louise Melançon, «La prise de parole des femmes dans l'Église», Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 22.

<sup>5.</sup> Id., «L'Incarnation au féminin», Communauté chrétienne, vol. 19, nº 114, nov.-déc. 1980, p. 484.

<sup>6.</sup> Monique Dumais, «Le statut des femmes dans l'Église», Pouvoirs, n° 17, 1981, p. 152.

<sup>7.</sup> Rolande PARROT, «Réconcilier les hommes et les femmes dans l'Église, c'est se réconcilier avec Dieu», *Communauté chrétienne*, vol 22, n° 129, mai-juin 1983, p. 307-314.

développement des rapports hommes-femmes<sup>8</sup>. Si la venue de Jésus a permis de réexprimer le dessein de Dieu sur l'humanité qui est à l'effet qu'hommes et femmes ont été créés à son image, le témoignage des évangélistes ne reflète toutefois que partiellement cette réalité. C'est ce que soutiennent plusieurs des théologiennes consultées qui reprennent en ce sens les thèses développées par les théologiennes américaines, telle É. Schüssler Fiorenza.

Les travaux d'une Élisabeth J. Lacelle fournissent un point de vue théologique et anthropologique fort éclairant sur la création, le cosmos et la relation homme-femme<sup>9</sup>. Ils développent l'idée que les femmes et les hommes sont issus de l'humanité primordiale créée à l'image de Dieu et que les premières ont été recréées, par grâce de Dieu, et ainsi réconciliées en Humanité nouvelle avec les hommes par le mystère pascal de Jésus Christ.

Cette interprétation de l'humanité femme à travers la Pâque chrétienne permet de sortir des images négatives des femmes qui hantent la tradition. Comme le rappelle Louise Melançon:

Le mythe d'Ève de la Genèse, les règles de la pureté rituelle du Lévitique, la femme infidèle, adultère prostituée d'Osée, etc. sont des traces évidentes de la peur archaïque de la sexualité des femmes, de leur rapport à la vie, à la mort. L'envers de l'image, la femme idéalisée, apparaît comme le bouclier, la ceinture de protection, la valve de sécurité, qui se retrouve dans le stéréotype de Marie la vierge/épouse/mère, l'ultra valorisation de la virginité, le célibat ecclésiastique, la morale sexuelle [...]<sup>10</sup>

À travers cette image de la femme honnie/idéalisée véhiculée par la culture patriarcale, les femmes n'ont évidemment pas pu se nommer,

<sup>8.</sup> Des exégèses récentes ne partagent pas cette interprétation et tendent plutôt à percevoir dans ce récit l'existence de rapports de mutualité entre les hommes et les femmes. Toutefois, on ne peut nier que la tradition chrétienne ait largement utilisé le deuxième récit de la création dans le sens évoqué par Parrot et qu'il ait ainsi contribué à soutenir une organisation religieuse de type patriarcal.

<sup>9.</sup> Voir notamment les deux textes suivants d'Élisabeth J. LACELLE: «Le mouvement des femmes dans le christianisme récent», Les mouvements religieux aujour-d'hui. Théories et pratiques, Université Laval, Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 5, 1984, p. 207-233; et «Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines», dans Études, n° 363/5, novembre 1985, p. 541-554.

<sup>10.</sup> Louise MELANÇON, «La symbolique liturgique», Prêtre et Pasteur, avril 1985, p. 217.

nommer le monde, ni nommer leur relation à Dieu. Quand des images féminines sont utilisées pour nommer Dieu, ce sont celles qui correspondent aux stéréotypes fondés sur la division des rôles, le maternage, l'éducation, etc. Les hommes dans l'Église, soutient Monique Dumais, monopolisent pratiquement toute signification, ils apparaissent en définitive les seuls qui peuvent être l'image, le signe, le symbole du Christ et par là représenter l'Église<sup>11</sup>. Dans la même ligne de pensée, Lise Baroni refuse que le pouvoir patriarcal puisse être justifié au nom de Dieu, comme si le Dieu de Jésus avait voulu l'inégalité et l'injustice. Elle montre l'existence d'une fausse conception du sacré véhiculée par l'Église et soutient qu'un sacré qui exclut les femmes ne peut être un sacré chrétien<sup>12</sup>.

#### De nouvelles définitions du sacré

À quoi pourrait ressembler un sacré qui ferait place à l'expérience des femmes? Diverses voies sont explorées. Pour Louise Melançon, rompre le pain, imposer les mains, caresser les enfants, soigner les malades, laver ce qui est souillé sont des gestes qui font partie de la réalité quotidienne de bien des femmes. La théologienne se demande pourquoi ces gestes perdent de leur signification quand il s'agit de les faire «en mémoire» de Jésus? L'autorité d'un homme est-elle vraiment nécessaire pour donner un sens religieux à ces gestes<sup>13</sup>?

Pour sa part, Monique Dumais propose aux femmes de découvrir comment l'incarnation peut être révélée à travers toute la dynamique du corps et elle ouvre les portes à une véritable gynépraxis.

Les paroles de la consécration eucharistique sont vécues dans leur concrétude existentielle: l'abandon des corps dans une relation sexuelle bien intégrée, manifestant la pleine communion des personnes, fait saisir l'intensité de la parole du Christ: «Ceci est

<sup>11.</sup> Monique DUMAIS, «Discours religieux sur la femme. Critique de la déclaration romaine sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel», «Ferveurs d'une théologienne dans l'Église», texte polycopié, Rimouski, UQAR, 1978, p. 65.

<sup>12.</sup> Lise BARONI, «L'émergence créatrice des femmes engagées dans l'Église», Femmes. Pour quel monde? Dans quelle Église?, Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1985, p. 43-65.

<sup>13.</sup> Louise Melançon, «La symbolique liturgique», op. cit., p. 215.

mon corps livré pour le salut du monde.» D'autre part les femmes vivent de façon existentielle le «Ceci est mon sang» quand leur organisme laisse couler le sang menstruel<sup>14</sup>.

Du sang du Christ au sang menstruel des femmes, Dumais identifie un cycle rédempteur, régénérateur, porteur de vie. Elle voit même «les femmes comme prêtresses exceptionnelles dans l'offrande du corps et du sang de Jésus<sup>15</sup>». Cette bonne nouvelle, les femmes ne pourront la vivre que dans la sororité. Mais cette sororité est-elle possible dans une Église qui semble, pour reprendre une expression de Lacelle, en exil de son authenticité humaine<sup>16</sup>?

## Des visions d'Église

En effet, l'Église «est "sacramentellement" pour les femmes, signe d'injustice et elles ne peuvent pas croire qu'elles y vivent la promesse de Dieu<sup>17</sup>». Selon Marie Gratton, on trouve dans cette Église patriarcale un sexisme pernicieux qui tente de se justifier en se référant à la volonté divine; toute revendication du pouvoir par les femmes fait donc figure de sacrilège. Cette Église, marquée par un vaste processus de sacralisation, de sacerdotalisation et de cléricalisation, a permis la concentration du pouvoir de gouvernement et de sanctification entre les mains des clercs. Ces derniers ont monopolisé le pouvoir temporel, en légiférant et en gouvernant, et le pouvoir symbolique, en administrant les sacrements compris comme des canaux de la grâce divine<sup>18</sup>. Pourtant, soutient Baroni, les femmes peuvent fort bien accomplir les quatre fonctions principales de la mission de l'Église: le gouvernement,

<sup>14.</sup> Monique DUMAIS, «Expériences des femmes en théologie», «Documentation sur la recherche féministe», Toronto, OISE, 1980, p. 41 s.l. ni date, texte polycopié, p. 16.

<sup>15.</sup> Monique DUMAIS, «Femmes faites chair», La femme, son corps, la religion, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 66. Ce texte est très certainement un des écrits les plus importants de cette théologienne en ce qui a trait au développement d'une théologie féministe originale.

<sup>16.</sup> Élisabeth J. LACELLE, «Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines», Études, nº 363/5, novembre 1985, p. 554.

<sup>17.</sup> Marie Gratton, «Les femmes, "infortunées convives" de la pratique sacramentelle», L'initiation sacramentelle des enfants. Étude de la politique de l'Église du Québec, (Cahiers d'études pastorales), Montréal, Fides, 1986, p. 98.

<sup>18.</sup> Marie Gratton, «Dans l'Église, du pouvoir pour pouvoir», Relations, octobre 1986, p. 240.

l'enseignement, la sanctification et le service<sup>19</sup>. Cependant, quand elles signifient clairement leur désir d'avoir accès au partage des pouvoirs et de participer activement aux prises de décisions importantes, les agressivités se manifestent facilement à leur endroit. Ces femmes, comme le rappelle Y. Bergeron, dérangent parce qu'elles veulent rien de moins qu'une transformation de l'Église elle-même, de son visage institutionnel, de sa structure organisationnelle<sup>20</sup>. Elles bousculent donc considérablement l'ordre établi.

De plus, l'affectivité mal assumée des clercs, le fait que l'Église n'ait pas intégré sa propre dimension féminine génère, selon Baroni, une véritable peur des femmes. Dans cette Église si profondément patriarcale, est-il malgré tout possible de vivre, comme le souhaite É.J. Lacelle, de nouveaux rapports de réciprocité entre les sexes sur la base de la cohumanité homme-femme renouvelée en Jésus Christ<sup>21</sup>?

#### Prospective ecclésiale

Pour qu'il y ait réconciliation, affirme Rolande Parrot, «il est nécessaire que les hommes aillent jusqu'à remettre en cause l'idée qu'ils se font de leur propre identité<sup>22</sup>». Le plus difficile à vivre pour les hommes ce sera d'apprendre à partager l'autorité, le pouvoir, la maîtrise de la création. Ce changement ne pourra se faire en essayant de conscientiser un homme à la fois; il faudrait être capable de rejoindre toute la collectivité masculine. Dans ce long processus, les femmes et les hommes auront besoin, rappelle Parrot, d'humilité, de patience et d'amour. Mais est-ce que cela sera suffisant?

La route risque d'être longue, les résistances nombreuses et l'indifférence difficile à contrer. Marie Gratton souligne que la tâche des femmes dans l'Église consiste encore, non pas à faire reconnaître le principe de leur égalité, mais d'en faire respecter dans le quotidien de

<sup>19.</sup> Lise BARONI, «L'émergence créatrice des femmes engagées en Église», op. cit., p. 49.

<sup>20.</sup> Yvonne BERGERON, Partenaires en Église. Femmes et hommes à part égale, Montréal, Éditions Paulines, 1991, p. 43.

<sup>21.</sup> Élisabeth J. LACELLE, «Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines», op. cit., p. 554.

<sup>22.</sup> Rolande Parrot, «Réconcilier les hommes et les femmes dans l'Église, c'est se réconcilier avec Dieu», *Communauté chrétienne*, vol. 22, n° 129, mai-juin 1983, p. 311.

la vie ecclésiale les conséquences pratiques<sup>23</sup>. C'est pourquoi «la transformation des structures de pouvoir est nécessaire pour que le partenariat ne soit pas à la merci de l'arbitraire et du conjoncturel». Ce partenariat, qui implique des rapports de réciprocité entre les hommes et les femmes, appelle, selon Yvonne Bergeron, le respect du principe d'égalité homme-femme dans le quotidien du vécu ecclésial, l'abolition des barrières juridiques afin que soient reconnus la prééminence du peuple de Dieu et le questionnement de la réalité du pouvoir dans son exercice et sa conception<sup>24</sup>. Il faut également, selon cette théologienne, «refuser les justifications théologiques servant d'assises au maintien du système<sup>25</sup>».

\* \*

Les fragments de discours théologiques féministes qui viennent d'être présentés, pris dans leur ensemble, proposent une vision novatrice de Dieu, de l'Église, du sacré. Ils constituent en ce sens un apport significatif à un système de représentations apte à soutenir une transformation de la réalité ecclésiale et des rapports hommes-femmes. Ce discours, sans être totalement assimilé par les femmes œuvrant sur le terrain ecclésial, fait au moins, chez un certain nombre d'entre elles, l'objet d'une intégration assez grande pour qu'il ait une incidence sur l'analyse qu'elles font de leur engagement et des rapports qu'elles vivent avec les hommes clercs.

Élisabeth J. Lacelle rappelle à juste titre que c'est le mouvement des femmes qui a permis une remise «en cause du modèle relationnel homme-femme, fonctionnel et symbolique, hiérarchisé, patriarcal et "androcentré", avec la conception qui en découle du rapport Dieuhumanité-Église-Monde<sup>26</sup>». Le discours théologique féministe ne pré-

<sup>23.</sup> Marie Gratton, «Les droits des femmes dans l'Église», Devenirs de femmes, (Cahiers de recherche éthique), n° 8, Fides, 1981, p. 131.

<sup>24.</sup> Yvonne BERGERON, Partenaires en Église. Femmes et hommes à part égale, op. cit., p. 22, 99, 103, 105.

<sup>25.</sup> Yvonne BERGERON, «Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Quelques indices significatifs», Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Questions posées à nos pratiques, (Héritage et projet), Montréal, Fides, 1988, p. 53.

<sup>26.</sup> Élisabeth, J. LACELLE, «Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines», op. cit., p. 554.

tend cependant pas fournir les éléments définisseurs d'une nouvelle identité masculine, éléments pourtant essentiels pour l'établissement de véritables rapports égalitaires entre les hommes et les femmes. On n'observe pas non plus chez les hommes théologiens d'intérêt marqué pour ce type de projet. Il y a bien quelques rares intellectuels qui s'y intéressent mais dans l'ensemble on constate un silence éloquent. Il manque donc un volet complet pour la mise en place d'un véritable partenariat entre les femmes et les hommes dans l'Église, pour que se construise un dialogue entre les sexes. L'invitation est lancée. Un rendezvous pour l'an 2000?

# L'Église catholique canadienne et les abus sexuels\*

Un changement de perspectives notable

De la promiscuité sexuelle à l'abus de pouvoir

#### JEAN-GUY NADEAU

Université de Montréal

Pendant des siècles, l'Église a tenté, avec plus ou moins de succès, de protéger les enfants contre les abus sexuels, s'opposant par exemple à l'abandon des enfants à la prostitution. En cela, elle devançait largement la société de son temps. On pourrait alors s'étonner que le public, aujourd'hui sensible aux abus sexuels, ne lui en soit pas gré. Outre l'oubli et l'ignorance, le rejet contemporain de l'investissement ecclésial massif dans les questions de morale sexuelle explique sans doute cette «ingratitude». Peut-être est-ce pour cette même raison que l'Église d'ici<sup>1</sup>, riche de cette tradition et si soucieuse de l'éducation des

<sup>\* ©</sup> Jean-Guy Nadeau, 1995.

<sup>1.</sup> Une note me semble nécessaire. Je parle de l'Église au sens où on le fait habituellement, c'est-à-dire pour désigner en fait les autorités ecclésiastiques. Je sais que cette identification est théologiquement mauvaise, mais elle rend bien compte de la dynamique socio-politique de l'Église dont je parle ici. De plus, cette identification recèle quelque chose d'injuste en ce qui concerne notre propos, car il y a bien des chrétiennes et des chrétiens qui se sont préoccupés des abus sexuels et y ont réagi avant que l'Église

enfants, ait attendu d'être éclaboussée par le scandale avant de s'intéresser à une question d'importance aussi majeure et déjà largement portée par les intervenants sociaux.

Et pourtant, l'abus sexuel des enfants constitue un drame bien documenté depuis plusieurs années déjà. La profondeur des souffrances qui en découlent aussi bien que le nombre de personnes qui en sont victimes et auteurs auraient dû suffire à attirer l'attention de l'Église sur ce problème maieur de notre temps. Dans la mesure où ces souffrances sont bien documentées, je ne fais qu'en rappeler brièvement quelquesunes: peur et anxiété, culpabilité et blâme de soi, honte, dégoût de son corps, impression de se sentir sale, sentiment de dégradation, dévalorisation de soi et sentiment d'impuissance, colère retenue qui mène à la dépression ou à des comportements autodestructifs, liaison de la sexualité à la douleur et à l'humiliation, dissociation du corps qui peut mener à l'utiliser (dans la prostitution, par exemple) pour gagner l'approbation, sentiment d'isolement ou d'aliénation psycho-sociale. dévalorisation des relations humaines, particulièrement des relations sexuelles. Les différentes listes en sont très longues. J'arrête ici la mienne qui ne visait qu'à rappeler, quoique avec trop de sobriété, les drames vécus par les victimes d'abus sexuels dont les témoignages sont troublants.

Or ces drames concernent la foi chrétienne et particulièrement la pastorale. D'une part, à cause de leur poids de souffrance massif auquel l'Église ne saurait rester indifférente, bien que son discours sur les questions d'ordre sexuel se soit plus préoccupé de faute que de souffrance. D'autre part, parce que l'éducation chrétienne semble en avoir amplifié les conséquences chez les victimes. Enfin, parce que l'Église considère les familles comme le premier lieu d'éducation de la foi. Mais qu'en est-il de cette éducation alors que, selon Santé et Bien-être social Canada (1993), dont les statistiques sont «prudentes», au moins 25% des filles et 10% des garçons canadiens sont victimes d'agressions

ne prenne position officielle à leur égard. Par ailleurs, l'attention que les évêques accordent à une question se fait souvent l'écho des préoccupations que cette question suscite chez les fidèles. Dernière précision, malheureusement superflue étant donné l'usage commun de ce terme chez les théologiens, le terme Église désigne en fait ici l'Église catholique. On n'a pas l'habitude d'apporter cette précision, par exemple lorsqu'on parle de «L'Église canadienne», mais il me semble de plus en plus important de le faire.

sexuelles avant l'âge de 16 ans². Sans parler des autres violences familiales. N'y avait-il pas là un drame majeur, documenté depuis près de vingt ans, auquel l'Église et les théologiens auraient dû être attentifs?

Malheureusement, l'Église d'ici s'y intéressera quand son image sera mise en cause par la publicisation des abus sexuels commis par des membres du clergé, et elle limitera pratiquement sa réflexion à ces abus. Certes, l'Église canadienne se fait plus discrète quant à la morale sexuelle, mais on peut y voir aussi un certain effet de surprise face au passage d'une problématique saisie en termes sexuels à une problématique saisie en termes de pouvoir. Outre le fait que les femmes occupent plus de place dans les Églises réformées du Canada, cette évolution de la problématique éclaire peut-être le fait que ces Églises s'en soient préoccupées avant l'Église catholique.

Il n'y a pas de statistiques canadiennes sur les abus sexuels commis par des membres du clergé. Ainsi le comité ad hoc de la CÉCC sur les cas d'agression sexuelle déplore «l'absence de compilation de recherches scientifiques qui porteraient de manière spécifique sur cette population particulière que constituent les prêtres dysfonctionnels au plan de la sexualité». De même regrette-t-on l'absence de données systématiques sur «l'importance relative du nombre de prêtres agresseurs en regard de la population d'agresseurs adultes masculins et l'orientation sexuelle des prêtres agresseurs; le nombre de victimes, le modèle d'agression, l'incidence de l'alcool ou des drogues, les perspectives de réhabilitation, les pronostics à long terme [...]<sup>3</sup>». D'où la recommandation (n° 50) du comité de faire entreprendre de telles recherches.

Le phénomène des agressions ou des abus sexuels commis sur des enfants par des membres du clergé est donc peu connu. En novembre 1989, M<sup>gr</sup> Hubert disait qu'en 36 ans de ministère, il n'avait été informé qu'à quatre reprises de cas d'abus d'enfant. Il n'y a pas lieu de mettre en doute la valeur de cette affirmation en la lisant en regard de

<sup>2.</sup> En 1984, le Rapport Badgley (Comité sur les infractions sexuelles à l'égard des enfants et des jeunes, Infractions sexuelles à l'égard des enfants et des jeunes, Ottawa, Approvisionnements et Services Canada) estimait que 53% des femmes et 31% des hommes avaient été victimes d'un ou plusieurs actes sexuels non désirés, 80% de ces incidents ayant eu lieu durant l'enfance ou l'adolescence, 75% de ces incidents durant l'enfance ayant eu lieu sur des filles et 25% sur des garçons.

<sup>3.</sup> Conférence des évêques catholiques du Canada, De la souffrance à l'espérance. Rapport du Comité ad hoc de la CÉCC sur les cas d'agression sexuelle, Ottawa, 1992, p. 31-32.

celle du commissaire Rogers qui écrivait dans son rapport: «Cela me trouble de savoir qu'après trente années de carrière dans une importante organisation de services à l'enfance, j'en savais si peu sur la violence sexuelle faite aux enfants lorsque j'ai entrepris ma mission de conseiller spécial il y a deux ans<sup>4</sup>.» Par ailleurs, les statistiques américaines indiquent que la majorité des prêtres et religieux ne sont pas des abuseurs sexuels. Ainsi, entre 2 et 4% du clergé américain aurait commis ce genre de méfaits au cours des 30 dernières années<sup>5</sup>. Ce qui semble correspondre à peu près au nombre de cas qu'évoque Mgr Hubert.

On a souvent remarqué que les abus sexuels commis par des membres du clergé contre des enfants au Canada visent davantage les garçons que les filles, à l'inverse de ce qui se passe dans les familles et la société. Si on peut avec plusieurs attribuer ce fait à la «culture homosexuelle du clergé» ou à des milieux de vie fermés comportant des traits d'un milieu familial incestueux<sup>6</sup>, on se rappellera aussi qu'un grand nombre de ces membres du clergé étaient éducateurs dans des collèges de garçons.

Bien qu'il me semble que nous n'ayons pas encore pris la mesure de leurs conséquences, la réflexion des pages suivantes ne portera pas exclusivement sur les abus sexuels commis par des membres du clergé. D'autres questions me semblent plus importantes, qui tiennent aux relations entre l'Église et les victimes d'abus sexuels. D'une recherche que j'ai menée sur la question et qui est en voie de publication, je retiendrai ici quelques éléments portant sur la problématique actuelle des abus sexuels et sur son évolution, sur les dimensions religieuses des abus sexuels et enfin sur les facteurs favorisant ces abus en pastorale.

<sup>4.</sup> Rix ROGERS, À la recherche de solutions. Rapport du conseiller spécial du ministre de la Santé nationale et du Bien-être social en matière d'agressions sexuelles contre les enfants au Canada, Ottawa, 1990, p. 14.

<sup>5. «</sup>Une commission Vatican-US sur les agressions sexuelles des prêtres», La Presse, Montréal, 23 juin 1993.

Pierre PELLETIER, «Les abus sexuels commis par des religieux et des membres du clergé», (texte manuscrit), session de travail du Centre justice et foi, Montréal, janvier 1990.

## L'ÉVOLUTION DE LA PROBLÉMATIQUE SOCIALE ET SCIENTIFIQUE

#### La problématique actuelle

Les définitions actuelles des abus sexuels témoignent de la problématique actuelle et marquent le point d'arrivée de l'évolution dont je parlerai plus loin. Elles sont de deux types majeurs. Un premier type vise spécifiquement les abus sexuels contre des enfants. Il s'agit de:

L'utilisation sexuelle d'un enfant par un adulte pour la gratification sexuelle de l'adulte sans considération pour le développement psychosocial et sexuel de l'enfant<sup>7</sup>.

Je complète cette définition par celle de l'exploitation sexuelle d'un enfant que je tire de l'ouvrage de Suzanne Sgroi qui constituait il y a peu, et constitue peut-être encore, la bible en la matière des travailleurs sociaux du Québec et du Canada:

L'exploitation sexuelle d'un enfant est l'imposition d'un acte sexuel à un enfant qui ne possède pas le développement affectif, la maturité et les connaissances nécessaires. La capacité d'engager un enfant dans une relation sexuelle repose sur la position toute-puissante et dominante du délinquant, adulte ou adolescent, position qui contraste vivement avec l'âge de l'enfant, son état de dépendance et sa situation de subordonné. L'autorité et le pouvoir permettent au délinquant, implicitement ou directement, de contraindre l'enfant à la soumission sexuelle<sup>8</sup>.

C'est ainsi que le Code criminel canadien (1993) identifie comme coupable d'un acte criminel (exploitation sexuelle) non seulement «toute personne qui, à des fins d'ordre sexuel, touche, directement ou indirectement, avec une partie de son corps ou avec un objet, une partie du corps d'un enfant âgé de moins de quatorze ans» (art 151); ou qui invite à de tels touchers, même avec un tiers (art. 152); mais encore,

<sup>7.</sup> Patricia Beezley Mrazek et C. Henry Kempe (dir.), Sexually Abused Children and their Families, Oxford-Toronto, Pergamon Press, 1981.

<sup>8.</sup> Suzanne M. SGROI, Handbook of Clinical Intervention in Child Sexual Abuse, Lexington (Mass.), Heath and Co., 1981. L'agression sexuelle et l'enfant. Approche et thérapies, Saint-Laurent (Québec), Éd. du Trécarré, 1986, p. 26.

«toute personne qui est en situation d'autorité ou de confiance vis-à-vis d'un adolescent [de quatorze à dix-huit ans] ou à l'égard de laquelle l'adolescent est en situation de dépendance et qui» commet une des infractions citées ci-haut et ce, même s'il y a «consentement» de la victime (art 153).

Le second type de définition vise aussi les abus sexuels contre des adultes. Il s'agit alors de:

toute activité sexuelle, verbale, visuelle ou physique, faite sans consentement, qui peut être dommageable émotionnellement ou physiquement et qui exploite une personne pour satisfaire les besoins sexuels ou émotionnels d'une autre personne. La personne ne consent pas si elle ne peut pas raisonnablement choisir de consentir ou de refuser soit à cause de l'âge, des circonstances, du degré de compréhension, de dépendance ou de relation avec l'agresseur<sup>9</sup>.

On le sait, c'est ici la qualification circonstancielle du consentement qui s'avère déterminante.

Il faudrait, mais je n'en ai pas ici le loisir, discuter la distinction entre les termes d'exploitation ou d'abus sexuel et celui d'agression sexuelle (qui concerne d'autres articles du Code criminel). Signalons toutefois que les premiers insistent sur l'abus de relation et le dernier sur la violence qui marque ces comportements. Tous ces termes réfèrent cependant à un abus de pouvoir menant à des comportements sexuels, de sorte qu'ils sont souvent utilisés indifféremment dans la littérature sur la question.

C'est aux définitions visant des comportements d'adultes sur des enfants que se réfèrent les documents de l'Église catholique canadienne qui parlent d'agression ou d'abus sexuels. Si le Code de droit canonique de 1983 ignore ces termes, le Catéchisme de l'Église catholique de 1992 utilise le terme à une occasion en rattachant «à l'inceste les abus sexuels perpétrés par des adultes sur des enfants ou adolescents confiés à leur charge» (n° 2389).

<sup>9.</sup> Robert S. McGee et Harry Schaumburg, Renew: Hope for Victims of Sexual Abuse, Houston, Rapha Pub., 1990, p. 5.

#### Quatre passages majeurs

Quatre passages ou renversements m'apparaissent majeurs dans l'évolution de la problématique des abus sexuels.

#### Un nouveau préjugé herméneutique

Un premier renversement, d'ordre herméneutique, émerge d'une certaine option pour les opprimés, de la pratique féministe et de la psychothérapie qui a pris conscience des conséquences pénibles des abus sexuels sur les victimes. La perspective et la crédibilité quant aux abus sexuels passent ici de l'agresseur à la victime, de l'adulte à l'enfant. Déjà en 1932, Sandor Ferenczi s'objectait à la théorie freudienne attribuant une origine fantasmatique aux récits de ces événements<sup>10</sup>. Contrairement à Freud, Ferenczi portait en effet attention aux souvenirs des patients qui relataient avoir été victimes d'inceste, ainsi qu'au nombre considérable de ceux qui, en analyse, avouaient avoir eux-mêmes commis des voies de faits sur des enfants. Ce qui lui valut, on le sait, des démêlés avec Freud et l'exclusion de la Société de psychanalyse. On pourrait faire quelques liens entre cette nouvelle herméneutique et celle de la théologie de la libération, y compris dans la réaction des autorités ecclésiales.

Comme l'herméneutique de la TDL, ce premier renversement reste cependant fragile et toujours en quête d'un encadrement légal. En témoigne le débat social qu'il suscite encore autour de la crédibilité des enfants.

#### De séductrices à victimes

Ce second renversement, concomitant au précédent, semble plus solide. Mais il a été lui aussi gagné de haute lutte. On n'a pas à remonter bien loin pour trouver des discours où la petite fille d'un père incestueux était considérée comme sa complice, voire sa séductrice, plutôt que comme sa victime<sup>11</sup>. N'est-elle pas de sexe féminin? D'une part, cela

<sup>10.</sup> Sandor FERENCZI, «Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion», Psychanalyse 4. Œuvres complètes (1927-1933), Paris, Payot, 1982, p. 125-135.

<sup>11.</sup> Encore en novembre 1989, un juge de Colombie Britannique accordait une sentence suspendue à un homme de 33 ans parce que sa victime âgée de trois ans était «sexuellement agresssive» (La Presse, 26 nov. 1989).

correspondait à une culture patriarcale à laquelle nous reviendrons. D'autre part, on sait la méfiance que l'enseignement ecclésial portait ou instillait quant au sexe féminin, méfiance dont certains retrouvent les traces dans la question de l'accès des femmes au presbytérat. Mais si ce deuxième passage est le fruit du féminisme, Ferenczi peut aussi en être considéré comme le précurseur. Pour lui, en effet, il y avait «confusion de langue» entre le langage de l'affection chez l'enfant et celui de la passion chez l'adulte, la faiblesse de l'un et le pouvoir de l'autre se conjuguant pour faire porter à l'enfant la culpabilité de leur relation.

#### D'un problème sexuel à un problème de pouvoir

Ce troisième passage, qui s'inscrit bien dans la culture «politique» actuelle et dans le paradigme féministe, a transformé un problème sexuel en un problème de pouvoir. Mais si le féminisme lui a donné une impulsion déterminante, ce passage me semble aussi le fruit des thérapeutes qui, à l'instar de Ferenczi, ont entendu la détresse et l'impuissance des victimes de ces actes. Ce qui est ici en jeu, c'est le sentiment d'une perte de pouvoir sur sa vie. Voilà une question majeure qui détermine l'importance radicale des abus sexuels.

Dans son excellent ouvrage, *The Abuse of Power. A Theological Problem*, James Poling définit le pouvoir comme «the ability to make or establish a claim on life, then [...] power is co-extensive with life itself [...] To be alive is to exercise power in some degree<sup>12</sup>.» Privée de son pouvoir, la personne apparaît privée de sa capacité même de vivre. Les réflexions de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, dont le cadre philosophique rejoint celui plus concret des analyses des théologiennes féministes, indiquent sur un autre plan l'importance déterminante de cette question.

Le pouvoir apparaît donc central dans la problématique des abus sexuels. D'abord parce qu'ils mettent en scène un abus de pouvoir de la part des perpétrateurs. Mais surtout parce qu'ils constituent des négations de pouvoir, des expériences d'impuissance à répétition pour les victimes qui en souffriront longtemps. Et ce d'autant plus, peut-on penser, quand une expérience spirituelle y est conjointe aux expériences

<sup>12.</sup> James N. Poling, The Abuse of Power. A Theological Problem, Nashville, Abingdon, 1991, p. 24.

affective et sociale de la victime, marquant alors plus profondément la personnalité de l'enfant en voie d'élaboration. D'où les nécessaires stratégies d'empowerment de nombreuses femmes, abusées ou non, qu'ont développées des thérapies féministes et qui correspondent à d'autres stratégies, sociales celles-là, d'empowerment de divers types de population, y compris dans l'Église.

#### D'une affaire privée à une affaire publique

Ce dernier renversement est sans doute lié à une culture qui, tout en valorisant l'individu, a fait de ses droits une responsabilité sociale inscrite par exemple dans la Charte des droits de la personne. C'est ainsi que ce qui était une affaire privée relevant du territoire du pater familias est devenu une affaire publique relevant de la responsabilité d'une société envers ses membres les plus faibles. Ainsi, contrairement à ce qu'on a fait dans le cas de l'avortement, mais en se basant ici sur la certitude du caractère d'humanité des enfants, qui s'est lentement imposée en Occident, on a judiciarisé les abus sexuels et on a investi financièrement dans leur traitement.

Par ailleurs, on a parfois l'impression que l'abus sexuel est devenu le péché grave actuel, péché ou faute séculière, évidemment. Et qui ne se pardonne pas. Péché personnel, d'une part, logé dans la responsabilité de l'individu. Péché collectif, d'autre part, logé dans la responsabilité de l'ensemble du corps social qui a développé et participé à une idéologie encourageant ces abus.

À travers cette évolution de la question, on assiste à un progrès moral important qui me semble aller dans le sens de l'Évangile. Malheureusement peut-être, peu de gens s'en sont rendu compte et plusieurs ont même eu (l'impression d'avoir) à lutter contre l'éducation religieuse reçue pour y arriver. On verra plus loin que cela n'est pas sans raison, et d'abord dans l'expérience des femmes abusées.

Le mouvement féministe a largement influencé cette évolution des problématiques sociale, scientifique et ecclésiale des abus sexuels. On peut même se demander s'il n'a pas pris ici la relève d'un Évangile ou d'une morale que l'Église n'arrivait plus à véhiculer de façon significative dans notre société. On y trouve peut-être une autre raison au fait qu'on insiste davantage aujourd'hui sur l'aspect politique que sur l'aspect sexuel de cette faute.

#### Un modèle d'évolution

Nous pouvons relire cette évolution à l'aide de la typologie de Julie Brickman<sup>13</sup> qui présente trois modèles de réaction sociale et scientifique à l'abus sexuel. On y reconnaîtra aussi l'évolution, toujours en cours, de l'opinion publique.

— Vient d'abord le modèle traditionnel, ou masculin, fondé sur les théories «biologiques» traditionnelles où l'homme est la mesure de tout. L'analyse scientifique est ici très proche de la position des abuseurs et les concepts clés, lus à rebours, y sont ceux de dénégation («ce n'est pas arrivé, c'est une invention de petite fille»), de minimisation («c'est rarement arrivé et c'est sans dommage pour elle de toute façon»), de distorsion («elle a aimé ça, c'était bon pour elle, pour son éducation sexuelle») et de projection («elle m'a séduit, elle est mauvaise, elle couche avec d'autres de toute façon»).

Ce modèle tient la femme pour responsable du bien-être de l'homme. De sorte que, si l'on reconnaît qu'il est incestueux, ce sera parce que sa femme ne fait pas ce qu'il faut pour lui, qu'elle l'écrase ou qu'elle se dégage inconsciemment, voire consciemment, de ses responsabilités conjugales. Ou bien c'est la petite fille qui a désiré et séduit son père. L'inceste n'est pas nécessairement vu comme dommageable pour elle, d'autant qu'elle y a trouvé plaisir, affection, reconnaissance, importance. Et si elle manifeste quelque douleur, c'est qu'elle l'utilise pour manipuler l'homme. À tout prendre, le père incestueux apparaît comme une victime de sa femme ou/et de sa fille.

Relisant ce modèle dans une perspective contemporaine, on dira que tout y est subverti. Plutôt que de parler du profit que l'offenseur tire de son geste ou de ses gestes, on y parle de celui que la victime y a trouvé (y aurait trouvé). La victime devient en quelque sorte l'offenseur. Ajoutons que la conspiration du silence autour des abus sexuels dont témoignent de nombreux titres des années 1970 et 1980 relève de ce modèle masculin, voire patriarcal.

<sup>13.</sup> Julie BRICKMAN, «Feminist, Nonsexist, and Traditional Models of Therapy: Implications for Working with Incest», Women and Therapy, vol. 3 nº 1 (printemps 1984), p. 49-67.

— Dans le second modèle, non sexiste, libéral ou égalitaire, l'homme est toujours saisi comme normatif, mais on y cherche à redresser les injustices subies par les femmes. L'analyse scientifique s'affirme (encore) «neutre», «objective». Dans un contexte qui se veut égalitaire, on parle donc des garçons abusés aussi bien que des filles, et on affirme que les victimes deviennent abuseurs à leur tour. J'ajoute qu'on y dit peu que cela est vrai pour les garçons mais pas pour les filles... qui restent souvent victimes toute leur vie, ou passent à un autre type d'abus sur lesquels la littérature est cependant ténue.

Dans un souci d'objectivité aussi bien que d'égalité, on partage ici la responsabilité de l'inceste entre ses acteurs et on considère que tous ont besoin d'aide. Du père incestueux, on attend simplement qu'il cesse ses abus, ce qui est considéré comme extrêmement difficile pour lui. La punition n'est pas encouragée, sauf si elle est nécessaire au traitement, alors qu'on donne à la mère la responsabilité de materner davantage sa fille, de la protéger, de surveiller le père, etc.

— Le troisième modèle, féministe, définit le monde à partir de l'expérience de la femme. Il s'agit, précise Brickman, d'un a priori qu'on pourra abandonner quand les femmes auront autant que les hommes l'habileté, le réflexe, le droit de décrire et d'interpréter la réalité. L'analyse scientifique, comme la jurisprudence, emprunte désormais le point de vue des victimes contre celui de l'offenseur.

Pour les féministes, la souffrance de la victime et ses conséquences sont au cœur du problème. On reconnaît que les victimes souffrent de l'inceste, alors que les offenseurs en tirent profit en termes de gratification sexuelle et de délestage de leurs problèmes sur ceux ou celles qui dépendent d'eux et qu'ils peuvent contrôler. L'offenseur apparaît alors plus comme un violeur que comme un père. En fait, plutôt que d'alléger sa faute, sa paternité aggrave sa responsabilité. Quant aux mères qui ne sont plus automatiquement tenues responsables de l'inceste, elles sont vues comme des alliées potentielles de leurs filles, même s'il est vrai que celles-ci s'en sentent abandonnées.

Alors que chaque personne peut recevoir de l'aide, ce modèle détermine des priorités, particulièrement quand les ressources sont limitées. D'abord les victimes, puis les mères, les frères et sœurs. Enfin les abuseurs qui devront être punis et, éventuellement, obligés d'entrer et de demeurer en traitement. La punition vise à établir le fait que les crimes dans la famille sont aussi graves que les mêmes offenses faites

ailleurs et à conscientiser les pères à leur responsabilité de créer un environnement familial éducatif et supportant.

Enfin, élément majeur qui n'est pas sans résonances évangéliques, les féministes croient qu'en brisant le lien entre sexualité et domination, une nouvelle sexualité peut émerger pour tous, où les relations ne seront plus basées sur le pouvoir, la coercition ou l'obligation, mais sur le choix, le droit de dire non, la possibilité d'élargir la joie et le privilège de dire oui.

## DIMENSIONS RELIGIEUSES DES ABUS SEXUELS

#### Éducation chrétienne et abus sexuels14

Ils lient de pesants fardeaux et les mettent sur les épaules des... enfants.

J'indiquais au paragraphe précédent combien la prise en compte des conséquences des abus sexuels, conjuguée aux nouveaux paramètres sociaux d'interprétation, avait marqué l'évolution dont j'ai esquissé quelques traits. Si on a beaucoup parlé des dimensions psycho-sociales des abus sexuels, on a cependant moins parlé de leurs dimensions spirituelles et religieuses. C'est sur celles-ci que je voudrais maintenant insister.

Parmi les études menées auprès de femmes victimes d'abus sexuels durant l'enfance, certaines se sont intéressées à leur expérience religieuse<sup>15</sup>. Les femmes qui avaient reçu une éducation chrétienne ont

<sup>14.</sup> J'ai publié une première version de ce paragraphe dans *Prêtre et Pasteur*, vol. 94, n° 4 (mai 1991), p. 276-286.

<sup>15.</sup> Les études francophones sur la question étant pratiquement inexistantes, je me référerai aux recherches de Annie Imbens et Ineke Jonker, Godsdienst en incest, Amersfoort, Netherlands, 1985, traduit sous le titre Christianity and Incest, Minneapolis, Fortress, 1991; et de Sheila A. Redmond, d'Ottawa: «"Christian Virtues" and Recovery from Child Sexual Abuse», dans Joanne C. Brown et Carole R. Bohn (dir.), Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique, New York, Pilgrim Press, 1989, p. 70-88. Je remercie Sheila Redmond de m'avoir transmis son manuscrit et surtout son magnifique Psalm of Anger to a Patriarcal god (sic). J'ai retrouvé sensiblement les mêmes données dans Carolyn Holderread Heggen, Abuse in the Christian Homes and Churches, Scottdale (Penn.) et Waterloo (Ont.), Herald Press, 1993 et dans quelques autres ouvrages américains.

signalé combien les représentations religieuses issues de cette éducation avaient été déterminantes dans leur expérience<sup>16</sup>. Parmi ces représentations, elles ont signalé celles concernant les rapports entre hommes et femmes, l'autorité parentale et la famille, le pardon, la pureté sexuelle, la souffrance et Dieu. En termes lapidaires, ces représentations, où on reconnaîtra le pendant religieux du modèle masculin évoqué plus haut, s'expriment comme suit:

- La femme est inférieure à l'homme qui a pouvoir sur elle.
- La femme est la grande tentatrice de l'homme.
- C'est par elle que le péché, d'abord sexuel, est entré dans le monde.
- Le péché sexuel est le plus grand péché.
- Une femme doit protéger sa pureté sexuelle, jusqu'au martyre.
- Les enfants doivent honorer leurs parents.
- L'autorité vient de Dieu, et le père est son représentant dans la famille.
- Il faut pardonner à ceux qui nous font du mal.
- Dieu protège ceux qu'il aime.
- Dieu exauce ceux qui le prient avec un cœur pur.
- La souffrance est le fruit du péché ou une épreuve envoyée par Dieu.
- Dieu le Père a sacrifié Son fils sur la croix.
- Il faut se sacrifier pour les autres.

J'ai parlé d'expressions lapidaires. D'une part, parce qu'elles sont sans nuances. D'autre part, parce qu'elles ont littéralement lapidé l'âme d'enfants innocents. Certains y reconnaîtront des aspects de leur propre éducation, d'autres les jugeront exagérées. Rappelons que nous ne faisons pas face ici à des constructions théologiques nuancées, mais à des représentations reçues — et transmises — dans l'enfance, et qui ont souvent perduré à l'âge adulte. Je sais que ces représentations ne sont pas les seules en cause dans cette expérience et qu'elles ont souvent été utilisées à mauvais escient. Par ailleurs, elles sont bien connues, ce qui témoigne de leur portée et de leur validité, sinon théologique, du moins empirique. Je les rappelle brièvement.

<sup>16.</sup> Ces études ont surtout été menées dans des milieux de confession protestante. On y reconnaîtra cependant les traits de l'éducation catholique que nous avons reçue au Québec jusqu'aux années 1960.

#### L'image de la femme

La tradition chrétienne a souvent présenté les rapports entre hommes et femmes selon un modèle de supériorité/infériorité, voire de domination/soumission. De plus, la femme y apparaît comme pécheresse et tentatrice (séductrice), celle par qui la concupiscence et le péché sont entrés dans le monde. Une femme abusée raconte: «Mon père disait que toutes les femmes sont comme la première femme, Ève. Il disait que c'est moi qui l'avais tenté.»

#### L'obéissance

L'obéissance apparaît déjà nécessaire à l'enfant qui veut garder l'amour de ses parents. La tradition chrétienne y a ajouté tout son poids, fondant l'obéissance aux autorités ecclésiales et civiles sur l'obéissance aux parents, elle-même fondée sur l'obéissance due à Dieu<sup>17</sup>. «Honore ton père et ta mère...» Voilà le commandement de base de l'enfant, qui doit obéir sans répliquer ni résister, d'autant que le père était alors le représentant du Père céleste dans la famille, voire le creuset de son image. Un père l'indique bien en disant à sa fille de ne pas pleurer quand il abusait d'elle: elle se serait alors rebellée contre lui et contre Dieu. Mais quel est l'effet d'une telle symbolique sur l'enfant, surtout lorsqu'elle est confrontée à la violence et à l'abus de son père?

### La famille

Pour le christianisme, la famille doit toujours rester unie. Il faut donc la protéger envers et contre tout et, s'il le faut, taire ses maux. Sinon elle serait détruite, en ce cas par la faute de l'enfant (argument encore utilisé dans les familles incestueuses). Et si le sexe est interdit hors du mariage, certains parents prétendent qu'il l'est hors de la famille. Ce qui, on s'en doute, n'a pas la même portée. Qui n'a pas entendu dire, souvent de la bouche d'une mère, que «comme ça, au moins, ça reste dans la famille»? Ce n'est pas innocemment que les «familles incestueuses» sont souvent refermées sur elles-mêmes. Mais voilà que la petite fille abusée porte la responsabilité du sort de sa famille. Habileté

<sup>17.</sup> Cf. Gabriel Dussault, «La religion de l'ordre... et après?» Relations 377 (déc. 1972), p. 330-334.

machiavélique, qu'on retrouve aussi ailleurs, qui charge de responsabilité celles et ceux à qui on a nié tout pouvoir.

#### Le pardon

Autre élément de l'éducation chrétienne, l'obligation de pardonner à ceux qui nous font du mal. L'histoire de Maria Goretti, à laquelle réfère S. Redmond, est ici significative. N'a-t-elle pas pardonné à son agresseur, et même plusieurs fois, en dépit des douleurs intenses qu'il lui infligeait? Et Jésus n'a-t-il pas pardonné à ses ennemis, offrant sa vie à son Père? En corrollaire, la colère constitue un «péché capital». Or on considère aujourd'hui l'expression de la colère comme une étape nécessaire au rétablissement de l'abusée. Sinon, celle-ci reste enfermée dans la peine, le sentiment de trahison, la culpabilité et l'impuissance.

#### Le péché sexuel

Il a commencé à abuser de moi quand j'avais cinq ans. C'est à la même époque que je commençais mes cours de religion qui m'apprenaient que les femmes étaient des vases de péché. C'était mon péché d'inceste qui avait pendu Jésus à la croix<sup>18</sup>.

L'éducation chrétienne a encore tendance à considérer le péché sexuel comme le plus grave de tous<sup>19</sup>. Ici encore, on proposait aux filles le modèle de Maria Goretti qui, comme d'autres martyres chrétiennes<sup>20</sup>, a préféré la mort à la souillure de l'acte sexuel. L'enfant abusée pourra alors croire qu'elle est coupable de quelque faute ou même porter la responsabilité de l'acte face à son père et face à Dieu puisqu'elle n'y a pas résisté jusqu'à la mort<sup>21</sup>. Et puisqu'on lui a présenté le corps (et

<sup>18.</sup> Cité dans S. REDMOND, loc. cit., p. 77.

<sup>19.</sup> Le plus grave... après les fautes passibles d'excommunication, certes. Mais qui était au courant?

<sup>20.</sup> Je pense par exemple à «sainte» Pélagie: Jean Chrysostome (Homélies sur sainte Pélagie) louait et donnait en modèle de vertu le fait qu'elle se soit précipitée du toit paternel plutôt que d'être dénudée et peut-être violée par les soldats qui venaient l'arrêter. (Cf. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens*, Montréal, Fides, 1987, p. 391s.)

<sup>21.</sup> Les cours de justice fonctionnent encore avec le même a priori dans les causes de viol. La victime doit pratiquement y établir qu'elle n'est pas coupable; ce que

l'âme) de la femme comme initiateurs du péché, cette petite descendante d'Ève n'aurait-elle pas de quelque façon tenté son père? Non seulement coupable de faire le mal, mais coupable d'y entraîner son père!

L'abus sexuel de l'enfant dénie la valeur positive de son intimité sexuelle, de son être et de son autonomie. Pour s'en sortir, l'enfant doit réaliser que le crime dont elle est victime n'est pas lié à sa sexualité, mais que celle-ci a été le moyen par lequel l'adulte a abusé d'elle. Mais voilà que l'éducation chrétienne, comme sa culture, lui a enseigné qu'elle doit obéir à ce père qui représente Dieu dans sa vie et que, étrange inversion, c'est son sexe à elle qui est coupable. Il y a certes là de nombreux raccourcis. Malheureusement, les témoignages d'époque, ceux des victimes comme ceux de la littérature pastorale, indiquent leur réalité empirique.

#### Le sens de la souffrance

À cette époque, on comprenait la souffrance en fonction de l'amour et de la justice de Dieu. Puisque Dieu est bon et juste, si quelqu'un souffre, c'est qu'il a péché. Pour l'enfant abusée, sa souffrance fait donc partie de la punition des enfants qui désobéissent, mentent, ne disent pas leurs prières, sont orgueilleux, manquent de respect ou ne sont pas assez gentils avec leurs parents. Quoi qu'il en soit, si une enfant souffre alors que Dieu prend soin de ceux qu'il aime, c'est qu'elle est mauvaise et ne mérite pas d'être aimée de Dieu. D'autant qu'elle est «coupable» du péché d'impureté, le plus grave aux yeux de Dieu. Par ailleurs, certaines ont aussi appris que la souffrance est bonne parce qu'elle enseigne l'humilité et le repentir. Par ailleurs, elle pouvait aussi offrir sa souffrance au «bon Dieu», mais qui connaît la psychologie enfantine se doute bien que cela n'ira pas sans mal. On peut imaginer l'effet de telles conceptions chez une enfant victime d'abus sexuels.

## Le sacrifice

Les entrevues parlent aussi du sacrifice. Mal compris ou mal transmis, ou exploité à leurs fins par certains, le sens du sacrifice a mené des

ses blessures, et souvent rien d'autre, pourront prouver, témoignant du fait qu'elle a résisté (risquant ainsi d'empirer son sort, comme le savent les femmes); cf. l'article troublant de Patricia Marshall, «Sexual Assault, the Charter and Sentencing Reform», Criminal Reports, vol. 63 (sept. 1988), p. 216-235.

petites filles à accepter (en fait, sans en avoir le choix) de se substituer à la mère pour remplir ses «devoirs» conjugaux, par exemple lorsque celle-ci était malade, ou de se sacrifier pour sauver la famille. De plus, conjuguant image de Dieu, obéissance, souffrance et sacrifice, la tradition chrétienne a largement proclamé la soumission de Jésus à la volonté de son Père qui l'aurait envoyé à la mort de la croix en sacrifice d'expiation pour l'humanité.

#### L'aliénation de la relation à Dieu<sup>22</sup>

On peut aisément déduire de ce qui précède le tort spirituel aussi bien que psychique que la conjugaison de cette éducation et des abus sexuels, le plus souvent répétés, ont pu faire à leurs victimes. À la base de son éducation religieuse, l'enfant apprend que Dieu protège ceux qu'il aime, ceux qui mènent une bonne vie et qui font sa volonté. Ce qui n'est manifestement pas le cas d'une petite fille abusée sexuellement et laissée à elle-même. Non seulement Dieu ne prend pas soin d'elle, mais sa conduite sexuelle, bien que contrainte, constitue une faute face à lui, faute dont sa souffrance est la punition. Entretenant l'espoir de gagner la faveur de Dieu de façon à ce que cessent les abus dont elle est victime, elle a pourtant essayé de vivre selon les «volontés divines» sur les enfants et les femmes que lui ont apprises l'école, l'église et sa famille. Elle a pu se sacrifier, prier et faire pénitence pour elle et son agresseur. Elle a pu lui pardonner, même s'il ne faisait rien pour mériter ce pardon, et se culpabiliser davantage si elle n'y arrivait pas. Mais si tout cela reste sans effet? Si Dieu n'intervient pas pour elle, comme on lui a appris qu'il ferait?

La petite fille ainsi tourmentée ne peut alors que se retourner contre elle-même et croire qu'elle est bien responsable de ce qui lui arrive. Si Dieu n'intervient pas pour elle, c'est qu'elle est complètement corrompue. Le besoin de rédemption est au cœur de la foi chrétienne. Mais il ne peut qu'être tragiquement vécu par l'enfant accablée par un sentiment de culpabilité massif, disproportionné avec sa responsabilité mais encouragé par l'abuseur et son milieu.

<sup>22.</sup> Même s'il n'est pas lié aux questions qui nous préoccupent ici, on se référera avec profit à l'article de André Godin, «Des "chrétiens de naissance". Aliénations psychologiques ou libération selon l'Esprit», Concilium 194 (1984), p. 11-22.

À notre grand désarroi, le Dieu de l'enfance apparaît alors comme Dieu de l'adulte, un Dieu kidnappé et exploité par lui<sup>23</sup>. Tel le Dieu que dénonce la théologie de la libération, il apparaît comme un Dieu qui accroît le pouvoir de l'offenseur et diminue d'autant celui de la victime. Devant ces discours ecclésiaux et leur Dieu, ce sont les victimes, et non leurs agresseurs, qui se sont trouvées contraintes à l'impuissance et au silence, accablées sous la culpabilité, la peine et la solitude. Comment une enfant dans cette situation pourrait-elle croire en l'amour de Dieu? Et en quel Dieu croit-elle donc? Celui qu'on lui a annoncé?

Le Psalm of Anger to a Patriarchal god (sic) de Sheila Redmond où, tout en l'interpellant, une femme refuse ce dieu découvert dans une enfance abusée, me semble particulièrement éloquent à cet égard. On peut le relier à la critique que Sally McFague fait de l'image monarchique de Dieu, «King of Kings and Lord of Lords», qu'elle considère dominante dans le christianisme occidental<sup>24</sup>.

#### PSALM OF ANGER TO A PATRIARCHAL GOD25

#### God:

You abandoned me
You made promises you couldn't keep
You were supposed to be all powerful, all knowing —
and more than that
You were supposed to love me and take care of me

You were supposed to love me and take care of me Just like you took care of the lillies and the sparrows.

<sup>23.</sup> Le premier épisode de la série télévisée Les filles de Caleb témoigne du poids de ce commandement et de sa perception contemporaine. À son père qui vient de la frapper, Émilie, la «tête forte», répond: «Le Créateur a oublié un commandement: celui de respecter les enfants.»

<sup>24.</sup> Sallie McFague, Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age, Philadelphie, Fortress, 1987, p. 63-71.

<sup>25.</sup> Tiré de Sheila A. REDMOND, «Confrontation Between the Christian God and an Abused Child: Twenty-Five Years Later», dans Church Council on Justice and Corrections; Canadian Council on Social Development, Family Violence in a Patriarchal Society: A Challenge to the Church, Ottawa, 1987. J'en ai proposé une traduction et un bref commentaire dans Prêtre et Pasteur, vol. 94, nº 4 (mai 1991).

You let me down, you lied to me and I was good,
And I loved you and I got saved and
You were supposed to make everything better!
The pain and the hurt and the guilt were supposed to go away.
But they didn't.

And I tried and I cried and I looked for you and what did I find

You demanded a man kill his own son to prove his faithfulness. You destroyed a man on a bet and didn't even have the decency to tell him why

> You just terrified him into submission. You even killed your own child!

Don't tell me you couldn't have done things differently.

You seem to delight in putting your children through hell —

Hell is for children!<sup>26</sup>

The best you can do is tell me I need to be forgiven — FOR WHAT!

I didn't ask to be born in original sin.

I didn't ask to be raped and beaten and destroyed:

I trusted you and I believed in you.

When the going got rough, you abandoned me!

I didn't leave you, you left me.

I would rather spend eternity in hell than spend it with you, You god of Abraham, Isaac, Jacob, Moses, Jesus, Peter and Paul. I don't need forgiveness, you do!

And I will never, never repent.

You owe me my life back and you can't even admit you were wrong.

You are a god who asks too much.

I am buying my soul back. I can never trust you again.

That would be like a battered woman going back to her husband

Or a beaten child needing the love and approval of the parent who

committed the crimes.

<sup>26.</sup> Hell is for children: titre d'une chanson rock du début des années 1980 (note de JGN).

You want us to come to you as children.

No wonder!

Only a child would be naive enough to fall for your lies and stupid promises.

I may forgive you, you pitiful god of my childhood But I will never forget how you abandoned me.

And I will never allow myself to be destroyed by you or your creations

Again!

Where were You when I needed You?

Ce psaume, donc une prière, illustre bien pourquoi, arrivés à l'âge adulte, plusieurs chrétiennes et chrétiens, dont un bon nombre de victimes d'abus sexuels, rejettent ce dieu qui demande obéissance en de telles circonstances, ce dieu qui condamne son enfant à la croix en expiation. Ces personnes n'ont sans doute pas compris, ou nous n'avons pas réussi à leur dire, l'amour sous-jacent au drame de la croix. Mais dans ce cas, où trouver espérance et voies de salut, que la finale du psaume appelle peut-être encore obstinément en redonnant à Dieu la majuscule refusée jusque-là? Sûrement pas dans l'Église ou dans le Seigneur que représentait leur abuseur. À ce titre, l'étude de Imbens et Jonker révèle un fait troublant et révélateur: presque toutes les victimes d'abus sexuels qu'elles ont interviewées avaient quitté l'Église. Mais leurs abuseurs, eux, y étaient demeurés, la moitié d'entre eux y occupant des fonctions de sacristains, administrateurs, diacres ou ministres.

## Conséquences des abus sexuels par des membres du clergé

On peut imaginer que les jeunes victimes abusées par des membres du clergé vivent des expériences psycho-sociales et religieuses fort semblables à celles que je viens de signaler. Si on peut en retrancher les aspects relevant de la dynamique familiale, la plupart des observateurs y relèvent, mais il faudrait nuancer, à la suite de la lecture du psaume de Redmond, un sentiment encore plus vif d'avoir été trahies aussi par l'Église et par Dieu.

Tout en reconnaissant ce fait, les documents de la CÉCC sur les abus sexuels dans l'Église sont cependant discrets quant aux conséquences de ces abus et à leurs dimensions spirituelles. Le document d'animation Comme une brisure cite cependant Marie Fortune qui constate, parlant aussi des adultes:

Aussi, les avances et contacts sexuels avec un ministre du culte entraînent-ils des perturbations plus grandes et sont-ils plus lourds de conséquences que ceux qui restent dans un cadre purement profane. En effet, le paroissien ou la personne qui fait appel aux services du clergé éprouve le sentiment d'avoir été trahi non seulement par le ministre du culte, mais aussi par l'Église et par Dieu. Enfin — et c'est peut-être le plus grave —, [... sa foi ] est considérablement ébranlée par cette trahison perpétrée par un ministre du culte. La personne agressée est souvent profondément et durablement atteinte dans sa vie spirituelle<sup>27</sup>.

Ce document cite aussi un extrait du Rapport Winter signalant la détérioration de la confiance en l'Église chez les familles des victimes<sup>28</sup>. Les jeunes et la société se demandent pourquoi ils devraient écouter des personnes comme ces prêtres et suivre leurs conseils. Ces comportements d'une partie du clergé sapent à la base la reconnaissance sociale, déjà en baisse, du charisme propre à la fonction du prêtre.

Le Rapport du comité ad hoc de la CÉCC sur les cas d'agression sexuelle par des membres du clergé aborde encore moins cette question. L'annexe 8 cite cependant deux pages de l'important ouvrage édité par Mary Pellauer en 1987<sup>29</sup>. On y signale que les victimes peuvent mettre en doute les valeurs que leur religion préconisait et pratiquait, voire mettre en question l'existence de Dieu, et enfin s'enfoncer dans la honte et le désespoir<sup>30</sup>. Enfin, le dommage causé porte aussi sur

<sup>27.</sup> Marie FORTUNE, Sexual Violence: The Unmentionable Sin, Pilgrim Press, New York, 1983, p. 107; traduit et cité dans Conférence des évêques catholiques du Canada, Comme une brisure... Les agressions sexuelles contre les enfants dans l'Église et dans la société. Document d'animation de groupe, Ottawa, Service des éditions de la CÉCC, 1992, p. 16. On peut cependant regretter que l'ébranlement de la foi paraisse ici limité à ces cas d'abus, alors qu'il nous semble relever d'une problématique beaucoup plus large.

<sup>28.</sup> The Report of the Archdiocesan Commission of Enquiry into the Sexual Abuse of Children by Members of the Clergy (The Winter Report), archevêché de Saint John, 1990, vol. 1, p. 123.

<sup>29.</sup> Mary D. PELLAUER, Barbara CHESTER et Jane BOYAJIAN (dir.), Sexual Assault and Abuse. A Handbook for Clergy and Religious Professionals, San Francisco, Harper & Row, 1987.

<sup>30.</sup> CÉCC, De la souffrance à l'espérance, loc. cit., annexe 8, p. 90-92, tiré de Chris Servary, «Support Counseling with Victims of Sexual Assault», dans Mary D. Pellauer et al., p. 137-138.

la perception du sens de la vie «et sur la pertinence de tout ce qu'on nous a enseigné sur Dieu et la religion. Une telle crise spirituelle va même jusqu'à rendre impossible, au moins temporairement, la capacité de pardonner<sup>31</sup>.»

Ajoutons, avec Carolyn Heggen<sup>32</sup>, qui parle alors des victimes adultes, que le dommage spirituel sera d'autant plus profond si le pasteur joue auprès de la victime un rôle de guide spirituel ou de conseiller thérapeutique. De plus, les Églises étant inaptes à faire face à ces situations et à en supporter les victimes, celles-ci peuvent se sentir abandonnées non seulement par le pasteur et par Dieu, mais aussi par la communauté. Et ce, d'autant que ces victimes étaient ou sont encore blâmées par la communauté pour avoir détruit un bon pasteur ou sa réputation. C'est ainsi que les communautés, surtout dans les Églises protestantes, ont le plus souvent pris la défense de leur pasteur, accusant de tous les maux et ostracisant la femme victime. Enfin, comme celle-ci n'a pas de lieux pour exprimer sa propre colère contre le pasteur abuseur, elle peut tourner cette colère contre elle-même dans des attitudes et des comportements autodestructeurs. Son sentiment d'abandon par le pasteur, Dieu et la communauté peut alors la mener au suicide.

Ces dernières références à des études américaines nous ont conduits du côté des rapports sexuels de femmes adultes avec des pasteurs. La problématique actuelle de ces rapports dans un cadre professionnel considère les partenaires du professionnel comme des victimes d'une confiance et d'une autorité dont celui-ci abuse, tout comme dans les abus sexuels contre des enfants. Nous y reviendrons.

## LA NOUVELLE POLITIQUE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DU CANADA

## Une Église interpellée par les médias et la population

Avec leur judiciarisation, la médiatisation des agressions sexuelles par des membres du clergé ou des religieux a été fulgurante. L'Église, et non seulement les agresseurs, s'y est trouvée mise en cause quant à sa

<sup>31.</sup> Ibidem, p. 29 et 91.

<sup>32.</sup> Carolyn Holderread HEGGEN, op. cit., p. 98s.

politique relative à ces agressions, quant à la règle du célibat ecclésiastique et quant à sa crédibilité morale. Non seulement apprenait-on que des prêtres abusaient d'enfants, mais on apprenait aussi que le phénomène n'était pas nouveau, qu'il avait été occulté dans la vaste conspiration du silence entourant les abus d'enfants, et que les agresseurs d'un passé récent avaient même joui de la complicité des instances civiles et ecclésiastiques.

Par ailleurs, une partie du public et des travailleurs des médias semblaient profiter de l'occasion pour régler leurs comptes avec la morale sexuelle de l'Église, attaquant aussi bien l'hypocrisie de ces clercs qui avaient imposé des règles morales qu'ils ne suivaient pas eux-mêmes (large généralisation), que la règle du célibat qu'ils présentaient comme l'idéal de ces normes.

Ainsi, les médias ont-ils tenu le célibat sacerdotal ou religieux pour responsable des abus sexuels commis par des membres du clergé. Bien que nombre de prêtres vivent difficilement leur célibat (environ 20% d'entre eux, selon l'enquête d'André Guindon menée en 1986-87<sup>33</sup>), ce lien est loin d'être évident pour l'observateur qui constate que les prêtres ne semblent pas plus statistiquement présents parmi les abuseurs sexuels, au contraire, et que les ministres protestants y succombent tout autant. La Commission Winter, par exemple, conclut à l'absence de lien entre les agressions sexuelles et le célibat.

## La réaction de l'Église

Les premières réactions de l'Église à ces «révélations» ont paru se solidariser d'abord avec les abuseurs, chercher à protéger l'Église du scandale public et le célibat presbytéral de ces nouvelles attaques. Heureusement, l'Église a dépassé ces premières réactions défensives et s'est tournée vers les experts et les victimes. En juin 1986, suite aux allégations publiques d'abus sexuels de garçons portées contre un prêtre du diocèse de Cornwall et un autre du diocèse d'Ottawa, Mgr Proulx établit une Commission pastorale à laquelle il donna le mandat d'en analyser «la problématique telle qu'elle peut apparaître dans notre réalité pastorale» et de proposer des recommandations se rapportant à

<sup>33.</sup> Rapport de la Commission pastorale concernant l'éthique sexuelle dans le diocèse de Gatineau-Hull, Hull (Québec), 1987, p. 54.

divers aspects de l'éthique sexuelle du clergé<sup>34</sup>. Le Rapport de la Commission pastorale concernant l'éthique sexuelle dans le diocèse de Gatineau-Hull, commission présidée par André Guindon, est rendu public le 22 octobre 1987. Il contient un protocole établi par un comité de juristes; des recommandations quant au type d'aide à offrir aux victimes d'agression sexuelle et à leurs familles; une réflexion sur le célibat des prêtres; des recommandations aux évêques, dont celle de la transparence. On y trouve en fait la source des directives de 1987 de la CÉCC sur les cas d'abus sexuels par des membres du clergé.

En 1989, les allégations et accusations se multipliant, la CÉCC décide de créer un comité ad hoc sur la question. M<sup>gr</sup> Ébacher en est nommé président à la fin de 1989 et le Comité est formé au début de 1990. En 1992, le Comité publie deux document importants.

Le premier, Comme une brisure... Les agressions sexuelles contre les enfants dans l'Église et la société 35, constitue un guide d'animation et de réflexion. Il fournit sur la question une information majoritairement issue des Rapports Winter et Rogers et propose du matériel pour l'animation de rencontres permettant aux communautés chrétiennes de s'informer et de réfléchir à la question.

Le second document, De la souffrance à l'espérance. Rapport du comité ad hoc de la CÉCC sur les cas d'agression sexuelle, a été adopté comme politique de l'Église canadienne. Je voudrais en présenter les éléments majeurs.

## «De la souffrance à l'espérance»

Le titre du Rapport et sa préface soulignent d'emblée sa perspective de foi qui proclame que «de la souffrance et de la mort peuvent jaillir l'espérance et la vie» (p. 8); en ce cas, tant pour l'Église que pour les victimes et leurs familles. Son sous-titre est cependant ambigu, voire trompeur. Alors qu'il annonce un rapport sur les cas d'agression sexuelle, il s'agit en fait, dans le cadre du mandat du Comité, d'un rapport sur les cas d'agressions sexuelles commises envers des enfants par des prêtres ou des religieux (p. 8). Plus précisément encore, il s'agit

<sup>34.</sup> André GUINDON, «La sexualité des prêtres, en parler ou pas?», *Relations* 538 (mars 1988), p. 53.

<sup>35.</sup> Le titre anglais est particulièrement évocateur: Breach of Trust, Breach of Faith...

d'un rapport de nature organisationnelle sur la gestion de ces cas, bien qu'on y présente quelques pistes de réflexion.

D'entrée de jeu, le Comité aborde deux problématiques qui n'étaient pas aussi évidentes à l'époque des directives de 1987, qu'il a mandat de réviser, et qui se sont éclaircies depuis. La première vise le contexte de conspiration du silence, par crainte du scandale, qui constitue le terreau idéal de ces agressions; le Comité recommande de rompre ce silence qui a largement contribué à la poursuite de situations intolérables (p. 23). La seconde vise la confusion des responsabilités entre l'agresseur et son institution, et insiste sur la nécessité de démêler «la responsabilité individuelle et personnelle du prêtre agresseur de la responsabilité indirecte qui rejaillit sur l'Église» (p. 24). Les autres problématiques abordées par le comité concernent:

- le soin pastoral aux victimes et à leurs familles, sur lequel nous reviendrons;
- le soin pastoral et l'orientation future des prêtres délinquants,
   là où le comité s'avère particulièrement novateur; nous y reviendrons aussi;
- la sélection et la formation des candidats au presbytérat (thématisées en termes de «Formation humaine intégrale», d'accompagnement personnel et d'attention au phénomène des agressions sexuelles commises contre les enfants);
- la prévention des agressions sexuelles par des membres du clergé où le comité évoque rapidement les dynamiques institutionnelles et théologiques qui ont pu accroître la dynamique dysfonctionnelle des agresseurs.

En conclusion de ces perspectives, le comité indique où devrait se situer l'Église dans sa concertation avec les milieux:

- du côté de la transparence et de la vérité quant aux allégations d'agressions sexuelles où serait impliqué un de ses ministres, prêtre ou religieux;
- 2) du côté de la collaboration massive des catholiques dans la lutte contre la violence familiale et les agressions d'enfants;
- 3) du côté de la transformation des personnes et des institutions sociales et ecclésiales qui ont trop longtemps «fermé les yeux sur des injustices qui détruisent les fondements mêmes de l'identité des enfants» (p. 43).

À la suite de quoi, le Comité souhaite «que notre Église s'engage résolument dans des avenues qui ne laissent aucune équivoque quant à son désir réel de ne plus tolérer le phénomène de l'agression sexuelle contre des enfants» (p. 44).

Le Comité soumet enfin 50 recommandations, le plus souvent concrètes, qu'il adresse aux catholiques du Canada, aux évêques, aux responsables de formation (presbytérale), aux responsables diocésains du clergé et, enfin, à la CÉCC. Quelques remarques précèdent ces recommandations. La première signale que même si ces recommandations «visent les agressions sexuelles commises par des prêtres contre des enfants», elles devraient pouvoir être adaptées à des cas semblables mettant en cause des diacres ou des religieux, des membres du personnel non clerc de l'Église catholique, d'autres adultes (p. 45).

Les remarques suivantes indiquent les paramètres majeurs, les attitudes essentielles et enfin les principes de base «à une réponse adéquate de l'Église face aux agressions sexuelles». Dans la mesure où elles témoignent bien de l'évolution de l'Église quant aux abus sexuels commis par des membres du clergé, je les énumère rapidement.

#### Paramètres majeurs:

«justice envers toutes les personnes impliquées, diligence, respect des instances civiles et de leur juridiction propre en la matière» (p. 45).

#### Attitudes essentielles:

compassion et responsabilité.

## Principes de base:

- accorder priorité à la protection des enfants et des adultes les plus vulnérables;
- prendre au sérieux les allégations d'agression sexuelle, quelle que soit la réputation de l'auteur présumé et l'estime qu'on a pour lui:
- présumer, jusqu'à preuve du contraire, de l'innocence de la personne accusée;
- respecter la double législation canonique et civile;
- respecter le droit de toutes les personnes impliquées;
- éviter tout risque de dissuader une personne de s'acquitter de son devoir de signalement<sup>36</sup>.

<sup>36.</sup> Un problème se pose cependant ici quant au canon 1388 sur le secret de la confession, que l'annexe 6 approche mais sans y référer explicitement.

Suit une invitation à appliquer les recommandations du comité, que nous ne pouvons présenter ici, «avec beaucoup d'humanité, d'attention aux personnes et de discernement, pour éviter le risque de manquer à la justice» (p. 46). En conclusion, le rapport rappelle les ravages des agressions sexuelles contre les enfants (p. 66) et propose à l'Église quatre chemins d'espérance, à la suite du Christ, ceux de la vérité, de l'humilité, de la conversion et du pardon qui ont déjà guidé le travail du comité.

## Souci des victimes et souci de l'Église

Dans cette foulée, je voudrais signaler deux aspects particulièrement importants dans le rapport du comité: le souci des victimes et celui de la communauté qui marque le traitement des abuseurs. Si le Rapport de la Commission Winter signalait l'absence de compassion de l'Église envers les victimes et leurs familles, ce document semble répondre à ce souci. D'entrée de jeu, la dédicace aux victimes et aux membres de leurs familles donne le ton. On y reconnaît la valeur de leurs révélations de ces agressions, on y proclame une solidarité avec elles, et on y présente le Christ, non plus comme le modèle de victime dont nous avons signalé plus haut les effets pervers, mais comme le «modèle de vraie compassion pour toutes les victimes de fautes individuelles et de structures sociales aliénantes» (p. 5). Ce qui constitue un changement de perspective notable liée aux perceptions actuelles du Christ.

Le soin pastoral aux victimes et à leurs familles constitue donc une préoccupation majeure du Rapport. Il le considère comme une tâche essentielle de la mission de l'Église, bien qu'il ne lui accorde pas la plus grande place (rappelons que le comité des juristes de 1987 avait déjà suggéré à la Commission Guindon qu'il ne convenait pas de se substituer aux instances sociales d'aide aux victimes). Deux voies s'offrent dans ce soin aux victimes et à leurs familles. D'abord, la guérison des blessures induites par ces agressions, par la contribution de l'Église diocésaine, voire de l'agresseur, aux frais de thérapie (p. 29). Ensuite, la restauration de «la confiance perdue dans une institution qui, par un des ses ministres, a trahi cette confiance» (p. 29). Le souci de la crédibilité de l'Église apparaît ici lié au souci des victimes. En fait, si tous deux marquent l'ensemble du Rapport, on peut se demander si ce n'est pas le souci de la crédibilité de l'Église qui y est déterminant. À cet égard, la finale du texte ne manque pas d'ambiguïté: «Avons-nous

raison de croire que notre Église pourrait passer de la souffrance à l'espérance?» (p. 68)

#### Le traitement des ministres abuseurs.

On trouve ici quelques nouveautés importantes. D'abord le respect des instances séculières. Le comité endosse le tournant majeur que le rapport de 1987 marquait déjà à cet égard. Si on avait jusque-là pour coutume d'échapper aux instances civiles dans le traitement des plaintes et de gérer les sanctions ecclésiales de façon discrète, si ce n'est discrétionnaire, il en va autrement depuis. Deux éléments me semblent particulièrement importants à cet égard, qui concernent le refus de nuire à la signalisation ou à la dénonciation des crimes d'abus sexuels contre des enfants et la suspension éventuelle de la procédure canonique jusqu'à la conclusion des poursuites civiles si celles-ci ont lieu (p. 78). La deuxième nouveauté tient à l'opérationnalisation au niveau diocésain de la prévention et de la gestion des cas, autour d'une personne responsable du dossier et d'un comité ad hoc<sup>37</sup>.

La troisième nouveauté, fort intéressante et originale quant au traitement social des abuseurs, tient à l'encadrement rigoureux du retour au ministère des prêtres agresseurs et ce, même si des procédures légales n'ont pas été entreprises à leur égard<sup>38</sup>. Le Comité opte ici pour une voie médiane entre «réintégrer ou non» et il jalonne cette voie d'exigences précises qui impliquent, entre autres, l'information et le soutien de la communauté de réinsertion s'il y a avis de réinsertion après étude du dossier. Le Comité est conscient des difficultés de ce projet, mais on doit lui savoir gré de son audace. On y trouve, bien que le Comité ne l'aborde pas sous cet angle, les conditions politiques d'un pardon que la communauté doit gérer de façon responsable.

## LA PASTORALE COMME SITUATION À RISQUE

Pour contrer la dynamique du pouvoir menant aux abus sexuels, le Comité propose de saisir le ministère comme service. Voilà qui est à la fois noble et essentiel. Mais insuffisant. Parler de service, en effet,

<sup>37.</sup> Recommandations 6-23.

<sup>38.</sup> P. 32-35, et Recommandations 20-22 et 41-43.

n'est pas tout. Il faut aussi accepter de voir et de réfléchir à la dimension de pouvoir inhérente à tout service pastoral: d'autant qu'il y a des services où le serviteur paraît avoir plus de pouvoir que son commettant. Le problème c'est qu'un changement d'idéologie, fût-il non négligeable, ne règle pas la question. En témoignent ailleurs les abus sexuels commis par des thérapeutes dont l'idéologie est nettement une idéologie de service. Voilà pourquoi il me semble utile de rappeler en terminant quelques éléments de la dynamique de pouvoir et donc des risques d'abus sexuels qui marquent la pastorale d'aujourd'hui.

Il ne suffit pas en effet de substituer une idéologie ou une théologie de service à une de pouvoir. Ou plutôt, on ne substitue réellement l'une à l'autre que si l'on prend vraiment conscience du pouvoir lié à tout ministère pastoral et si on en reconnaît la présence. Je n'ai pas le loisir de présenter ici la réflexion déjà entreprise en ecclésiologie ou en regard de la théologie du ministère. Mais je voudrais signaler deux voies qui ne me semblent pas avoir été vraiment explorées en théologie et qui, outre l'expérience, indiquent bien qu'on ne saurait simplement évacuer la question du pouvoir en pastorale.

## Le pouvoir pastoral

Je songe d'abord aux réflexions de Michel Foucault sur la naissance de l'État moderne, de la police et de l'État-providence, qu'il relie à un pouvoir pastoral que son souci de l'individu distingue du pouvoir politique<sup>39</sup>. Or, fût-il lié avec dévouement au soin (ou au service) des brebis, le pasteur n'en reste pas moins leur guide et leur chef. C'est bien ce qu'indique le terme pastorat ou pastorale que l'Église a choisi pour désigner le type de soin et de gouvernement dont ses autorités ont la charge. En témoigne par exemple l'introduction du décret de Vatican II sur La Charge pastorale des évêques qui lie le «pouvoir suprême, plénier, immédiat, universel pour la charge des âmes» du Pontife Romain à la mission de «paître ses brebis» que le Christ a confiée à Pierre (n° 2). Quant aux Évêques, «pasteurs des âmes», ils «ont de soi, dans

<sup>39.</sup> Michel FOUCAULT, «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», Le Débat 41 (sept./nov. 1986) p. 5-35. On trouve aussi quelques réflexions à ce sujet dans Michel FOUCAULT, «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», dans H. DREYFUS et P. RABINOW, Michel Foucault. Un parcours philosophique (avec un entretien et deux essais de Michel Foucault), Paris, Gallimard, 1984, p. 304.

les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir [...] requis pour l'exercice de leur charge pastorale» (n° 8) à l'égard de la portion du troupeau remis à leurs soins (n° 2). Il semble cependant que le décret sur Le Ministère et la vie des prêtres ait été plus discret sur cette dynamique de pouvoir, n'hésitant pas cependant à identifier ici et là gouvernement et pastorat. Un observateur en témoigne ainsi: «On sent que le Concile a hésité devant le mot gouvernement (regere, rectores, regimen) et lui a préféré parfois le mot de pastorat, moins impératif<sup>40</sup>.»

Référant aux textes patristiques, et non à ceux que ie viens de citer à titre de témoins «récents» d'une riche tradition. Foucault considère que le christianisme a accru le poids du pouvoir pastoral déjà thématisé dans la tradition juive. D'abord, en développant un modèle de soumission personnelle à la volonté du pasteur (parce qu'elle est tenue pour volonté de Dieu, faut-il préciser). Ensuite, en reportant sur l'au-delà le salut que le pasteur doit assurer aux brebis, ce qui conduit à la mortification en ce monde et à un contrôle des brebis plus intime. D'où le développement d'une impressionnante logistique (examen de conscience, aveu, direction spirituelle) de connaissance des brebis, connaissance essentielle si le pasteur veut prendre soin du salut de chacune. Il me semble que c'est la figure et la fonction mêmes de la pastorale ou du pastorat chrétien qui sont ici en cause, de sorte que la question du pouvoir en pastorale n'apparaît pas seulement liée à quelque déviation historique, comme on le fait souvent croire, mais s'avère peut-être fondamentale à la définition même de ce pastorat. Il va de soi, en effet, que celui qui exerce une charge ait le pouvoir nécessaire à cet exercice, que ce soit en termes juridiques, sociaux ou personnels. C'est aussi vrai dans l'Église que ce l'est ailleurs. Le problème, c'est l'exercice de ce pouvoir, surtout lorqu'il est dénié.

# D'un risque pour le pasteur à un risque pour les fidèles

À côté de ces perspectives historiques et théologiques trop rapidement esquissées, je voudrais en signaler une autre, plus empirique, qui relève des conditions actuelles de l'exercice de la fonction pastorale et vise directement les abus sexuels.

<sup>40.</sup> Henri DENIS, «La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II», Les prêtres. Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatam totius» (Coll. «Unam sanctam» 68), Paris, Cerf, 1968, p. 228.

On sait que la théologie pastorale du début du siècle, et jusque dans les années 1960, mettait en garde le pasteur contre la promiscuité où les femmes et les jeunes filles, étant donné leur nature, risquaient de les entraîner. À témoin, l'extrait suivant d'un *Précis de théologie pastorale*:

La femme est un écueil pour la vertu (Mulier viro periculosa). Les relations intimes d'âme à âme qu'impose le saint ministère, accentuent encore ce danger. Ajoutons le scandale, que guette un monde mal disposé à l'égard du prêtre, et l'on comprendra que la réserve s'impose.

1° En général l'attitude du prêtre doit être paternelle, condescendante, bienveillante, jamais familière, sévèrement affectueuse, jamais tendre. Les relations seront «facilitées, mais pas faciles». [...] Les femmes n'aiment pas ces réserves, parce qu'elles ne voient pas de danger à s'abandonner, mais elles-mêmes amènent ce danger en demandant toujours plus.

2º Les jeunes filles exigent une réserve très spéciale: elles sont plus avides d'affection, plus imprudentes; elles ne savent pas garder pour elles ce qu'on leur dit et forcent facilement le sens des paroles, en bien ou en mal; leur âge est par lui-même dangereux, et un pas de trop est jugé avec sévérité [...]

Il est malheureusement nécessaire de mettre les jeunes prêtres en garde contre la «mulier procax», qui sait jouer tous les jeux, même celui de la piété, du phénomène mystique ou de la maladie, consciemment ou entraînée par sa nature, pour arriver à ses fins<sup>41</sup>.

Bien qu'on y trouve quelques éléments de la problématique actuelle quant à la faiblesse de la femme et à la responsabilité du pasteur, le lecteur aura reconnu là des éléments du modèle traditionnel masculin où la femme apparaît comme première responsable des abus sexuels. Les réflexions actuelles sur ce risque de promiscuité, ou d'abus sexuels, mettent au contraire l'accent sur les faiblesses personnelles du pasteur, mais surtout sur son pouvoir structurel en tant qu'homme, en tant que professionnel et en tant qu'homme de Dieu. Ici aussi, les femmes passent du rôle de séductrices à celui de victimes.

<sup>41.</sup> Père Victor LITHARD, Précis de Théologie Pastorale. Manuel pour les Séminaires Utile aux prêtres dans le ministère Et à quiconque s'occupe d'Action Catholique, Paris, Téqui, 1941, p. 212-213.

Carolyn Heggen a situé cette question dans le modèle des rapports sexuels entre aidant professionnel et aidée<sup>42</sup>. Selon ce modèle, la responsabilité et le pouvoir du professionnel caractérisent comme abus sexuel la relation sexuelle qui peut se développer entre lui et sa cliente. Dans cette perspective, la relation pastorale est donc saisie comme une relation professionnelle où certains facteurs religieux ne font qu'amplifier le pouvoir et la responsabilité du pasteur quant à ses comportements sexuels avec ses «clientes» ou ses paroissiennes.

## Facteurs prédisposants d'ordre socio-structurel

Deux types de facteurs, évidemment en interaction, favorisent les abus sexuels en pastorale. Le premier type relève de la conjonction de facteurs liés aux relations hommes/femmes dans notre société et de facteurs liés à la structure même de la relation pastorale. Signalons parmi ces facteurs:

- la socialisation des femmes;
- le déséquilibre du pouvoir entre hommes et femmes d'une part, et entre pasteur et fidèle d'autre part<sup>43</sup>;
- l'érotisation sociale du pouvoir;
- l'accès privilégié du pasteur à la vie et à l'intimité des gens («les relations intimes d'âme à âme» dont Lithard signalait qu'elles ajoutent à ce danger);
- la relation psychique très étroite entre spiritualité et sexualité, bien documentée par la psychologie et la psychanalyse;
- la confiance dans le pasteur, qui amène les femmes à abaisser leurs barrières protectrices;
- l'absence de supervision et de lieux où discuter ces questions, etc.

<sup>42.</sup> Carolyn Holderread HEGGEN, op. cit., p. 98-120. Ses réflexions portent sur des ministres d'Églises protestantes, et celles auxquelles je réfère plus particulièrement ici, sur les relations de pasteurs avec des femmes adultes. Elles me semblent toutefois éclairer la situation des pasteurs de l'Église catholique.

<sup>43.</sup> Dans son célèbre Sex in the Forbidden Zone, Peter RUTTER a bien montré que l'abus sexuel dans une relation professionnelle rejoue le déséquilibre du pouvoir (physique, social, économique, politique) entre les hommes et les femmes de notre société (Sex in the Forbidden Zone: When Men in Power — Therapists, Doctors, Clergy, Teachers, and Others — Betray Women's Trust, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, 1989. Le sexe abusif. Lorsque les hommes en situation de pouvoir abusent des femmes, M.A. Éditions, Paris, 1990).

Or les pasteurs comprennent difficilement cette notion de pouvoir pastoral, d'autant que, souvent surchargés, ils peuvent se sentir inadéquats et faibles. D'autant aussi, ajouterais-je, qu'ils partagent une théologie ministérielle de service. Ils peuvent alors abuser plus facilement d'un pouvoir qu'ils ignorent ou qu'on leur a occulté. D'où la nécessité de les y sensibiliser, ce qu'il me semble que leur formation ne fait pas, ou à tout le moins pas suffisamment<sup>44</sup>. L'inconscience m'apparaît en effet comme un facteur d'abus non négligeable.

## Facteurs prédisposants d'ordre émotionnel

D'autres facteurs sont d'ordre plus personnel. Certains relèvent de la personnalité même du pasteur: abus sexuel durant l'enfance<sup>45</sup>, enfance difficile menant à une profession d'aidant entreprise sur une base ambiguë<sup>46</sup>, workaolisme, sensibilité plus vive que chez la moyenne de la population<sup>47</sup>, etc.

Mais si l'image de la fonction ministérielle peut attirer ces gens dans le ministère pastoral, la réalité est différente et peut les frustrer, même les affamer émotivement. Ce qui nous amène à des facteurs émotionnels liés à l'expérience même de la fonction pastorale. L'isolement ou le manque de reconnaissance — reconnaissance encore plus nécessaire à ce type de personnalité — qu'un pasteur peut ressentir au sein de la communauté, un sentiment d'inadéquation devant l'infini d'une tâche pastorale dont il ne se sent pas à la hauteur, peuvent générer un stress prolongé, ou un burn-out, que l'on soupçonne être un facteur important d'alcoolisme, on le sait, mais aussi de comportements sexuels inappropriés.

<sup>44.</sup> Il y a bien, par exemple, un cours sur cette question à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, mais il apparaît presque comme une anomalie dans la formation ministérielle. Je ne sais s'il y en a dans les autres centres de formation théologique... et presbytérale.

<sup>45.</sup> Drame qu'on découvre chez de plus en plus de pasteurs ou de candidats au ministère; cf. John Allan Loftus, s.j., «Victims of Abuse as Candidates», Review for Religious (sept.-oct. 1986) p. 725-738.

<sup>46.</sup> Une étude indique que les personnes attirées par le ministère sont souvent le type de personnes qui cherchent à prendre soin des autres et qui ont besoin qu'on ait besoin d'elles: R. ROHR et A. EBERT, *Discovering the Enneagram*, New York, Crossroad, 1990.

<sup>47.</sup> R. OSWALD et D. KROEGER, Personality Type and Religious Leadership, Washington, Hemisphere, 1988.

En effet, la personne confrontée à ce genre de stress a besoin de compréhension, de support, d'affection et d'amour. Or étant donné les facteurs socio-culturels indiqués précédemment, c'est largement auprès des femmes de la communauté que les pasteurs sont susceptibles de chercher (inconsciemment) et de trouver, souvent dans des rapports sexuels, réponse à ces besoins. Et ce, d'autant que la dépendance sexuelle et la confusion entre affection et relation sexuelle apparaissent comme des traits de personnalité des abuseurs sexuels<sup>48</sup>. L'activité sexuelle, ou une relation amoureuse, peut en effet constituer une réponse à cette situation, libérant du stress et permettant d'injecter une nouvelle énergie dans une vie qui en manque et que le burn-out menace.

Ajoutons enfin que ces ministres abuseurs ne sont pas des monstres. Loin de là. Ils sont souvent parmi les meilleurs pasteurs: populaires, dynamiques, responsables, généreux, dévoués. Tout se passe alors comme si ces activités sexuelles étaient décrochées du reste de leur vie, comme le suggère bien, chez nous, un Georges Perrault<sup>49</sup>. Et s'il y a sans doute quelques sociopathes qui choisissent le ministère auprès des jeunes, ou qui y sont appelés par la communauté justement à cause de leurs qualités de «bon gars», il est évident que la plupart des pasteurs ne choisissent pas le ministère avec l'intention de violer leurs vœux. Sinon, à quoi bon?

Devant cette accumulation de facteurs que je n'ai pu qu'énumérer ici, on ne s'étonnera pas que Carolyn Heggen rende hommage au caractère spirituel et à la force morale de la plupart des pasteurs sans lesquels l'incidence des abus sexuels en pastorale serait beaucoup plus élevée. Je ne peux que me joindre à elle sur ce point aussi.

\* \*

Je terminerai sur deux interpellations. Je me demande d'abord si l'Église n'aurait pas avantage à reconnaître ces différents facteurs structurels prédisposants aux abus sexuels en pastorale, de façon à minimiser ceux qui relèvent de son pouvoir, à mieux soutenir ses ministres et à reconnaître leur valeur personnelle au-delà des statistiques.

<sup>48.</sup> James N. Poling, op. cit., p. 63s.

<sup>49.</sup> Georges Perrault, «Aide et prévention en regard des abus sexuels», La vie des communautés religieuses 48 (mars-avril 1990), p. 80-94.

Leur connaissance ne devrait-elle pas aussi faire partie de la formation des pasteurs?

Je me demande enfin si l'évangile et la morale de l'Église n'ont pas, dans cette histoire, été dépassés par le souci des droits de la personne et des enfants ainsi que par le mouvement féministe. Malgré le caractère critique de cette remarque, on peut s'en réjouir dans la mesure où ce mouvement paraît se situer dans la ligne de l'Évangile, être en partie le rejeton d'efforts passés de l'Église. Si on peut aussi y voir un «signe des temps», on doit aussi y voir un signe qu'il reste encore bien du chemin à faire et que, n'en déplaise à certains, l'Église a encore sans doute beaucoup à apprendre de la société civile, comme l'affirmait déjà Gaudium et Spes (n° 44).

# IV

# CONSTAT DE NOS PAUVRETÉS... RÊVES DE SOLIDARITÉ À BÂTIR

# La vision transformatrice des femmes ouvrières

#### CAROLYN SHARP

Revue Relations

Quarante et une femmes ont pris la parole lors des Jeudis de l'histoire des femmes. Femmes bien ordinaires, âgées de 25 à 80 ans, militantes de diverses organisations de femmes, de quartier ou syndicales, elles ont parlé de leur vécu au foyer et au travail, dans leurs familles et dans la société plus large. D'autres femmes, une centaine ou plus, sont venues les écouter pendant ces rencontres et ont reconnu dans leurs récits des reflets de leurs propres expériences. Comme l'a dit une des participantes:

Je dirais qu'écouter une femme, en écouter une, c'est en écouter mille. Dans l'histoire des femmes à la base, depuis le temps que je réfléchis à tout ça, je remarque qu'on a des ressemblances.

Les Jeudis de l'histoire des femmes ont été organisés de 1983 à 1986 à Montréal par le centre Saint-Pierre et par le Centre de pastorale en milieu ouvrier. L'objectif des organisatrices et des participantes fut de compléter l'histoire telle que nous la connaissions par l'histoire des femmes mais avec un accent sur le vécu des femmes des milieux ouvriers et populaires. Ainsi, les Jeudis sont à situer dans la mouvance de la revalorisation de l'histoire des femmes. Mais il faut aussi les situer dans les efforts de ce milieu d'Église pour s'ouvrir davantage à la réalité des femmes et au mouvement féministe.

Ayant longuement écouté treize de ces récits de vie, c'est à partir d'eux que je veux prendre la parole ici<sup>1</sup>. Dès l'instant où l'on se met à l'écoute de ces femmes, la vision transformatrice qui les anime nous frappe. Au-delà de leurs engagements concrets, de leurs choix sociaux ou politiques, cette vision de ce qui est normal ou pas, de ce qui devrait être ou ne plus être façonne leur relation au monde.

Au cœur de cette vision transformatrice, nous retrouvons l'affirmation de la dignité humaine, une insistance sur la valeur de l'action et une valorisation de l'existence des femmes. De même, cette vision est traversée par une tension entre l'articulation positive d'une telle vision et l'expérience réelle de la négation de leur vie, de leurs valeurs et, ultimement, de leur humanité. Théologiquement, c'est ici, dans cette tension entre les pôles positifs et négatifs d'une vision transformatrice, que nous pouvons enraciner nos efforts pour distinguer la Dieue de la vie des idoles de la mort.

#### 1. Une écoute attentive

À ce moment-ci, il importe de dire brièvement quelques mots sur le processus de l'écoute. Parler de l'analyse des récits de vie comme d'une forme attentive et soutenue d'écoute est une affirmation méthodologique<sup>2</sup>. L'écoute permet de préserver deux aspects importants qui disparaissent trop facilement du traitement de tels récits au sein des entreprises savantes: l'autorité du sujet et la subjectivité de la chercheure.

Écouter implique qu'on reconnaît l'autorité de celle qui parle et qu'on lui donne priorité. Comprise comme une forme d'écoute, l'analyse ne s'impose pas au récit à partir des catégories prédéterminées<sup>3</sup>.

<sup>1.</sup> Voir ma thèse de doctorat, Carolyn Sharp, Listening to Women and Speaking of God: Grounding the Question of God in the Lives of Working Class Women in Québec, The University of St. Michael's College, 1993.

<sup>2.</sup> Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss, The Discovery of Grounded Theory, Chicago, Aldine Publishing Co., 1967; Anselm L. Strauss, Qualitative Analysis for Social Scientists, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Dorothy Smith, The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology, Toronto, University of Toronto Press, 1987; Sandra Kirby et Kate McKenna, Experience, Research, Social Change: Methods from the Margins, Toronto, Garamond, 1989.

<sup>3.</sup> Voir Dorothy SMITH, The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge, Toronto, University of Toronto Press, 1990; Joan CASANAS, «The Task of Making God Exist» dans Pablo RICHARD et al., The Idols of Death and the God of Life, Maryknoll, NY: Orbis, 1980, p. 113-149; Ada Maria Isasi Diaz et Yolanda

La chercheure ne crée pas des carreaux pour ensuite les remplir des morceaux du récit, mais plutôt elle dessine l'analyse à partir de ce qu'on lui raconte. En quelque sorte, parce que l'autorité demeure chez celle qui parle, c'est la théologienne qui devient l'apprentie et la conteuse, l'expert.

De même, le fait de saisir l'analyse comme une forme d'écoute permet de reconnaître la subjectivité de celle qui écoute, la chercheure. Pour pouvoir écouter, il faut être présente à une situation et aux personnes qui s'y retrouvent. Au fond, une chercheure écoute des récits parce qu'elle veut entendre et comprendre ce que l'autre lui dit. Mais, il faut le reconnaître, une chercheure *choisit* les récits qu'elle écoute et arrive dans la conversation avec des questions qu'elle porte depuis quelque temps, c'est-à-dire avec un bagage personnel et intellectuel ayant des conséquences importantes pour ce qu'elle va en saisir<sup>4</sup>. Ainsi l'analyse est empreinte de la subjectivité active de la chercheure.

Nous pouvons donc démystifier le processus analytique. Écouter est une activité profondément humaine. Tout le monde peut s'y reconnaître. Tous et toutes savent aussi que de l'écoute d'une seule conversation peuvent surgir plusieurs interprétations.

# 2. Une vision transformatrice

Une écoute attentive m'amène donc à découvrir la vision transformatrice qui habite ces femmes et qui transcende leurs options politiques ou sociales ainsi que leurs engagements concrets. En effet, ces options et engagements sont le fruit d'une vision plus large. Voyons en quoi elle consiste.

Il me semble que nous pouvons bien saisir cette vision transformatrice à partir de trois catégories centrales: la dignité, l'agir et l'existence des femmes. Chacune de ces catégories peut aussi se comprendre

TARANGO, Hispanic Women Prophetic Voice in the Church: Toward a Hispanic Women's Liberation Theology, San Francisco, Harper & Row, 1988; Marie-Françoise CHANFRAULT-DUCHET, «Le récit de vie: donnée ou texte?» Cahiers de recherche sociologique 5 (1987), p. 11-29.

<sup>4.</sup> Voir Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches», Union Seminary Quarterly Review, 1978; Liz Stanley et Sue Wise, Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983; Jean-Pierre Deslauriers, «L'analyse en recherche qualitative», Cahiers de recherche sociologique 5 (1987), p. 145-152.

à partir de sous-catégories qui permettent d'en saisir la complexité. Ainsi, la dignité prend sa forme à travers la valorisation de soi en tant que femme et personne humaine, le pouvoir qu'on réclame pour prendre contrôle de sa vie et l'autorité de chacune sur sa vie. L'agir se manifeste à travers l'audace, la solidarité et la persévérance. L'existence des femmes exige la parole des femmes, un espace à elles et leurs rêves.

Au sein de chaque catégorie, il existe une tension entre son articulation positive et son articulation négative. Ainsi affirme-t-on la dignité contre une expérience de honte et d'exclusion, de dépossession et de passivité. La volonté d'agir s'affronte au désespoir, à la vulnérabilité issue de l'isolement et à la démission. L'existence des femmes s'affirme contre un silence qui les rend invisibles, contre le renfermement issu de leur isolement et contre le défaitisme qui réduit leur vie à un cul-de-sac. Cette tension entre les articulations positives et négatives situe la vision transformatrice au carrefour des dures réalités de l'oppression et d'une profonde espérance de la libération. Saisir cette tension est donc nécessaire pour toute compréhension de ce que ces femmes ont à nous dire.

#### UNE VISION TRANSFORMATRICE

DIGNITÉ	AGIR	L'EXISTENCE DES FEMMES
Valorisation de soi	Audace	La parole des femmes
(honte, exclusion)	(désespoir)	(se faire taire)
Pouvoir	Solidarité	L'espace des femmes
(dépossession)	(isolement, vulnérabilité)	(isolement, renfermement)
Autorité	Persévérance	Les rêves des femmes
(passivité)	(démission)	(cul-de-sac)

### 3. Qu'est-ce que la dignité?

À l'écoute de ces récits, nous découvrons la restauration de la dignité des femmes comme le premier fruit de l'engagement. Le lien fondamental entre la valorisation de soi, le pouvoir sur sa vie et l'autorité se manifeste à travers les récits. Réclamer le pouvoir sur sa vie et l'autorité nécessaire pour l'exercer renforce son sens de soi tout comme la valorisation de soi est renforcée par un partage efficace du pouvoir et l'utilisation de son autorité propre lors des prises de décisions.

Le récit d'une militante pour les droits sociaux met en relief ce que représente la valorisation de soi. Cette femme décrit la honte qu'elle ressentait en tant qu'assistée sociale:

Je me prenais pour quelqu'une qui était un peu arriérée, pas beaucoup d'instruction, pas de connaissance, une bonne à rien... Je ne savais rien faire.

De plus, cette dévalorisation de soi fait partie de la structure de l'expérience des personnes assistées sociales. Accusées de vivre «aux crochets de la société», elles sont traitées de paresseuses et de profiteuses. Dans ce contexte, tomber malade, perdre un emploi ou avoir des enfants sont des actes honteux.

Pour cette femme, la valorisation de soi se découvre à travers la militance au sein d'un groupe de personnes assistées sociales.

Alors c'est bien sûr que dans ce temps-là un groupe comme l'OPDS, moi, ça m'a valorisée. Je me disais, «Ça se peut-il? J'ai un potentiel! J'ai un potentiel qui dort là et puis si je l'exploite, je vais arriver à faire des choses...» Et quand je regarde ça aujourd'hui je me dis que ça, j'ai appris ça vraiment sur le terrain... Je dis: «J'ai fait de l'université, bien sûr. J'ai fait de l'université populaire.»

Des expressions telles «je peux faire» et «j'ai des acquis» et «j'ai appris» remplacent des «je ne pensais pas» et «je ne faisais pas» qui avaient caractérisé sa vie. Cependant, sa vie continue d'être traversée par des signes d'exclusion. Des expressions telles que «je n'ai pas de certificat» et «je n'ai pas de salaire» marquent la non-reconnaissance sociale de la valeur de sa personne et du travail qu'elle accomplit au sein des organisations communautaires.

Un deuxième aspect de l'affirmation de la dignité est le pouvoir de prendre sa vie en main. Quel est ce pouvoir que ces femmes veulent reprendre? Il s'agit du pouvoir au sens d'être capable et du pouvoir au sens du contrôle.

Ce qui m'a permis beaucoup de continuer, c'est en tant que personne d'être capable de compter sur mes ressources à moi, sur ce que moi je pouvais faire.

De même, à force de reconnaître et développer leurs propres capacités et de les utiliser afin de prendre leur vie en charge, les femmes deviennent de plus en plus capables. Au sein des organisations collectives, elles découvrent leurs capacités et se donnent des moyens de reprendre le contrôle de leurs vies. Par exemple, une femme dit des nouveaux défis que ses engagements lui ont apportés: «J'ai toujours grandi par ça.» Et elle voit la coop de travail qu'elle aide à fonder comme un outil pour permettre aux femmes de mieux gérer leurs vies.

C'est contre l'expérience de dépossession où d'autres contrôlent leurs vies que ces femmes réclament ce pouvoir. Être dépossédée de ce pouvoir fondamental sur sa vie implique de ne pas être consultée, de se faire traiter d'ignorante, de ne pas avoir de mot à dire dans des décisions qui sont centrales à sa vie. Souvent les acteurs de cette dépossession sont des personnes extérieures, maris, pères, prêtres, médecins, fonctionnaires, femmes instruites, etc. Parfois, cette dépossession est intérieure. Ainsi cette femme qui a raconté la désorientation qu'elle a expérimentée après son divorce.

Bon, j'étais rendue à 37 ans... Et puis d'abord j'ai pris des cours... Pendant 11 ans, j'ai pris 4 cours par semaine. Alors, j'ai suivi des cours. J'ai tout fait ce que je voulais, je courais à droite et à gauche. Bon, pas bon, je les prenais tous. Bon! Et je cherchais par toutes sortes d'affaires de m'en sortir. C'est vrai, on est folle. Qu'est-ce qui se passe? Je ne sais pas mieux. Ce n'est pas pour rien que quand je me suis séparée, je me suis dit: «Moi, enfin, je vais faire ce que je veux.» C'est un peu fou, hein, 4 cours par semaine pendant 11 ans?... Aujourd'hui je réalise ça. Mais c'est ça que j'ai fait.

Cette dépossession est aussi intérieure quand les femmes ne savent pas se faire confiance et remettent le contrôle de leur vie entre les mains des autres. Le troisième aspect de cette affirmation fondamentale de la dignité est l'insistance sur l'autorité de chacune et de chacun sur sa vie.

Et c'est les autres qui décident toujours pour la femme. Est-ce que ça veut dire que la femme décide en folle? Je pense que les femmes sont capables de décider aussi en tenant compte et de leur position et de leur mode de vie et de leur conscience qui est différente de l'une à l'autre, c'est inévitable.

Une femme a raconté sa participation à l'organisation d'un syndicat dans une usine de vêtements où les conditions de travail étaient très malsaines (un manque de ventilation et d'eau potable, l'assignation arbitraire des tâches, la réduction unilatérale du salaire, les mises à pied des militants syndicaux). À chaque fois que des femmes ont fait appel aux fonctionnaires de divers organismes gouvernementaux, ceux-ci décidaient en faveur de l'employeur. Mais elles continuaient de croire à la justice de leur cause, en disant: «Mais nous autres, on travaillait dedans et puis on savait.» Bien que la stratégie patronale en vue d'établir un syndicat de boutique ait réussi, cette confiance dans leur capacité de nommer leur réalité demeure un acquis réel pour ces femmes.

Il s'est trouvé qu'on a perdu en cour. Le syndicat n'existe plus à la boîte. C'était difficile, mais on s'est dit: «On a toujours dit aux femmes depuis le début que c'était leurs affaires, que si elles changeaient d'affaires, nous autres, on ne ferait pas de pression.» Si elles signent pour un nouveau syndicat, elles vont le prendre en responsabilité, elles vont cheminer avec. Alors, l'autre syndicat est là. Il y a des conditions qui ont changé. Et puis, il y a des femmes qui disent: «Au moins, j'ai appris que quand je suis en désaccord avec le boss, si je ne me mets pas debout, il m'écrase et puis moi, je n'ai pas le goût de vivre.»

Cette autorité qui nourrit le sens de la dignité des femmes leur permet de se tenir debout. Elles s'affirment ainsi contre la passivité qui amène à l'écrasement devant le pouvoir des autres à définir la vie des femmes. Si cette perte de subjectivité se vit au travail et lors des rencontres avec des fonctionnaires, elle est davantage présente dans des questions de sexualité et de santé. C'est en ce sens qu'une femme parle de la culpabilité et de la perte de jouissance que l'enseignement sexuel de l'Église a engendrées, alors qu'une autre raconte sa passivité devant le pouvoir médical.

Je n'ai pas osé dire au prêtre que j'empêchais la famille parce que déjà dans la famille il y en avait qui étaient refusées, qui ne pouvaient plus aller à l'Église. Mais j'ai dit: «Je ne suis pas coupable parce que c'est moi qui élève cet enfant-là.»

Je ne me posais pas de question à cette période-là. Le médecin le disait, je le prenais. Mais avec le temps, les médicaments pour dormir et pour calmer les nerfs, ça a commencé à avoir des effets secondaires. Là encore, je ne me posais pas de questions. Ça a duré beaucoup d'années, j'ai presque honte de le dire, ça a duré quinze ans avant que je réagisse.

## 4. L'agir: agir est essentiel à la survie

La deuxième catégorie qui nous permet de saisir la vision transformatrice de ces récits est l'agir. Au-delà d'une affirmation abstraite de la capacité des femmes d'agir ou de leur statut d'actrice dans l'histoire, les récits mettent en relief la nécessité de l'engagement à la survie. De plus, cet agir nécessaire est d'abord et avant tout un agir collectif, sans pourtant sous-estimer le rôle primordial et le prix exigeant de l'engagement individuel.

Pour agir, il faut être audacieuse. Il s'agit d'ailleurs d'une qualité que ces femmes reconnaissent les unes chez les autres.

Bonjour. Je tiens à dire au départ... je tiens à féliciter le courage de Yolande et puis de toutes les femmes qui luttent à quelque niveau que ce soit pour... soit des luttes syndicales, des luttes pour leur autonomie ou des luttes pour plus de justice, justement. Et puis, moi, je trouve ça très courageux.

En effet, cette audace, qui permet de poser les premiers gestes et de continuer malgré les obstacles importants, est contagieuse.

Ça fait que le vendredi soir on s'est retrouvé cinq. Et puis on s'est divisé un peu la route qu'on ferait, pour ne pas faire trop de millage. Et puis là on s'est rendu compte en faisant le tour qu'il y avait bien des femmes qui attendaient qu'il y en ait qui aient le front de commencer.

Madeleine Parent était au bord de la côte et elle disait: «C'est moi qui va faire rentrer le syndicat.» Et puis je me rappelle que la première journée qu'elle était venue, elle s'est faite garrocher des roches, et puis elle s'est faite battre à coups de bâton. Et puis elle nous a fait signe: «Demain, je vous attends encore.» Le lendemain, elle était encore là. Puis elle a foncé tout le temps, elle. Puis nous autres, ça nous a encouragées.

Cette audace contraste avec le désespoir qui empêche d'agir. Tout comme l'agir permet de survivre, le désespoir peut mener à la mort. Ainsi parle une femme de sa situation après le suicide de son mari.

Je me suis dit: qu'est-ce que je vais faire de ma vie? Et puis je me suis aperçue que tout l'engagement qu'on avait fait en époux, avec mon époux dans le quartier, ça avait quand même une valeur. Alors j'ai dit: «Ma vie est encore importante. Pas seulement pour mes enfants, mais pour l'engagement.» Je me suis réengagée dans d'autres choses dans le quartier... On s'est engagé au niveau des camps familiaux et le reste m'a amené cet engagement-là à apprendre à être capable de prendre des décisions.

«Allez, dirait une femme, mais n'allez-y pas toute seule.» Voilà la sagesse qui est au cœur de l'affirmation d'un agir collectif et solidaire. Il faut agir ensemble d'abord parce que c'est plus efficace. Une femme seule a moins de poids que sept, sept femmes ont moins de poids que cinquante... Mais un agir collectif est aussi nécessaire parce que cela permet une véritable transformation des conditions des femmes. Individuellement, il est parfois possible d'aider quelques personnes, mais cela ne règle pas les choses.

Au contraire de la solidarité, l'isolement rend les femmes plus vulnérables.

Le programme d'action positive, ça veut dire donner plus de possibilités aux femmes d'entrer dans les métiers non traditionnels. Que les femmes aient leurs apprentissages entre elles pour qu'elles aient une certaine communication entre elles, pour éviter de toujours se faire achaler ou se faire moquer d'elles, en attendant que les hommes s'habituent à ça!

Et puis l'autre personne était engagée comme nettoyeuse de wagon. Mais elle n'est pas restée longtemps parce que dès le premier soir, elle s'est fait pas mal écœurer. Et puis ils l'ont traitée de toutes sortes de noms. Et puis moralement, elle n'a pas été capable de le supporter.

Une femme isolée se sent facilement coupable de sa situation. Parce qu'elle a plus facilement peur, elle est plus vulnérable à la dominance des autres.

Soulignons que la solidarité que valorisent ces récits ne se limite pas à une solidarité entre femmes. Confrères de travail ou fonctionnaires complices des aspirations des femmes, les hommes aussi font partie des réseaux de solidarité qui rendent l'agir efficace. De même, dans plusieurs récits, les maris des femmes sont des alliés importants, alors que d'autres témoignent d'une solidarité qui traverse les générations.

L'agir des femmes ne saura être séparé de l'entêtement tenace qui leur permet de persister dans l'action. Voici ce que raconte une des femmes. Après que son père eut vendu la ferme familiale contre son gré, et après le suicide de son mari, celle-ci décida de redonner un sens à sa vie à travers l'engagement communautaire. Impliquée au jardin communautaire de son quartier, elle découvrit une nouvelle façon de vivre son lien à la terre. De là surgit une envie de faire une carrière en horticulture, envie qui se heurta au refus d'accepter des adultes dans un programme de formation professionnelle. Il s'ensuivit une lutte de deux ans où elle réussit à convaincre plusieurs niveaux de gouvernement d'offrir à un groupe de personnes qu'elle a rassemblées une formation parallèle.

Pour tous les récits, se prendre en main n'est pas une chose facile. Le changement exige du temps. Le découragement et l'épuisement mènent facilement à la démission. Mais sans la persévérance, il n'est pas possible d'avancer. Persister permet de faire le possible dans un contexte impossible.

#### 5. Existence des femmes

D'une façon particulière, ces récits affirment l'importance de l'existence des femmes. La prise de parole, l'occupation de l'espace et l'ouverture à l'avenir que sont les rêves des femmes sont l'étoffe de l'existence des femmes. En évoquant ces réalités, la vision transformatrice évoque l'essence même de la personne dans tout ce qu'elle a d'intangible, de radieux et de singulier.

Par la prise de la parole, des femmes refusent de se faire imposer le silence et de vivre dans le silence. Cette prise de parole se confronte au silence que les femmes se sont vu imposer à toutes les fois qu'on ne les a pas consultées, quand on les a renvoyées à leurs cuisines, quand on les a marginalisées dans les tâches de soutien.

Pourquoi parler? Pour se faire entendre, pour se rendre visible et pour exister en tant que femme. Mais aussi parce que par une parole échangée entre les femmes, il devient possible de mieux comprendre sa réalité, ses besoins, ses rêves. Cette parole des femmes prend des formes multiples: cachée dans la toilette des femmes pour organiser un syndicat, ouverte dans un centre de femmes pour s'encourager, publiée dans un bulletin pour les filles de la JOC et, oui, publiquement lors des Jeudis de l'histoire des femmes. Mais cette parole des femmes ne s'adresse pas seulement aux femmes. Il s'agit d'une parole qu'elles veulent faire entendre aux hommes pour qu'ils saisissent en quoi consiste l'existence des femmes.

L'épanouissement de l'existence des femmes exige aussi un espace pour les femmes alors qu'elles ont vécu isolées et renfermées. Sortir et se retrouver sont d'une importance capitale. Cependant cet espace des femmes dont parlent ces récits est autant figuratif que physique. Oui, il faut des lieux pour se rencontrer, pour se donner des services, pour vivre des choses ensemble, mais aussi il faut un espace où les femmes puissent créer des relations, s'épauler et vivre l'amitié. Ainsi des centres de femmes, mais aussi des coops de travail, des syndicats, des groupes communautaires sont des espaces des femmes. Ainsi, la transformation de l'existence des femmes qu'appellent ces récits ouvre le chemin à une occupation de tout l'espace par des femmes.

Finalement, l'existence des femmes exige les rêves des femmes. Il faut rêver, de préférence en couleur. Un rêve, une idée folle et insensée, peut lancer une coop de travail, un syndicat, un groupe de filles. Rêver permet de prendre le risque de quitter sa petite sécurité pour oser quelque chose de neuf.

Je prends un congé d'un an sans solde. Ça, ça a été quelque chose. Ça veut dire que je quittais un salaire assuré, en me disant: «O.K., c'est juste pour un an.» Qu'est-ce que je fais après, je ne sais pas.

Parce que moi en tout cas, en février, une semaine après être rentrée, j'étais malade un de ces soirs avec un gros mal de cœur. Je me disais: «Mais ça ne se peut pas, Carmen! Tu as quitté ta sécurité d'emploi alors que tu ne sais pas s'il y va avoir un salaire au bout de trois mois. Mais qu'est-ce que tu fais là?»

De quels rêves parlons-nous?

Nos demandes, c'était une semaine de vacances payées au bout d'un an au lieu de 5 ans. Ça criait, les boss! Écoute! Un an, c'était beaucoup trop. Et puis, on demandait d'avoir une heure pour dîner. Au lieu de 50 cennes l'heure, on avait demandé 65 cennes. Ils nous avaient donné rien que 5 cennes. Et puis on a fait 3 mois en grève avant d'obtenir ce petit 5 cennes de l'heure de plus.

Des rêves bien concrets et forts ordinaires sont le fruit du sens de la dignité de ces femmes et de leur confiance dans leur capacité d'agir. Mais ils sont aussi les signes précurseurs d'un monde où il y aura de la place pour l'existence des femmes.

Espérer et imaginer comment on pourrait faire et être autrement alors qu'on se fait dire que nous sommes dans un cul-de-sac. Que de fois on a ridiculisé les efforts de ces femmes! Or les femmes refusent de tels jugements sur leurs espoirs et continuent d'imaginer un monde où la réalisation de leurs rêves sera un jour possible. Oui, elles osent rêver et elles osent travailler à la réalisation de ces rêves.

#### 6. Une vision évocatrice de la Shalom de Dieue

L'unité fondamentale des catégories de la dignité, de l'agir et de l'existence des femmes s'exprime à travers les dimensions communes de ces catégories. Cette unité fondamentale est elle-même évocatrice de la puissance de cette vision transformatrice.

Chacune de ces catégories résonne avec l'affirmation du statut des femmes en tant que personnes humaines. L'omniprésence de cette affirmation met en lumière l'importance de chaque femme en tant que personne. Cette affirmation est explicite dans la valorisation de soi que réclame ce statut de personne pour chaque femme. Elle est présente quand les femmes exercent audacieusement leur pouvoir d'agir. Elle devient palpable quand la prise de parole rend les femmes visibles. La conversion qu'expérimentent les femmes des Jeudis de l'histoire des femmes, alors qu'elles passent du mépris à la valorisation de soi, du désespoir à une action audacieuse, du silence à la parole, transforme visiblement leur personne.

D'une même façon la vision transformatrice de ces récits embrasse la dimension collective de la transformation du monde qu'habitent les femmes. La transformation que désirent ces femmes n'est possible que dans et à travers un appui mutuel. Cette dimension collective s'exprime à travers une vision du pouvoir qui est nécessairement partagée. Elle vibre à travers les espaces que ces femmes se donnent et à travers leurs relations aux autres. Et la dimension collective est surtout visible dans l'insistance constante sur la nécessité de la solidarité pour la survie.

Enfin il faut souligner l'ouverture de cette vision transformatrice sur l'avenir. La passivité qui découle d'un manque d'autorité sur sa vie met en évidence l'autorité qui ouvre la dignité à l'avenir. Se faire confiance et risquer la prise de décision rendent possibles la transformation du présent et l'orientation vers l'avenir. La persévérance bien mesurée qui caractérise ces récits fait rejaillir leur ouverture sur l'avenir. Cet acharnement ouvre ces actions aux plus grands horizons de changement et d'espoir, horizons bien au-delà de toute évaluation empirique de leur impact. Ainsi peut-on qualifier la vision transformatrice d'eschatologique: elle évoque la Shalom de Dieue et les conditions pour sa réalisation.

# Le rôle de la théologie dans la reconstruction actuelle

### LISE BARONI

Université de Montréal

#### YVONNE BERGERON

Université de Sherbrooke

Des nombreuses questions qui émergent aujourd'hui dans notre humanité, nous en retenons seulement quelques-unes qui nous paraissent particulièrement importantes. Rappelons d'abord que, depuis la chute du socialisme historique dans l'Europe de l'Est et l'instauration de ce que l'on a appelé «Le nouvel ordre international», nous assistons à une sorte de manipulation de la crise du marxisme.

Pour réprimer toute pensée critique et libératrice de l'opprimé contre le système capitaliste [...] pour tuer toute pensée alternative orientée vers la construction d'un avenir distinct de l'actuel système dominant.

Et dans les faits, profitant de la fin de la guerre froide entre l'Est et l'Ouest, le système capitaliste s'est présenté comme l'unique modèle

<sup>1. «</sup>La théologie de la libération, thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990», Foi et développement, n° 199 (janvier 1992), p. 5.

pour toute l'humanité. À la fois puissant et souple, le capitalisme libéral s'étend, s'adapte et se modifie. Sans être à l'abri des crises économiques majeures, il affiche cependant une assurance plutôt triomphante, donnant ainsi l'impression d'être «une machine gigantesque qui fonctionne impitoyablement et aveuglément²». Or dans sa forme actuelle de libre marché, le capitalisme est devenu sacrificateur: la vie de collectivités entières est littéralement en danger et l'exclusion sociale apparaît comme une exigence pour assurer le «bon fonctionnement» du système. À cet égard, il faut aussi souligner un changement qualitatif profond: de nombreux pays en développement mais aussi exploités pour leurs richesses, comme «populations excédentaires», ni productrices ni consommatrices. Populations dont la détérioration s'accentue progressivement à tous les plans: économique, social, familial, culturel.

Par ailleurs, nous ne pouvons passer sous silence cette caractéristique de la conjoncture historique actuelle qu'est l'interdépendance entre les groupes, les collectivités et les peuples. Elle se manifeste particulièrement dans la mondialisation de l'économie et des politiques qui la soutiennent, dans les problèmes majeurs qui affectent l'humanité et dans la recherche de leurs solutions. Elle marque aussi singulièrement l'univers des communications, ce qui, dans le présent contexte, fait dire à l'abbé Pierre:

Condamnée elle aussi à tout savoir, l'humanité souffrante commence à souffrir de souffrir. Sachant qu'existent les moyens pour qu'elle ne souffre plus, elle ne tolérera pas indéfiniment de souffrir encore. Désormais les pauvres savent comment vivent les privilégiés, ne serait-ce que par les luxueuses revues que le voyageur, descendant d'avion, jette dédaigneusement à la poubelle. Ils le savent aussi par les affiches publicitaires qui s'étalent sur les murs de toutes les villes du monde. Le plus pauvre des pauvres

<sup>2.</sup> Ignace Berten, «Espérance chrétienne et réalités économiques aujourd'hui», La Foi et le Temps, XXIII (1993), p. 306. Plus loin dans le texte, l'auteur ajoute: «Ce système est fondamentalement ambivalent: il a formidablement accru les capacités de production matérielle, et par là il a aussi considérablement élevé le niveau de vie des populations occidentales, malgré les inégalités persistantes et les nouvelles inégalités engendrées par ce type de développement économique; et ses ressources techniques de développement restent considérables pour l'ensemble du monde. Il a fortement accru la durée de vie humaine partout dans le monde. Mais en même temps, il a créé de nouvelles formes massives de pauvreté, il a exproprié des multitudes paysannes de leurs terres, il a suscité les gigantesques et ingérables périphéries urbaines du tiers monde.»

commence à comprendre, même s'il ne sait pas lire, que si nous vivons si bien, c'est en partie grâce à ce que nous sommes venus prendre chez lui<sup>3</sup>.

Enfin, elle s'exprime fort heureusement dans cette nouvelle conscience solidaire qui monte et s'affirme de plus en plus dans notre monde<sup>4</sup>.

Finalement, nous observons aujourd'hui un déplacement de la pratique de transformation. Déplacement de la société politique vers la société civile, vers les mouvements populaires. Ceux-ci proposent le changement social, à partir de la base, en cherchant à réorganiser le travail, la production, le marché, la santé, l'éducation. C'est là que naissent fondamentalement les nouveaux modèles. Plutôt qu'une alternative globale au phénomène d'économisation, on essaie de créer une alternative à la logique du marché. À court terme, c'est une dépolitisation du mouvement, mais à long terme, c'est une nouvelle société politique qui pourra émerger, plus démocratique, plus participative, plus efficace. Et, dans ce développement, le changement social se joue de plus en plus au plan culturel, en étroite relation avec les domaines de l'éthique et de la religion, là où les personnes, les groupes, les peuples oubliés sont rejoints dans leurs richesses profondes (valeurs, options, spiritualité, etc.).

Voilà donc très rapidement évoqué le lieu à partir duquel nous poursuivons la réflexion. Notre lieu c'est cette conjoncture globale, cette «urgence historique» qui monte de l'observation, de l'analyse situationnelle et de la prise en compte des enjeux fondamentaux qui en découlent. Plus précisément encore, le lieu d'où nous parlons c'est celui des femmes et des hommes marginalisés par les systèmes déshumanisants. C'est le lieu de leurs combats pour la justice, l'égalité, la liberté. Partant de là, nous remettons en question la direction de notre regard théologique. Bien sûr, nous le savons, si le choix des laisséspour-compte est fondé sur la conjoncture sociale actuelle, il repose avant tout sur un fondement mystique<sup>5</sup>. On pourrait donc s'attendre à

<sup>3.</sup> Abbé Pierre, Testament, Paris, Bayard, 1994, p. 34.

<sup>4.</sup> Voir à ce sujet le texte de Gabriel MARC, «Onze questions pour un début de siècle», dans Foi et développement, n° 191-192 (mars-avril 1991), p. 1-8. L'UNESCO vient de mettre sur pied une Commission d'étude internationale pour l'Éducation afin de repenser celle-ci dans le contexte du tournant millénaire. Or trois facteurs de changement obligent au réalignement radical de la formation: l'information (vitesse et accessibilité modifiant le rapport au savoir), le multi-culturalisme et la marginalité (pauvreté, exclusion...).

<sup>5. «</sup>Nous le voyons, la racine la plus profonde du choix des exclus est de caractère théologique. Bien sûr, la vie des personnes et des groupes appauvris s'avère être en

ce que la présente intervention porte d'abord sur l'objet formel de la théologie du Politique (c'est-à-dire sur le théologique de cette théologie). Mais, parce que dans cette forme de théologie c'est le Politique qui fait problème, nous considérons que c'est en fonction du Politique que le discours théologique doit repenser ses méthodes. Dans les limites de ce texte, après avoir questionné le discours théologique sous l'angle des rapports théorie-praxis, nous poserons l'engagement social comme lieu de fabrication de ce discours et nous évoquerons quelques déplacements susceptibles d'affecter notre univers théologique.

# I. LE RAPPORT THÉORIE-PRAXIS DANS LA THÉOLOGIE DU POLITIQUE

## 1.1 Le questionnement du discours théologique

L'ampleur de ces éclatements sociaux, politiques et économiques induit de nouvelles questions pour la théologie. Les défis s'avèrent énormes pour les croyants et les croyantes en situation. Toutes les issues sont recherchées. Or comprendre, analyser, se maintenir dans des choix éthiques ajustés nécessite inévitablement le recours à des expertises sociales modernes. Pensons entre autres aux sciences politiques, à l'économie, à la psychologie sociale, à l'histoire, à l'anthropologie et surtout à la sociologie. Ces univers scientifiques atteignent sans contredit l'intelligence de la foi chrétienne tout autant que les mille et une ramifications de la vie concrète. C'est pourquoi du terrain de la militance monte la réclamation d'une réarticulation systématique de la théologie. Une

elle-même une interpellation suffisante pour nous convier à faire la justice. Mais la foi donne à l'option en leur faveur sa justification ultime et à l'action qui en découle un sens radicalement nouveau et des motivations singulières. Car, pour les chrétiennes et les chrétiens, le choix de Jésus le Christ et de son Dieu implique le choix des humains laissés-pour-compte», Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec, L'engagement des communautés chrétiennes dans la société, Montréal, Fides, 1994, p. 43.

<sup>6.</sup> Il s'agirait alors de déployer la Médiation herméneutique qui, elle, émerge du champ propre de la théologie. Pour y arriver, il nous faudrait montrer la pertinence théologique du politique en référence avec la Parole de la Révélation, établir les bases de cette pertinence en lien avec l'ordre du salut, penser le statut épistémologique de l'expérience chrétienne de justice en train d'advenir dans la foi; et cela en portant comme question sous-jacente: comment lire l'Écriture quand on veut théologiser le Politique et tel politique donné? L'espace alloué à cette intervention nous a forcées à choisir un seul lieu d'investigation.

reformulation rigoureuse est exigée sous peine de voir la foi perdre toute valeur agissante et, partant, toute pertinence historique. Il n'y a là rien de moins que la demande d'une nouvelle organicité entre la théorie théologique et la praxis chrétienne. L'appel est impératif, les questions radicales: mon adhésion à la foi est-elle compatible avec n'importe quelle option sociale? Les stratégies propres à l'engagement politique entrent-elles en opposition avec la foi chrétienne? La foi est-elle uniquement une réalité spirituelle, ecclésiale, éthique? La libération des Hébreux n'a-t-elle pas d'abord été politique? Reformulant ces interrogations en une seule, proprement théologique, nous arrivons à la question suivante: Se pourrait-il que l'entrée dans la Vérité chrétienne doive aussi se poser en terme socio-politique?

Nous ne prétendons nullement être les seules à tenter ici une réponse. Existent déjà le courant allemand de la théologie politique autour de Metz et Moltmann et celui, latino-américain, de la théologie de la Libération dont les noms de Gutiérrez et Assmann sont sans doute les plus représentatifs. Pour notre part, nous nous rattachons davantage au deuxième mouvement. De la thèse de Clodovis Boff<sup>7</sup> nous empruntons volontiers l'idée que, pour répondre aux requêtes de transformation sociale, il faille revoir la méthode et les sous-bassements épistémologiques de la théologie contemporaine sur le politique. Notre intention n'est pas de transplanter la théologie latino-américaine dans la conjoncture socio-politico-religieuse du Québec. Cette opération se révélerait aussi inefficace qu'impertinente. Par ailleurs, si le concept de médiation socio-analytique tel que défini par Boff nous a particulièrement inspirées, c'est qu'il semblait répondre, en partie du moins, aux sollicitations qui nous tiennent à cœur. Mais avant de comprendre comment il participe à la dialectique théorie-praxis, clarifions quelques-uns de nos présupposés herméneutiques.

# 1.2 Définition et justification

Ces préliminaires permettent de marquer les bases sur lesquelles notre réflexion s'établit. D'entrée de jeu, nous voulons particulièrement définir les termes *praxis* et *politique* avant d'éclairer le rôle et la place de la médiation philosophique dans notre étude.

<sup>7.</sup> Clodovis Boff, Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération, Paris, Cerf, 1990.

La praxis est une réalité difficile à cerner. Elle renferme la complexité, l'enchevêtrement, voire le chaos que suppose la vie elle-même. Si elle est faite de mille et une choses, elle dépasse considérablement les jeux stratégiques de la quotidienneté, pour constituer un ensemble de pratiques articulées en fonction d'un but à réaliser. C'est la praxis d'un groupe ou d'un peuple qui maintient une société ou une Église dans un processus de transformation continuel. Cette insaisissable mouvance du voir-penser-aimer-agir-rêver-souffrir d'un individu ou d'une collectivité constitue la globalité sous-entendue dans le terme de praxis.

Quant au mot politique, le langage courant l'utilise tantôt pour parler de l'organisation générale qui règle les institutions, les coutumes, les lois, les valeurs d'une société, tantôt pour nommer les partis politiques qui en représentent les tendances et les conflits. Nous entendons ici le politique tel que décrit dans le premier sens, et non pas la politique, bien que nous en reconnaissions l'importance pour la démocratie, mais il s'agit là d'un autre sujet. Hannah Arendt ajoute au premier sens un caractère fort dynamique lorsqu'elle définit l'univers politique comme «le potentiel qu'engendre l'action concertée de plusieurs<sup>8</sup>». Nul doute que cette interprétation s'intègre harmonieusement à notre définition, surtout si on considère la valeur considérable de la solidarité dans les tâches de libération.

Quant à l'approche que nous choisissons pour établir le rapport Théorie-Praxis, elle ne correspond pas en tout point à celle qui est habituellement reconnue par la théologie classique. Conscientes que la foi chrétienne est tout entière historique (ou elle n'est pas), notre souci premier consiste précisément à rapatrier la théologie dans ce lieu naturel qu'est l'histoire. Or ce lieu, d'où nous percevons l'urgence actuelle d'une reconstruction théologique, nous pousse à choisir un rapport théorie-praxis médiatisé principalement par les sciences sociales de l'action.

En faisant ce choix, nous n'avons aucunement l'intention de nier le bien-fondé de l'approche traditionnelle dans laquelle le rapport théorie-praxis est médiatisé par la philosophie. Mais force est de constater que le caractère spéculatif de certains courants philosophiques néglige souvent les données réelles des situations concrètes et, partant, ne s'inquiète pas toujours des impacts effectifs, parfois dramatiques,

<sup>8.</sup> Robert MAGER, Le politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt, (Brèches théologiques), Montréal/Paris, Médiaspaul, 1994, p. 135.

qui en découlent sur le terrain. Conséquence normale, dira-t-on, car les préoccupations philosophiques s'ancrent dans l'ordre du penser la Vérité, alors que l'univers des pratiques s'inscrit dans l'ordre du faire le Bien. La quête des questions primordiales engage la philosophie à appréhender la totalité dans son ensemble risquant de négliger les impératifs concrets commandés par des nécessités historiques situées. Et pourtant, loin de se repousser, la Vérité et le Bien ne s'attirent-ils pas l'un l'autre? Se battre contre l'inhumanité concrète, repousser les limites de l'absurdité, tenter de faire surgir la justice et le sens n'infère-t-il pas une autre façon d'habiter «l'inquiétude» dont parle Fernand Dumont<sup>9</sup>? Ne sommes-nous pas en présence de deux aspirations qui concernent et concerneront toujours la théologie? Aristote lui-même, on s'en souvient, s'est battu avec ce vieux contentieux de la dialectique théorie-praxis. Et dans ce débat, la philosophie reste et restera incontournable. Cependant, tout en affirmant l'apport décisif des médiations philosophiques, nous nous permettons un espace de liberté à leur endroit afin de mieux entendre d'autres discours, d'autres interprétations, d'autres invitations, aussi étonnantes puissent-elles être. En d'autres mots, afin de mieux entrer dans la profondeur des questions que nous portons. Car nous gardons la conviction que la totalité elle-même ne se donne jamais de façon immédiate. Elle renvoie à tout un ensemble de déterminations humaines et historiques ouvertes sur d'autres réalités et sur l'horizon même de cette totalité<sup>10</sup>.

# 1.3 La dialectique théorie-praxis

Lorsqu'on tente de cerner la théologie du Politique, le rapport théoriepraxis ou théologie-pratique politique s'avère fondamental. Car, en ce lieu particulier de la praxis chrétienne, une théologie ignorant sa dimen-

<sup>9.</sup> Pour une réflexion théologique fort intéressante à ce propos, voir Fernand DUMONT, L'anthropologie en l'absence de l'homme, Paris, PUF, 1981.

<sup>10.</sup> Dans son étude sur les catégories fondamentales de l'anthropologie, Jean-Yves Jolif dira de la catégorie de la totalité: «Il suffit de reconnaître que, pour l'homme, la Totalité n'est jamais immédiate, jamais donnée comme telle. [...] Elle est ce terme toujours en suspens d'un processus indéfini, l'horizon d'une totalisation qui en aucun moment n'est faite et accomplie. Comprendre l'existence humaine, l'éclairer par la réflexion, c'est donc se situer au niveau des déterminations, c'est les interpréter comme des médiations: bien loin d'être statiques et closes sur elles-mêmes, celles-ci renvoient à leur au-delà, elles sont ce par quoi l'horizon surgit, elles s'ouvrent sur ce qui est à venir». Comprendre l'homme. Introduction à une anthropologie philosophique, (Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 1967, p. 143-144.

sion historique, sociale et politique, et prétendant s'ajuster parfaitement à la Révélation d'une façon quasi directe, ne peut devenir qu'idéologie mortifère. Et cela, tant pour elle-même que pour les croyants et les croyantes qui s'en inspirent. À cet effet, Clodovis Boff cite quelques exemples frappants: «Notre seul programme est la doctrine de la Trinité» (Fedorov dans Histoire de la philosophie russe), ou encore: «C'est le péché qui fait perdre les batailles» (Jeanne d'Arc aux généraux de son armée)<sup>11</sup> et finalement: «Il faut tenir dans une main l'Écriture et de l'autre le journal» (K. Barth et P. Lehmann)<sup>12</sup>. Courts-circuits conceptuels qui risquent de créer un imaginaire théologique rétréci à l'état d'in-signifiance totale. De là à traduire l'in-signifiance en acte, il n'y a qu'un pas. Trop souvent encore, il est franchi.

Inévitablement, le lien avec la Praxis commande à la théologie d'établir une rencontre féconde avec les sciences du Social. Boff l'affirme, il n'y a pas de théologie du Politique sans médiation socio-analytique. L'expression est inspirée de Assmann. Elle structure l'idée molle de vécu et donne sensibilité et chaleur au concept froid de théo-rie. Quoiqu'elle entraîne des conséquences méthodologiques particulières, la relation théorie-praxis n'est pas tant une méthode qu'une façon autre de penser. Se faisant dialectique, cette relation implique un va-etvient continuel; jamais la vie ne s'arrêtera sur un des deux pôles. Au cœur de cette tension bienfaisante, le fixisme correspond à la mort. C'est pourquoi les réponses définitives sont exclues. S'arrêter, c'est refuser de «veiller comme une sentinelle au bord de l'impossible<sup>13</sup>». Entre la théorie théologique et la praxis politique, la médiation socio-analytique permet l'avancée dans une interprétation chrétienne à première vue impossible.

Pour ce faire, une science sociale, analysée et critiquée, est essentielle. Elle ouvre un espace théorique qui permet à la théologie de s'arrimer à une étude scientifique pertinente au problème qu'elle pose. Empruntant le chemin des connaissances profanes (la sociologie par exemple), la théologie arrive à rejoindre pour elle-même (champ théologique) l'objet particulier de la recherche (tel problème politique donné). La médiation se déploie dans une série d'opérations théoriques

<sup>11.</sup> Ces deux exemples sont rapportés par Clodovis BOFF dans Théorie et pratique, op. cit., p. 38, note 28.

<sup>12.</sup> Ibid., p. 304.

<sup>13.</sup> René Habachi, Commencements de la créature, Paris, Centurion, 1965, p. 55.

qui provoquent la jointure vitale entre la théorie et la pratique. Se comble alors le vide *in-signifiant* souvent observé entre la théologie et la pratique chrétienne. Ainsi ralliée, la *médiation socio-analytique* s'imbrique dans le processus du *faire théologie* d'une façon substantielle.

Tout en ne constituant pas encore le moment théologique proprement dit, le passage par la médiation socio-analytique, beaucoup plus qu'un moyen technique extérieur au champ théologique, devient le milieu de réalisation du discours lui-même. Il en est le texte, la matière première, le lieu incontestable. Partie intégrante de la pratique théologique elle-même, la médiation des sciences du social fait entrer à l'intérieur du débat des éléments qui le forcent à déplacer certaines prémisses herméneutiques vers un ailleurs inconnu. Ainsi, par exemple, si on peut trouver ce qu'il y a de politique dans le chrétien (théologie politique), on peut aussi trouver ce qu'il y a de chrétien dans le Politique (théologie du Politique).

Il n'est aucunement question ici de fusion indifférenciée mais d'un rapport autonomie/dépendance. Concernant l'autonomie, la théologie doit suivre ses lois internes, observer ses règles, acquiescer à ses fondements propres. Là-dessus, aucun compromis possible. Elle a un langage et des structures particulières et doit respecter le *lieu épistémologique* qui est le sien, sous peine de s'aliéner ou de se confondre. Quant à la dépendance, elle renvoie la théologie à ce fait incontournable: s'abstraire du monde socio-politique dans lequel elle s'inscrit la condamne à l'enfermement idéologique et donc à une non efficience et à une non pertinence totales pour l'expérience chrétienne qui s'y débat.

Ainsi, la médiation socio-analytique maintient la théologie dans un lieu sociologique qui devient rien de moins que son corps matériel. Celui-ci l'ancre dans le réellement réel du monde. Les deux moments ne doivent pas être confondus. Comme le souligne Clodovis Boff: «La vigueur politique ne peut jamais servir de substitut à la rigueur théorique», ou, encore, une théologie «sérieuse», même si elle dégage «des théories vraies et orthodoxes» peut tout à fait méconnaître «les impératifs du moment, occulter les problèmes réels et détourner la pensée des urgences parfois dramatiques de la conjoncture socio-historique<sup>14</sup>». Subsistant dans une tension dialectique jamais suspendue, tel un funambule sur son fil, ces deux moments médiateurs (lieu épistémologique et

<sup>14.</sup> Clodovis Boff, Théorie et pratique, op. cit., p. 51.

lieu sociologique) assurent à la théologie du Politique la rectitude théorique et les conditions indispensables à son opération.

En résumé, la médiation par le social participe activement à l'opérationnalisation d'une théologie-en-acte ralliant l'expérience chrétienne située et le discours théorique qui l'articule. Redisons-le encore: pour nous, l'entreprise s'avère de part en part théologique. Elle se joue tant au niveau du Kaïros que du Topos. Pour saisir le moment et «le lieu exact où les choses se mettent en croix<sup>15</sup>», il faut se placer en position de recevoir les bonnes questions, celles qui conduiront au discernement des Signes en gestation dans le Temps. Voilà peut-être un premier déplacement pour les théologiennes et théologiens que nous sommes. Mais, avant d'aller plus loin sur cette dernière affirmation, nous abordons la question cruciale de l'engagement du sujet théologien.

# II. L'ENGAGEMENT: POINT D'ANCRAGE DU DISCOURS THÉOLOGIQUE

Il nous semble bon de rappeler ici que la théologie politique est née de l'engagement de chrétiens et de chrétiennes dans la politique. Ainsi le rapport historique Politique-Foi a-t-il provoqué le rapport théorique sciences du Social-théologie. Et dans les essais de théologie politique, on souligne l'importance d'une juste position sociale des théologiens pour bien comprendre les problèmes réels. Mais si le terme engagement renvoie à la réalité de la pratique, il ne renvoie pas en soi à celle de l'analyse. Aussi la véritable question correspond-elle plutôt à celle de l'engagement qualifié: quelle position sociale nous sollicite? quel lieu occuper? quelle cause endosser? Pour répondre à ces questions dans la vérité, il nous faut consentir au détour par la médiation socio-analytique. Ressort assez clairement ici le double caractère du rapport existant entre l'agent social et la société: le premier (objectif) traduit la situation sociale de l'acteur théologien et le second (subjectif) exprime plutôt la décision du même agent, c'est-à-dire sa prise de position dans la dynamique du jeu social.

Si le rapport entre la position politique et le discours théologique correspondant n'est pas direct et immédiat, il permet cependant un passage entre les deux dans une continuité réelle. D'une part, c'est par

<sup>15.</sup> Ibid., p. 296.

le même sujet théologien que s'effectue la rencontre et, d'autre part, l'objet concerné par ce rapport (exemple: une lutte pour la justice sociale) peut aussi référer à la même réalité. Aussi les options politiques préalables laissent-elles leur marque dans la façon de penser et d'écrire d'un théologien ou d'une théologienne (vocabulaire, exemples, tournures de phrases, thèmes accentués, etc.). Elles influencent particulièrement l'objet du discours: le «ce qui est à-faire devient alors ce qui est à-penser<sup>16</sup>». Bien qu'elles n'assurent pas la qualité interne d'un discours théologique, les options politiques constituent la condition nécessaire de base qui permet à ce discours le choix d'un objet adéquat et d'un style proportionné aux destinataires. Mais comment faire la jonction concrète entre théorie théologique et pratique politique? Comment s'engager dans une pratique politique comme théologienne ou comme théologien? Comment vivre la synthèse entre les deux pôles?

# 2.1 Quelques modèles possibles<sup>17</sup>

Une première facon consiste à réaliser la synthèse dans et par l'engagement théorique lui-même: c'est le modèle de contribution spécifique dans lequel la prise de position politique se fait à l'intérieur du champ intellectuel. Conçue comme une pratique sociale, la pratique théorique affectée d'une dimension politique contribue, selon sa logique interne, à la praxis globale et complexe menée sur les différents fronts de l'ensemble social. C'est donc ici dans le champ théorique que s'opèrent les déplacements impliqués (choix des problèmes ou des thèmes, style de discours, etc.). Cela peut aller jusqu'à une sorte de conversion herméneutique. Mais ce «modèle pratiquement irréalisable dans sa forme pure» assume certaines modalités des autres modèles et, finalement, il requiert une participation plus ou moins directe à des pratiques politiques. Sinon il y a risque de «bilinguisme», selon le mot de Michel de Certeau<sup>18</sup>, ou de juxtaposition des deux discours socio-analytique et théologique, avec les conséquences qu'un tel rapport peut entraîner si la vigilance n'est pas au rendez-vous.

<sup>16.</sup> Clodovis Boff, op. cit., p. 280-281.

<sup>17.</sup> Clodovis Boff propose trois modèles correspondant à des niveaux de complexité croissants. Nous nous en inspirons ici. Voir *op. cit.*, p. 282-286. Les passages entre guillemets sont tirés de ces pages.

<sup>18.</sup> L'étranger, ou l'union dans la différence, Paris, DDB, 1969, p. 199-203.

Une deuxième manière de vivre le rapport correspond au modèle de l'alternance des moments. Ici la synthèse entre politique et théologie implique une prise de position sur le terrain politique. Nous n'agissons pas alors de façon continue comme théologienne ou comme théologien. Par intermittence, nous jouons tantôt le rôle de militant et tantôt celui de théologien. L'engagement comporte ainsi deux moments, l'un pratique et l'autre théorique, mais c'est la même personne qui, vivant les deux, en réalise l'unité au sein d'un projet global porteur d'une même signification. Sorte de dualité repérable dans les relations que nous entretenons avec des organisations à buts sociaux ou politiques et avec des institutions qui nous assurent l'élaboration du discours théologique.

Quant au modèle d'incarnation, il se situe au niveau le plus complexe et il peut se vivre sous forme d'insertion sociale, «comportant une participation organique, voire physique, avec les groupes sociaux auxquels on est lié par une option idéo-politique préalable». Ce modèle rencontre des aspirations fondamentalement chrétiennes telles que l'exigence de solidarité réelle avec les opprimés, la soif de justice, l'option vie pour tous les humains, etc. Nous sommes ici en présence d'un choix existentiel, plus encore que purement politique, qui se manifeste par un déplacement dans la structure sociale, voire dans l'espace géographique de celui ou de celle qui s'y engage.

# 2.2 Une synthèse en acte

Nous le voyons: quel que soit le modèle d'engagement retenu, la jonction concrète entre théorie (théologique) et pratique (politique) ne peut se décider que dans des situations particulières et toujours comme processus. Elle ne peut jamais consister en une acceptation passive de thèmes sociaux, par pure pression historique, par une sorte d'imprégnation culturelle ou par nécessité logique. Cela conduirait facilement à un mixage sémantique qui emprunte à deux univers distincts des symboles religieux et des représentations sociales, culturelles, politiques ou autres. Relation mélangée dans laquelle un des deux univers domine en imposant son langage. Pour être réelle, la jonction ne peut se faire que sous la forme d'une synthèse vivante, une synthèse-en-acte entre le sujet théologique et son lieu théologique. C'est ici que la médiation socio-analytique devient le milieu de réalisation de la théologie, celle-ci transformant le donné sociologique en l'incorporant à l'intérieur de son activité spécifique. Sorte d'assimilation organique des

sciences du social par la théologie qui, d'ailleurs, en garde le contrôle et opère une reconstruction par la mise en œuvre de ses propres procédés (référence à ses fondements, ses lois, ses règles).

Illustrons par un exemple: celui de la théologie de la libération. La théologie de la libération commence par considérer son objet, la libération dans son contenu concret et autonome, dans sa matérialité historique, c'est-à-dire dans son rapport à l'oppression réelle, économique, politique et idéologique. La libération implique alors un affranchissement dans l'ordre économique, politique et idéologique. C'est sur ce donné premier, dont l'analyse est assurée par la médiation socioanalytique, que le théologien et la théologienne engagent leur travail. Selon le mode propre de la pratique théologique, ils cherchent à établir le rapport que cette conjoncture socio-historique (oppression-libération) entretient avec la Parole de la foi. La conclusion à laquelle ils en arrivent, dans sa formalité théorique, nous offre un donné transformé tout à fait différent. Entre la libération au sens sociologique et celle dont parle la théologie, il existe à la fois une continuité organique et une différence d'essence révélant qu'une coupure épistémologique s'est produite. Dans sa matérialité, la libération humaine et historique apparaît comme un événement de foi, une réalité porteuse d'une signification de salut. Mais la foi et la théologie, faut-il le rappeler, ne créent pas de façon imaginaire le sens salvifique du processus de libération. C'est à partir de la Parole de révélation que la foi découvre ce sens et que la théologie en élabore le discours.

Discours second, la théologie n'a pas à remplacer les discours antérieurs (analyse des causes, des lois, des structures). Reconnaissant ceux-ci comme sa condition matérielle et première, elle cherche plutôt à les comprendre et à en trouver le sens. Elle les retravaille pour y découvrir le sens ultime (eschatologique) et absolu. Refusant de se considérer comme la science universelle, le discours théologique joue cependant un rôle irremplaçable: la Parole de la révélation de Jésus Christ et de son Dieu. Et la synthèse-en-acte du sujet théologique avec son lieu théologique demeure toujours ouverte et modifiable compte tenu de la circularité qui, existant entre les conjonctures historiques et les décisions des théologiens, place les deux termes en interactions mutuelles. Entre ceux-ci existe donc véritablement un rapport dialectique dans lequel, d'une part, le sujet (le théologien ou la théologienne) ne se définit, ou ne se redéfinit, qu'à l'intérieur des possibilités d'une conjoncture donnée et dans lequel, d'autre part, ces possibilités ne se

montrent que si le sujet s'y engage. Différente d'une méthode, la dialectique apparaît ici comme la manière d'opérer de la pensée. Mouvement perpétuel de l'esprit, elle entend empêcher à la fois l'emprisonnement du discours théologique dans le dogmatisme ou l'idéalisme et son déraillement dans le pragmatisme.

Enfin, si pour opérer cette synthèse il importe de nous donner les conditions de penser le réel en termes justes, il importe tout autant de nous garantir les conditions (y compris institutionnelles) permettant de théologiser en toute rigueur. C'est là une exigence de la nécessaire tension entre le théologien-agent social et le théologien-théoricien. Redisons-le encore, jamais l'intensité de l'engagement politique ne peut justifier l'abandon de la rigueur théorique, ni l'économie de la réflexion. La pratique politique doit au contraire rejaillir et se faire sentir, dans son ampleur, sur le terrain du discours théologique. Cela nous conduit logiquement à la finalité de la pratique théologique et, plus précisément encore, aux déplacements qu'elle entraîne.

# III. DES DÉPLACEMENTS À L'HORIZON

Sans entrer dans le débat «théologie gratuite/théologie intéressée», nous rappelons que, selon la critique sociologique de la science, le savoir est aussi pouvoir dans le réseau des intérêts sociaux. Il est donc possible de parler à la fois de gratuité et d'intérêt théologique. La gratuité concerne la démarche scientifique elle-même, laquelle vise la connaissance, et l'intérêt (ou la non-neutralité) porte sur la science théologique comme réalité sociale. Dans ce dernier cas, le discours théologique est visé dans le rôle social qui lui incombe et il devient, par là même, susceptible de jugement<sup>19</sup>.

Ici encore, le retour à la praxis, et donc à la médiation socioanalytique<sup>20</sup>, nous permet d'élucider la question et de préciser comment

<sup>19.</sup> Rappelons, à titre d'exemple, que les Pères de l'Église écrivaient, en général, en fonction de besoins pastoraux. Rappelons aussi ce texte percutant de Jurgen Moltmann cité par Clodovis Boff, *Théorie et pratique*, p. 317, note 18.

<sup>20.</sup> La MAS nous fait voir et comprendre où sont les différences fondamen-tales entre, par exemple, ce qui est appelé «théologie engagée» et «théologie liée à l'establishment». Celle-ci, en effet, demeure tout aussi réellement engagée que celle-là, leur distinction étant dans le contenu de leur engagement. Nous faisons face ici à une sorte d'idéologie de l'engagement qui, faute de médiation analytique, risque fort de produire des effets politiques conduisant à des impasses ou à des contradictions.

se vit la synthèse entre la théologie gratuite et la théologie intéressée. La relation entre les deux nous renvoie en effet au rapport entre pratique théorique de la théologie et pratique politique, rapport dont l'unité cette fois s'établit d'après le but poursuivi. Entre les deux s'instaure une véritable dialectique: c'est en fonction des problèmes qu'il y a recherche théorique et, inversement, la connaissance éveille des intérêts et des engagements nouveaux. Aussi nous faut-il joindre dialectiquement la sensibilité à la conjoncture historique et l'analyse critique, d'une part, à la détermination des intérêts politiques que notre théologie veut privilégier, d'autre part. Devant l'urgence du Kaïros d'aujourd'hui, s'impose de façon singulière la nécessité de veiller constamment à ce que notre discours (instrument de recherche de la vérité) soit aussi un instrument de justice. Mais alors à quels déplacements sommes-nous invités?

#### 3.1 Plonger jusqu'aux racines du discours théologique

Pour ouvrir un sens plus concret et plus profond à l'incarnation en notre temps, le discours théologique devra *emprunter les chemins quotidiens des actes de la foi*. Ces actes émergent de la vie, de ses grandeurs et de ses limites:

Ils s'occupent d'obole, d'impôts, de décès, de justice sociale, de faim, de prostitution, de maladie [...] L'Évangile du chrétien d'aujourd'hui est, à raz de terre, un partage des luttes et des espérances, un signe qu'en toutes ces situations un *plus* est engagé, la vie de chacun, ce qu'il y a de meilleur et de pire en lui, ce qui le rend important aux yeux des siens et si différent des autres<sup>21</sup>.

Cela nous conduira à acquérir un habitus nouveau: celui de théologiser à partir des pratiques libératrices des individus, des groupes, des collectivités, des mouvements sociaux et, singulièrement bien sûr, des personnes et des communautés chrétiennes. Leur culture, leurs forces et leurs faiblesses, leur capacité de résistance, leur critique sociale radicale et leurs alternatives constituent le point de départ de la reconstruction de l'espérance. Or, comme le souligne avec justesse Pablo Richard, cette perspective est généralement absente chez les

<sup>21.</sup> Marc MAESSCHALCK, Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale. Essais philosophiques, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1991, p. 258.

théoriciens et les politiciens qui, souvent, ne suivent que leurs intérêts et raisonnent en fonction du système dominant<sup>22</sup>. Aussi nous apparaîtil urgent que ces multiples pratiques constitutives du processus de transformation sociale, et lieu privilégié d'expérience spirituelle pour plusieurs, deviennent également un véritable lieu théologique.

Est-il utile d'ajouter qu'en ces affirmations se loge une exigence de proximité, seule capable d'honorer la parole de vie et de foi qui monte de la base, et donc des racines? Chose certaine, cette proximité nourrit notre conviction que quelque chose de nouveau est possible, et déjà en gestation, dans notre histoire malgré la logique destructrice en cours. Qui plus est, elle nous entraîne non seulement à reconnaître et encourager la nouveauté bonne qui émerge, mais encore à participer au nouveau consensus et à la nouvelle conscience qui surgissent et à définir avec d'autres des stratégies de changement. Bref, à ressaisir ces espaces où la vie et l'espoir sont crédibles, ces espaces à partir desquels pourront naître des alternatives plus globales. C'est en faisant nôtre cette logique transformatrice que nous travaillerons à reconstruire à la fois l'espérance et le discours sur l'espérance dans sa perspective propre: réponse au défi de l'acculturation, éthique du Royaume aujourd'hui, spiritualité libératrice, pastorale de la militance politique et quoi encore. Comme le souligne avec justesse Ignace Berten:

Oser faire confiance à un autre ordre possible de choses, oser l'entreprendre en renonçant à vérifier et maîtriser l'efficacité globale de ses choix, c'est précisément vivre l'espérance<sup>23</sup>.

Plonger jusqu'aux racines du discours théologique permet également de refaire nos croyances à partir de ce qui donne sens à nos vies individuelles et collectives. Comment ne pas évoquer ici cette distance, voire cette rupture, entre croyances et convictions? Sorte de fracture historique qui fait dire à Ivone Gebara:

Nous vivons un moment unique, où même ce qui nous semblait intouchable comme nos croyances religieuses est touché et se montre à la lumière du jour dans sa complicité fondamentale avec le système destructeur de nos peuples<sup>24</sup>.

<sup>22.</sup> Pablo RICHARD, «L'espérance libératrice en Amérique latine. Contre la soumission et la peur», *Lumen Vitae*, 1994, p. 195.

<sup>23.</sup> Ignace Berten, art. cité, p. 308.

<sup>24.</sup> Interventions données dans le cadre de la session «Dieu, l'argent, l'histoire... et l'oppression des femmes», août 1994, p. 4.

Aussi nous apparaît-il fondamental d'identifier, de questionner et de dépasser les références traditionnelles, y compris leurs interprétations, qui sont pour nous, ou pour d'autres, sources d'aliénation. Prennent alors du relief des questions aussi élémentaires que: quel sens cette croyance, cette doctrine, cette affirmation ont-elles pour moi, pour toi, pour nous, pour d'autres? Qu'est-ce qui est le plus important dans ma vie, dans nos vies individuelles et collectives? Même s'il comporte des limites, le chemin des expériences vitales est toujours important et il nous convie tout autant au respect qu'à la patience des longues maturations<sup>25</sup>.

Une telle démarche implique pour nous de consentir à la fragilité des discours théologiques fabriqués à même la vulnérabilité des existences concrètes, elles-mêmes confrontées aux lenteurs des changements en profondeur. Cela correspond à une attitude de liberté en regard des systématisations ou des élaborations acquises (et même possédées) dans le calme d'une tradition assurée. Systématisations qui, à l'instar des institutions solides, s'accompagnent généralement d'un pouvoir semblable aux pouvoirs politiques. Notre préoccupation consiste plutôt à développer une spiritualité plus enracinée dans ce qui nous fait vivre comme individu et comme collectivité, une spiritualité mieux articulée aux problématiques et aux enjeux historiques. À cet effet, il importe d'introduire de nouveaux paradigmes et de nouvelles références dans notre compréhension de la réalité (par ex.: les paradigmes holistique, féministe, écologiste, de classe, de race...).

# 3.2 Accompagner les communautés croyantes dans leurs nouveaux défis

Il y a bien une dichotomie entre une production théorique qui repose sur l'idée du savoir absolu et qui mettra en œuvre une «écriture universaliste», et un projet plus intuitif, attentif à la finitude et à la recherche stylistique dans son expression [...] À mon sens «l'esthétisme» qui la caractérise a sa place à l'Université, surtout en un temps, où du fait du changement de valeurs qui

<sup>25.</sup> Notons également que le processus évoqué ici n'est pas isolé des autres domaines où s'opèrent les changements (social, politique, économique...). Il existe une interdépendance entre les alternatives religieuses à construire et les autres quel que soit leur ordre.

s'opère, il est nécessaire de «savoir écouter l'herbe pousser». Gérer le savoir établi et sentir ce qui est en train de naître ne sont après tout que les deux pôles de la tension qui constituent l'harmonie conflictuelle de toute connaissance<sup>26</sup>.

Il faudra bien un jour, nous l'avons déjà souligné, rejoindre la pratique des groupes de base, des mouvements, des réseaux préoccupés par la justice sociale et puiser à leur créativité théologique. Déjà des théologiens et théologiennes s'y emploient. Mais on ne sent pas au Québec un courant théologique significatif à cet effet. Accepter d'établir les fondements de notre théologie sur le rapport théorie-praxis, c'est se laisser questionner professionnellement et non seulement privément par l'appauvrissement accéléré de la plupart des régions du Québec et du Canada.

Rappelons-le, il ne s'agit pas d'importer la théologie de la Libération latino-américaine dans nos sociétés nord-américaines. Mais abandonnerons-nous pour autant le défi d'une théologie du Politique qui cherche à produire un nouveau discours théologique, une spiritualité de la solidarité et une lecture populaire de la foi? Peut-être devons-nous apprendre ou réapprendre à dialoguer avec l'intelligence chrétienne qui se vit déjà à l'intérieur de certains groupes de base. «La première perception ou conscience du monde de l'oppression est celle des victimes elles-mêmes, et cette sagesse populaire n'est pas moins riche ni moins critique que la culture érudite<sup>27</sup>.» Une relecture de l'Évangile dans le contexte des luttes pour la justice, une interprétation religieuse des cris de souffrance, des récits d'expérience de Dieu, une spiritualité du combat, etc. sont autant d'éléments sur lesquels une parole est déjà disponible. Elle ne demande qu'à être interprétée théologiquement.

Plus largement encore, pourquoi ne pas redonner à l'ensemble des communautés chrétiennes un langage théologique qui leur soit accessible afin qu'elles arrivent à nommer les charismes et les ministères indispensables à l'élaboration d'une Mission ajustée aux complexités du monde d'aujourd'hui? Souventes fois, les communautés s'empêtrent dans un hermétisme religieux qui court-circuite les médiations sociales, politiques et économiques des problèmes auxquels elles

<sup>26.</sup> Michel MAFFESOLI, La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive (coll. «Société»), Paris, Librairie des Méridiens, 1985, p. 29.

prétendent s'attaquer. Une telle situation confine tôt ou tard à la secte et, à cet égard, les théologiens et théologiennes portent une responsabilité. Une théologie située historiquement ne peut ignorer longtemps l'évolution des Églises locales dans lesquelles elle se trouve insérée. Car «c'est, en premier lieu, avec et pour elle(s), que la Théologie est théologie du Politique. Elle l'est, en fonction des demandes et intérêts propres d'une communauté concrète, vivant dans une conjoncture particulière, luttant contre ou avec d'autres groupes qui ont éventuellement d'autres théories et d'autres pratiques<sup>28</sup>.» Au cours des années 1960, le père Congar déclarait déjà:

Si l'Église veut rejoindre les vraies questions du monde présent et s'efforcer d'esquisser une réponse comme elle a essayé de le faire dans Gaudium et Spes et dans Popularum progressio, elle doit ouvrir comme un nouveau chapitre d'épistémologie théologico-pastorale. Au lieu de partir seulement du donné de Révélation et de la Tradition, comme la Théologie classique l'a fait généralement, il faut partir ici d'un donné de fait et de questions reçus du monde et de l'histoire. C'est beaucoup moins confortable. Nous ne pouvons plus nous contenter de répéter l'ancien en partant des idées et des problèmes du xVIII<sup>e</sup> ou du XIX<sup>e</sup> siècle. Il nous faut partir des problèmes, sinon des idées d'aujourd'hui, comme d'un «donné» nouveau à éclairer, certes, par le «donné» évangélique de toujours, mais sans bénéficier d'élaborations acquises déjà et possédées dans le calme d'une tradition assurée<sup>29</sup>.

Dira-t-on que cette recommandation n'est plus de mise? Sans négliger les autres lieux de son investigation, la théologie devra se penser de plus en plus comme service aux communautés. Celles-ci sont en droit d'attendre une formation théologique qui habilite à réinter-préter le christianisme dans le contexte socio-religieux actuel. Laisser la base à elle-même c'est risquer que les chrétiens et les chrétiennes engagés socialement en arrivent à penser que l'action socio-politique qu'ils mènent n'a rien à voir avec leur foi et, partant, avec la tradition

<sup>27.</sup> Jean RICHARD, «Questions d'épistémologie en théologie de la libération. À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff», dans *Laval théologique et philosophique*, 49, 2 (juin 1993), p. 262.

<sup>28.</sup> Clodovis Boff, Théorie et pratique, op. cit., p. 177.

<sup>29.</sup> Cité par Boff dans Théorie et pratique, op. cit., p. 30, note 9.

chrétienne. D'ores et déjà, la praxis révolutionnaire, l'ère des communications, l'avènement des sciences humaines, la fin des grandes idéologies, la situation économique, la perte de crédibilité de l'Église, la militance des communautés chrétiennes ne sont que quelques-unes des situations qui appellent la théologie à se définir autrement.

# 3.3 Reconnaître la violence à l'intérieur de la théologie et s'y refuser catégoriquement

Nos discours et nos façons de faire théologie sont-ils complices de systèmes destructeurs? Bien sûr, aucune théologienne ni aucun théologien ne le désirent. Mais avons-nous le droit d'ignorer l'impact concret de nos études et de nos hypothèses sur certaines positions *politiques*, quelles qu'elles soient?

Il est malaisé, à première vue, de percevoir la violence d'un discours chrétien qui parle d'amour, de paix, de don, etc. Mais, pour les femmes particulièrement, ce qui s'énonce théologiquement comme une Parole de vie devient aliénation lorsque ressaisi par un ordre patriarcal chrétien. Ainsi par exemple, dans la théologie du mariage, le thème biblique de l'Alliance, c'est-à-dire l'amour du Christ pour son Église, s'avère complètement piégé. En effet, comment ne pas déduire que l'homme est identifié au Christ Sauveur et la femme à l'Église, épouse pécheresse, choisie et aimée malgré tout. Certaines liturgies de mariage se chargent encore de véhiculer généreusement cette compréhension d'un symbole, par ailleurs important pour la tradition chrétienne. Et n'ayons pas la naïveté de croire que cette violence se cantonne aux discours inoffensifs<sup>30</sup>.

Il est plus facile de dénoncer la violence dans les comportements sociaux que d'admettre la violence fondée sur des lectures masculinisantes de la Bible. Trop de théologies véhiculent encore des énoncés symboliques pervertis par des fondements anthropologiques et philosophiques patriarcaux. Bien sûr, il faudrait admettre ici maintes nuances qui finiraient probablement par établir un consensus acceptable pour des spécialistes de la question. Mais en matière d'impacts politiques, le

<sup>30.</sup> Que dire devant le rejet inconditionnel de l'avortement par exemple, alors que dans la pratique on incite des femmes à se faire avorter lorsque des religieux sont en cause! Voir à cet effet Odette Desfond, Rivales de Dieu. Les femmes de prêtres, Paris, Albin Michel, 1994.

problème demeure entier. Évoquons seulement deux raccourcis symboliques exprimant bien ce qui reste dans les faits d'une théologie plus que jamais énoncée dans les discours officiels, mais aussi chez des théologiens et théologiennes actuels. En rapport avec le gouvernement de l'Église, on s'appuie encore sur les symboles théologiques suivants: Christ = tête = époux et maître = homme et alors, Église = corps = épouse et servante=femme. Que dire des conclusions tirées d'une vision anthropologique désormais dépassée et qui affectent résolument la théologie des ministères: homme = raison = intelligence = vérité = pur = compatible au sacré, tandis que: Femme = cœur = affectivité = sexualité = impur = incompatible au sacré.

En tant que théologiens et théologiennes, nous ne pouvons être dupes des conséquences politiques de pareilles assertions. La médiation par les sciences sociales démontrera que la violence faite aux femmes et aux hommes dans l'Église participe directement à cette structuration sociale qui blesse profondément la dignité et la liberté humaines. La théologie aura à reconsidérer les impacts destructeurs de certains de ses contenus et de certaines de ses méthodes.

Mais s'il est vrai que le politique peut devenir «l'instrument de l'histoire sociale de la liberté» et que la foi est la «mémoire d'une promesse subversive d'avenir³1», le développement d'une théologie du Politique s'impose comme une tâche impérative de libération et l'occasion d'une espérance dont on a bien besoin.

# 3.4 Discerner les défis qui sollicitent le discours théologique dans sa structure proprement dite

Les transformations profondes du système social que nous avons évoquées, la mondialisation du phénomène de l'exclusion, les changements au sein des pratiques de résistance, tout cela exige une révision de l'espace théorique de la théologie. Une telle affirmation renvoie à l'importance de revoir certains postulats et d'en mesurer la portée, de repenser le système des concepts fondamentaux et d'élaborer de nouveaux concepts, de s'assurer les cadres de réflexion permettant de réarticuler, de façon critique et systématique, l'expérience de foi, la proclamation d'une espérance créatrice et l'exigence de l'amour évangélique. Et cela,

<sup>31.</sup> Marcel Chaufflaire, *La «Théologie politique»*, (coll. «Cogitatio Fidei»), Paris, Cerf, 1972, p. 51.

rappelons-le, en ayant comme perspective le service de la libération des laissés-pour-compte d'aujourd'hui.

D'autres défis concernent plus particulièrement les champs théologiques. De toute évidence, les secteurs considérés comme classiques sont singulièrement touchés. Ainsi, par exemple<sup>32</sup>, en christologie, on approfondira, en la réinterprétant, l'humanité de Jésus comme expression de la solidarité de Dieu avec les exclus: la logique de sa pratique transformatrice (ses œuvres de résurrection), la portée de son enseignement, le sens de son existence, les destinataires de la Bonne Nouvelle et la signification du Royaume... En ecclésiologie, on élaborera les discours (ou on les questionnera) à partir du lieu social où se vit la mission reçue du Ressuscité et de son Esprit. Cela permettra de redéfinir non seulement l'être ecclésial, mais aussi son vivre-ensemble. ses rapports au monde, sa présence et sa pratique dans l'effort de reconstruction sociale. En théologie fondamentale, la réarticulation du discours fera ressortir, parmi d'autres éléments, la richesse, la profondeur et l'exigence concrète de la conversion évangélique dans son rapport constitutif aux personnes et aux groupes appauvris.

Mais d'autres secteurs des champs théologiques se trouvent aussi spécialement concernés dont celui des sciences bibliques dans lesquelles la recherche ne pourra, sans réduction et sans perdre sa pertinence, éviter la lecture sociale et l'approche conscientisante. L'histoire de l'Église également mettra davantage en lumière les pratiques libératrices des communautés chrétiennes et l'impact historique d'une «mémoire subversive». L'éthique sociale et l'enseignement social se verront renouvelés en référence à la figure de Jésus comme interpellation décisive et aux impératifs socio-historiques qui, aujourd'hui, font face à l'incontournable cri des pauvres<sup>33</sup>. Quant à la pastorale, elle-même appuyée sur l'action libératrice, non seulement elle deviendra «la base néces-

<sup>32.</sup> Les exemples retenus dans ce développement veulent surtout pointer certains changements de perspectives relatifs aux défis que nous évoquons ici.

<sup>33.</sup> Le discours théologique de la médiation socio-analytique permet et appelle une réflexion éthique active non seulement en périphérie (c'est-à-dire surtout à l'extérieur), mais aussi au cœur des décisions. La prise en compte d'un ensemble d'éléments complexes interreliés et de certains facteurs évolutifs exige une éthique intégrée. Ainsi, pour en arriver à redécouvrir la vraie place et la vraie finalité d'une économie faite par les humains et pour les humains, il nous faut une éthique qui s'inscrive au cœur des dynamismes économiques. Sur cette question, voir Michel Falise et Jérôme Regnier, Économie et foi, (coll. «Parcours»), Paris, Centurion, et Montréal, Éditions Paulines, 1993, particulièrement p. 17-33.

saire à une réappropriation théologique originale du message chrétien<sup>34</sup>», mais elle permettra à la parole d'espérance d'entrer en interaction avec les pratiques chrétiennes de transformation. Nous pourrions encore signaler d'importants défis en regard des théologies de l'environnement, du travail et du loisir, dans les rapports économie/théologie, anthropologie/théologie et en combien d'autres domaines.

Ainsi donc, nous le voyons, constamment ouvertes, les questions rebondissent. Dans un monde d'internationalisation, les discours religieux et théologiques, eux aussi interreliés, sollicitent un élargissement de l'horizon. Cela veut dire, pour nous, intensifier le dialogue et confronter nos discours avec d'autres théologies élaborées à partir d'autres lieux sociaux (économiques, politiques...), d'autres espaces culturels, d'autres univers religieux. Apprendre à théologiser avec des femmes et des hommes qui réarticulent leurs discours à partir de solidarités concrètes et d'une pratique politique de justice sociale. Car ce qui importe en définitive, n'est-ce pas l'avenir de la libération, l'avenir de la vie des individus et des peuples marginalisés? Et, partant d'eux, l'avenir de l'humanité et de son environnement?

Par voie de conséquence, rebondit singulièrement la question de l'engagement du sujet théologien. Dans un monde où la destruction de l'espérance apparaît comme une nécessité structurelle pour le nouvel ordre économique, la pratique théologique comporte une tâche particulière et urgente. Celle-ci cependant ne tient pas seulement aux médiations internes qu'elle suppose (MSA et MH), mais encore et davantage aux engagements qu'elle implique dans les coordonnées nouvelles et les affrontements historiques de notre temps. Nous n'hésitons pas ici à partager cette affirmation de Clodovis Boff à la fin de son étude:

Mais sans fournir un prétexte à la paresse ou inversement à l'impatience théorique, on doit, pour finir, reconnaître que l'émergence d'un discours de la Foi, adapté aux urgences actuelles, dépend peut-être plus de l'engagement pratique que de l'effort théorique, si difficile soit-il. Car si c'est bien sur ce terrain que la Foi semble s'être «perdue», c'est bien là aussi qu'elle a des chances de se «retrouver» et de reprendre sa parole originale<sup>35</sup>.

<sup>34.</sup> Marc MAESSCHALCK, Jalons pour une nouvelle éthique, p. 255.

<sup>35.</sup> Clodovis Boff, Théorie et pratique, p. 364-365.



# Drames humains du capitalisme libéral

### LOUIS O'NEILL Université Laval

Au sens premier, l'expression drame humain renvoie aux victimes du destin, aux situations sociales qui offrent au regard le spectacle de multitudes qui croupissent dans l'ignorance, la misère, la sous-alimentation, la maladie; des hommes, des femmes et des enfants qui vivent un quotidien sans issue et sans espoir. Pas seulement le tiers monde, mais aussi ces quarts mondes (SRS, 14) qui, par leur nombre et leur ampleur, entachent la prétention au progrès dont se vantent les sociétés modernes.

Le vocable drame humain réfère aussi aux facteurs qui sont à la source des crises sociales, aux agents dont les décisions provoquent des drames humains, aux aménagements économiques et sociaux qui engendrent la misère, la pauvreté et le sous-développement. C'est sous cet angle que l'on parle de mécanismes du sous-développement et de structures de péché (SRS, 36, 37).

Les sources des drames humains sont multiples. Parlant de celles qui affectent les peuples du tiers monde, on mentionne par exemple l'explosion démographique, l'endettement des États, la militarisation, les perversions du pouvoir politique, l'exploitation des paysans, l'asservissement des femmes, etc. Où viennent s'inscrire, sur ce sombre tableau, le capitalisme libéral, ses pratiques et les institutions qui lui servent d'instruments de pouvoir: la bourse, les réseaux bancaires, la Banque mondiale, le Fonds monétaire international, les multinationales, etc.?

Doit-on voir dans ces institutions prestigieuses des outils de croissance humaine ou des structures de péché?

Les uns partagent l'optimisme du capitalisme libéral triomphant, en route vers l'hégémonie mondiale et voient dans le déploiement de cet immense appareil économique et financier la clé du progrès et du bonheur pour tous. D'autres en dégagent un portrait sombre et y discernent une menace pour le développement des peuples. La manière de voir inspirée de la pensée sociale chrétienne invite à une distanciation critique tout en estimant possible et réaliste une action réformatrice qui décante le système de ses vices les plus néfastes.

Regardons cela de plus près.

# I. LA RÉPUBLIQUE DES SATISFAITS

J'emprunte ce titre à un ouvrage de John K. Galbraith¹. L'expression coiffe de façon idoine ce que l'éminent économiste décrit comme «la culture du contentement»: une perception qui conduit à faire l'apologie du statu quo, de l'ordre dominant et qui attribue au capitalisme triomphant de nombreuses réalisations: la science de l'enrichissement, le progrès technologique, les libertés démocratiques, la société d'abondance, voire la croissance morale. «L'économie libre, dit Daniel Villey, fait les hommes libres, et l'homme libre est un homme moralement supérieur. En préférant le capitalisme à la planification, je n'ai nullement l'impression de me compromettre avec l'immoralité. C'est au contraire avant tout pour des raisons éthiques que je choisis le capitalisme: parce que seul il me semble réaliser la dignité morale des hommes².»

Selon Milton Friedman, il existe une corrélation étroite entre la démocratie et le capitalisme. «L'histoire témoigne sans équivoque de la relation qui unit liberté politique et marché libre. Je ne connais, dans le temps ou dans l'espace, aucun exemple de société qui, caractérisée par une large mesure de liberté politique, n'ait pas aussi recouru, pour organiser son activité économique, à quelque chose de comparable au marché libre<sup>3</sup>.»

<sup>1.</sup> John K. Galbraith, La république des satisfaits, Seuil, 1992.

<sup>2.</sup> Daniel VILLEY, À la recherche d'une doctrine économique, Paris, Guérin, 1967, p. 70-71.

<sup>3.</sup> Milton Friedman, Capitalisme et liberté, Paris, Robert Laffont, 1971, p. 23.

Selon Guy Sorman, autre porte-parole éminent de l'idéologie libérale, le capitalisme instaure le règne objectif de la science, si bien que «l'homme vit plus longtemps et plus libre dans les sociétés capitalistes que dans celles qui ne le sont pas<sup>4</sup>».

Un théologien catholique américain, Michael Novak, se fait l'apologète du «capitalisme démocratique». Il prêche la réconciliation entre la foi chrétienne et le capitalisme libéral et propose une théologie de la science et des activités économiques<sup>5</sup>.

Nombreux sont ceux qui, de nos jours, voient dans le capitalisme la seule solution d'avenir. La faillite des économies d'inspiration marxiste les confirme dans leur choix. À écouter les porte-parole du capitalisme triomphant, on a l'impression que le marché dit libre incarne la Parousie. C'est la potion magique des temps modernes, possédant la propriété de soulager l'humanité de tous ses maux. Le vrai citoyen, c'est le financier, l'homme d'affaires, mais aussi, en second lieu, le consommateur docile à qui on inculque un nouveau commandement:

### Tous les jours tu magasineras dévotement, Les dimanches inclusivement

«Tout se passe, dit Galbraith, comme si saint Pierre, pour orienter les uns vers le paradis, les autres vers l'enfer, leur posait cette seule question: qu'as-tu fait, sur la terre, pour augmenter le produit national brut<sup>6</sup>?»

Sans doute que dans un univers ainsi organisé, tous ne connaissent pas le succès, tous ne s'enrichissent pas. Mais la charité intervient pour dépanner les plus mal pris. La charité et non des programmes sociaux. Car ceux-ci, affirme Friedman, alourdissent l'intervention de l'État, dérangent le fonctionnement des lois du marché et nuisent à la pratique de la charité<sup>7</sup>.

Pour la culture du contentement, l'avenir du tiers monde passe par l'entrée dans l'univers capitaliste. La mondialisation des marchés conduit à la Terre promise. Hors de la concurrence, point de salut.

<sup>4.</sup> Guy SORMAN, Le Capital, suite et fins, Paris, Fayard, 1994, p. 532.

<sup>5.</sup> Michael Novak, Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché, Paris, Cerf, 1987.

<sup>6.</sup> Cité par Roger Garaudy dans L'alternative, Paris, Robert Laffont, 1972, p. 50.

<sup>7.</sup> Op. cit., p. 237.

## IL LE DÉSENCHANTEMENT

À cette apologie, il convient d'opposer trois réserves majeures.

La première erreur des hérauts du capitalisme libéral est de confondre le capitalisme avec la démocratie ou le progrès technologique. La démocratie est un héritage de la tradition chrétienne, comme l'a souligné Jacques Maritain<sup>8</sup>. Quand elle réussit à échapper à la mainmise des puissances financières, elle s'avère un instrument efficace pour contenir les abus du capitalisme sauvage. Celui-ci a tendance à se servir de la démocratie plutôt que de la servir. Il n'hésite pas à la mettre en veilleuse quand c'est possible et que cela fait son affaire, comme la chose s'est produite fréquemment en Amérique latine. La concomitance historique entre le capitalisme et la démocratie ne fonde pas une relation de cause à effet.

Le savoir scientifique et la technologie non plus ne sont des produits du capitalisme. Ils ont été des instruments de sa croissance et appartiennent au patrimoine commun de l'humanité, comme le rappelle Jean-Paul II dans Laborem exercens. Bénéficiaire de la technologie, le capitalisme moderne est aussi le fruit du travail des générations. «Tous les moyens de production, des plus primitifs aux plus modernes, c'est l'homme qui les a progressivement élaborés: l'expérience et l'intelligence de l'homme. De cette façon sont apparus, non seulement les instruments les plus simples qui servent à la culture de la terre, mais aussi — grâce au progrès adéquat de la science et de la technique — les plus modernes et les plus complexes: les machines, les usines, les laboratoires et les ordinateurs. Ainsi, tout ce qui sert au travail, tout ce qui constitue, dans l'état actuel de la technique, son "instrument" toujours plus perfectionné, est le fruit du travail.» (n° 12)

Et le pape d'ajouter: «Cet instrument gigantesque et puissant, à savoir l'ensemble des moyens de production considérés en un certain sens comme synonyme de "capital" est né du travail et porte les marques du travail humain.»

Une deuxième erreur consiste à vanter les performances du capitalisme libéral en oubliant certains facteurs qui, outre le travail et la technologie, ont contribué à son succès. Par exemple:

<sup>8.</sup> Jacques Maritain, Christianisme et démocratie, New York, Éd. Maison française, 1943.

- l'idéal de vocation naturelle s'exprimant dans le culte du travail;
- l'effort quotidien des citoyens ordinaires tel le travail non rémunéré des mères au foyer —, grâce auquel sont assurés les besoins fondamentaux des individus non productifs et le soutien indispensable aux personnes directement engagées sur le marché du travail;
- le contexte de liberté politique qui permet à l'opinion publique de s'exprimer, forçant les agents économiques à corriger les avatars des appareils de production et les ratés des mécanismes du marché;
   l'action sociale réformatries qui side le système à se civilier.
- l'action sociale réformatrice qui aide le système à se civiliser, à s'humaniser;
- le syndicalisme, qui à titre de contrepoids, oblige les décideurs économiques à respecter les droits des travailleurs et des citoyens ordinaires et à consentir à un partage pas trop inégal des fruits de la croissance;
- l'engagement des Églises, dont les prises de position, les initiatives concrètes et les interventions en faveur des plus démunis contribuent grandement à humaniser l'activité économique;
- les consommateurs, souvent victimes d'une publicité manipulatrice et dont la fonction d'utilisateurs de biens fait tourner les appareils de production et en assure la rentabilité.

À la liste des facteurs qui ont forcé le système à se civiliser il conviendrait d'ajouter la peur du communisme. Il ne fait nul doute que la crainte que le communisme d'allégeance soviétique ne déferle à travers le monde a facilité l'adoption de mesures sociales dont ont profité les pauvres et les citoyens moins nantis. Cette crainte s'est de nos jours estompée, ce qui encourage les politiques réactionnaires.

Troisième erreur: se complaire dans la culture du contentement au point de ne pas voir les failles les plus évidentes du système, des failles génératrices de drames humains aux dimensions mondiales. Oui, «la question sociale est devenue mondiale» (Paul VI), non à cause de la mondialisation des marchés (phénomène déjà évident au temps de l'ère coloniale), mais à cause de l'extension à l'échelle mondiale de la misère, de la pauvreté et du sous-développement.

Laissé à lui-même, le libéralisme économique construit un monde intolérable, nous dit René Dumont<sup>9</sup>. Il menace la démocratie; il faudra un jour choisir entre lui et la démocratie<sup>10</sup>. On ne peut parler d'avenir

<sup>9.</sup> René Dumont, Un monde intolérable, Paris, Seuil, 1988.

pour la démocratie dans un monde où se multiplient les quarts mondes, à la fois dans les pays dit avancés et dans les pays en voie de développement; un monde où la multiplication de biens solvables et superflus ont priorité sur les besoins essentiels; un monde où des millions d'hommes, de femmes et d'enfants sont privés de biens essentiels, à commencer par l'eau potable; un monde où prolifèrent le gaspillage, la pollution physique et morale, l'abêtissement culturel et l'économie du crime organisé, branche parallèle du capitalisme sauvage.

Le capitalisme libéral représente une menace constante pour l'exercice judicieux du pouvoir politique. Fait partie de la philosophie libérale la conviction que les individus et les groupes économiquement puissants sont les plus aptes à définir l'intérêt général, comme si celui qui a acquis une fortune personnelle ou s'est enrichi en faisant fructifier l'argent des autres possédait un talent supérieur pour gérer les affaires de l'État. «Le propriétaire est le vrai citoyen», disait Diderot. Les grands décideurs économiques seraient donc pourvus d'une capacité politique éminente. Selon cette logique, il convient de confier les affaires de l'État à ceux qui ont connu du succès dans la gestion de leurs propres affaires et de reconnaître aux maîtres de la finance, aux réseaux bancaires, à la Banque mondiale, au Fonds monétaire international le droit d'ingérence dans les affaires des nations, incluant le droit de dicter des ajustements structurels qui enfoncent des collectivités dans la pauvreté et le sous-développement. Cas exemplaire de confiscation de l'autorité politique que Développement et paix dénonce comme étant un abus de pouvoir et une menace pour la démocratie<sup>11</sup>. Observant en son temps des cas similaires de mainmise de puissances économiques sur le pouvoir politique, Pie XI parlait de «déchéance du pouvoir» (QA, nº 117); une déchéance à laquelle, hélas, se prêtent certains politiciens qui, oubliant leurs devoirs envers la collectivité, se comportent en courroies de transmission d'intérêts occultes.

Le système impose aussi son éthique. Car il en a une: elle est un sous-produit fidèle de l'idéologie économiste, dont Jean-Paul II a dénoncé l'influence perverse (*Laborem exercens*, n° 13). Une éthique qui se situe à cent lieues de l'éthique capitaliste d'antan, dont parle Max

<sup>10.</sup> René DUMONT, Misère et chômage. Libéralisme ou démocratie, Seuil, 1994.

<sup>11.</sup> DÉVELOPPEMENT ET PAIX, «La démocratisation: l'économie au service des personnes», Fiches d'information, Montréal, septembre 1994.

Weber<sup>12</sup>; une éthique aux effets pervers que les réformateurs sociaux s'emploient sans cesse à réprimer et à corriger.

Au cœur de cette éthique on discerne une absolutisation de l'argent et du profit et la légitimation d'une classe dominante particulière, celle des possesseurs ou des gestionnaires de capitaux. Au lieu d'être au service du plus être, le plus avoir devient le plus être. L'enrichissement devient le premier critère du succès, la preuve d'une vie réussie. Les occupations qui ne sont pas de nature directement monétaire — mettre des enfants au monde et les éduquer, s'adonner à l'enseignement, prendre soin des malades, exercer un métier peu prestigieux — sont considérées comme étant de valeur secondaire. Le vrai prestige va à l'argent, à la manipulation des capitaux, aux activités qui se prêtent à des gains rapides. Font partie des «nouvelles catégories sociales fortunées du monde moderne les fous du roi: chanteurs à la mode, étoiles de l'audiovisuel, grands couturiers, chefs de sectes religieuses à l'honneur, coureurs automobiles, boxeurs, grands champions sportifs, bref, tout ce qui amuse les rois, les princes et leurs peuples l'a».

Sombart note que l'homme économique moderne semble de plus en plus victime lui-même du système. Il tend à verser dans «une sorte de régression vers les états élémentaires de l'âme enfantine». Il est mû, dit Sombart, par quatre «idéaux» qui dominent la vie de l'enfant: la grandeur concrète et sensible (l'appréciation quantitative); la rapidité du mouvement (record et performance); la nouveauté (gadgets, modes); le sentiment de puissance (pouvoir que donne l'argent, fascination devant la puissance de la technologie<sup>14</sup>).

En tant que philosophie sociale, le libéralisme économique contemporain légitime les inégalités au nom de l'excellence et remplace la solidarité par la compétition et la concurrence. Il alimente un climat de jungle. L'idée d'une croissance humaine solidaire lui est étrangère. La pauvreté ne le choque pas, car elle lui apparaît comme la sanction méritée que s'attirent les gens peu agressifs, sans ambition. Il dédaigne ceux et celles qui se contentent d'un niveau de vie décent, sans être perpétuellement obsédés par la recherche d'un profit facile. Il attribue

<sup>12.</sup> Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

<sup>13.</sup> Georges CORM, Le nouveau désordre économique mondial, Paris, Éd. La Découverte, 1993, p. 29.

<sup>14.</sup> Werner SOMBART, Le bourgeois, Paris, Payot, 1966, p. 165-169.

aux profiteurs et non aux travailleurs ordinaires le mérite d'être les véritables agents du développement.

Mais les effets pervers d'une telle philosophie sont en train de semer l'inquiétude. Depuis le début des années 1980, l'ère du reaganisme, les scandales politico-financiers ont fait la manchette dans plusieurs pays: les États-Unis, la Grande-Bretagne, la France, l'Italie, etc. Suivant le principe qui veut que chacun poursuit son intérêt, des directeurs d'entreprises se sont enrichis à la hâte aux dépens des actionnaires et du public<sup>15</sup>. Des spéculateurs boursiers ont multiplié les millions avant de terminer leur carrière derrière les barreaux<sup>16</sup>. L'ineptie et l'irresponsabilité de banquiers et de conseillers économiques ont tracé la voie à des faillites retentissantes<sup>17</sup>. «Il n'y a pas, dit Galbraith, d'instrument d'erreur qui puisse égaler le cerveau d'un grand génie de la finance<sup>18</sup>.»

Tous les jours, on transige sur les marchés internationaux quelque 1000 milliards de dollars, dont à peine 25 milliards servent à la production et à l'échange de biens et services. Le reste est pure spéculation qui ne rapporte rien aux citoyens ordinaires. Le capital financier a détrôné le capital productif<sup>19</sup>. Spéculation effrénée, siphonnage de fonds publics, abus de biens sociaux, décisions imprudentes conduisant des entreprises au bord de la faillite, corruption de dirigeants politiques: autant de manifestations inquiétantes d'un néo-libéralisme sauvage aux effets pervers<sup>20</sup>.

L'immense pouvoir financier accumulé par le crime organisé ajoute aux avatars du système. Il appert que le marché de la drogue est en voie de concurrencer en importance le marché de l'automobile. On y fait preuve de compétitivité, d'imagination et d'agressivité. On y pratique à sa manière les vertus du néo-libéralisme.

Ces mêmes vertus se déploient sans vergogne dans les pays de l'ancienne URSS, qui ont quitté le désert du «socialisme réel» pour

<sup>15.</sup> GALBRAITH, op. cit., p. 57s.

<sup>16.</sup> Voir Claude JULIEN, «Une autre politique?» Le Monde diplomatique, septembre 1994.

<sup>17.</sup> Voir Georges CORM, op. cit., p. 104s.

<sup>18.</sup> Conférence devant le Barreau canadien. Cité par Dalton CAMP, «Un avertissement aux élus et aux économistes» (voir *Le courrier parlementaire*, Québec, le 30 septembre 1994).

<sup>19.</sup> Développement et paix, op. cit.

<sup>20.</sup> Voir «Un capitalisme hors de contrôle», dossier Le Monde diplomatique, juillet 1994. À noter l'article de Serge HALAMI, «Les chantiers de la démolition sociale».

pénétrer dans la Terre promise de l'économie de marché. Quelques années ont suffi pour qu'on y soit témoin de l'appauvrissement de la population, de la dégradation des services de santé et d'éducation, de l'émergence d'une classe de millionnaires aux méthodes douteuses, de l'essor du crime organisé, de la montée de la violence urbaine<sup>21</sup>.

L'analyse des phénomènes de sous-développement dans le tiers monde renvoie souvent à des causes apparentées à l'économie des pays avancés. Mais elle réfère aussi à des facteurs internes, dont on reconnaît de plus en plus l'importance. On a cessé de mettre tous les maux sur le dos du colonialisme. Déjà, dans L'Afrique noire est mal partie<sup>22</sup>, René Dumont avait mis en lumière l'importance des facteurs endogènes, dont l'ineptie et la corruption des élites et des dirigeants politiques. Il arrive souvent que l'aide extérieure soit détournée de ses fins. L'esprit d'initiative ne manque pas quand il s'agit de transformer les fonds publics en fonds privés.

On s'est souvent demandé si le capitalisme était vicié en soi. On a conclu que non. On peut même invoquer des modèles de capitalisme libéral civilisé, caractérisé par l'économie sociale de marché et soumis à des normes humaines et éthiques, comme Michel Albert en fait la démonstration dans un ouvrage percutant, *Capitalisme contre capita-lisme*<sup>23</sup>. Mais il demeure que le système véhicule un virus corrupteur, alimenté par l'idolâtrie de l'argent et qui appelle des contrepoids.

### III. L'ÉCLAIRAGE DU DISCOURS RELIGIEUX

On a reproché au discours religieux d'inspiration chrétienne d'avoir développé la méfiance à l'égard de l'argent, des activités commerciales et du capitalisme. De là le projet de Michael Novak de réhabiliter l'économie de marché. D'autres, à l'instar de Max Weber, voient dans la civilisation capitaliste un produit culturel et social de la foi chrétienne, du moins dans sa version calviniste.

Les deux constats sont fondés et ni l'un ni l'autre ne révèlent une faille éthique. Que la vision chrétienne du monde ait inspiré une appro-

<sup>21. «</sup>La Russie en convulsion», dossier Le Monde diplomatique, avril 1993. Aussi Amnon KAPELIOUK, «La grande détresse de la société russe», dans Le Monde diplomatique, septembre 1993.

<sup>22.</sup> René DUMONT, L'Afrique noire est mal partie, Paris, Seuil, 1966.

<sup>23.</sup> Michel Albert, Capitalisme contre capitalisme, Seuil, 1991.

che positive à l'égard des activités économiques n'a rien de négatif. Et que plus fondamentalement elle ait nourri un sentiment de méfiance à l'endroit de l'argent, voilà qui est aussi à son honneur.

Les deux approches se complètent. Le discours officiel de l'Église, particulièrement depuis Léon XIII, a enseigné le bien-fondé de la propriété privée, incluant celle des outils de production, les avantages de l'initiative privée, le principe de subsidiarité, un certain degré de liberté dans les échanges commerciaux. Mais ce même discours prône la destination universelle des biens (finalité de la propriété privée), la primauté du travail sur le capital, le droit d'association, le devoir d'intervention de l'État dans les domaines économique et social, la subordination de l'économie à des finalités humaines, le projet d'un développement intégral et solidaire des peuples, la connexion entre la justice sociale, le développement et la paix.

De façon radicale, ce discours dénonce l'exploitation des plus démunis, le régime de la loi de la jungle dans le domaine économique et signale les risques liés à la possession des richesses. Un discours qui fait sien les nombreuses mises en garde contenues dans les Saintes Écritures et servies aux croyants à toutes les périodes de l'histoire.

Le discours officiel comporte des éléments qui s'inspirent de l'éthique de conviction et d'autres de l'éthique de responsabilité. La condamnation du libéralisme économique s'accompagne de propos fort nuancés au sujet du profit, de l'économie de marché, du rapport entre le capital et le travail. Dans la pratique, les Églises chrétiennes se sont senties plus à l'aise dans les sociétés libérales et capitalistes que dans les pays communistes, où le pouvoir s'est souvent discrédité en se livrant à des persécutions cruelles et stupides contre les chrétiens.

La chute du «socialisme réel» incite à distinguer plus attentivement ce qui, dans le capitalisme libéral, est acceptable (rôle pertinent du profit, économie de marché régulière, entreprise conçue comme société de travail libre) de ce qui ne l'est pas (pouvoir excessif du capital, profit illimité, primauté des besoins solvables sur les besoins réels, ignorance des nécessités humaines importantes qui échappent à la logique du marché). Ces précisions, Jean-Paul II les formule dans Centesimus annus (n. 35ss) quand il s'emploie à répondre à la question de savoir si le capitalisme est désormais la seule solution d'avenir à laquelle devront avoir recours les pays en train de rebâtir leur économie (anciens pays communistes) et les pays du tiers monde. À noter la conclusion, toute nuancée:

La réponse est évidemment complexe. Si sous le nom de «capitalisme» on désigne un système économique qui reconnaît le rôle fondamental et positif de l'entreprise, du marché, de la propriété privée et de la responsabilité qu'elle implique dans les moyens de production, de la libre créativité humaine dans le secteur économique, la réponse est sûrement positive, même s'il serait peutêtre plus approprié de parler d'«économie d'entreprise» ou d'«économie de marché» ou simplement d'«économie libre». Mais si par «capitalisme» on entend un système où la liberté dans le domaine économique n'est pas encadrée par un contexte juridique ferme qui la met au service de la liberté humaine intégrale et la considère comme une dimension particulière de cette dernière, dont l'axe est d'ordre éthique et religieux, alors la réponse est nettement négative.

La critique du système véhiculée par la théologie de la libération est nettement plus radicale. Cette radicalité s'explique peut-être par une prise de conscience plus directe des drames humains du capitalisme libéral et par une liberté de langage que le discours officiel de l'appareil ecclésial ne semble pouvoir se permettre. Il demeure que sont communs au discours officiel et aux courants proches de la théologie de la libération le refus de l'idéologie dominante néo-libérale, la distanciation face aux puissances économiques asservissantes et la recherche d'un modèle où l'économie est au service des personnes.

#### IV. VERS UN AGIR EFFICACE

«L'option pour les pauvres» dont on parle tant doit inclure dans ses priorités les drames humains du capitalisme libéral. Et les inclure dans une perspective d'opérationnalité, c'est-à-dire englober la recherche de solutions concrètes. Une recherche qui exigera éventuellement une conversion culturelle en profondeur et l'exploration de pratiques réformistes. Un réformisme qui accepte le donné structurel capitaliste tout en visant à le civiliser, à l'humaniser. Une stratégie qui a plus de chance de produire des résultats concrets que le discours révolutionnaire marxiste. À une certaine époque, celui-ci a rallié de nombreux intellectuels qui s'en sont gavés comme d'un opium²<sup>4</sup>, mais les appli-

<sup>24.</sup> Voir Raymond Aron, L'opium des intellectuels, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

cations concrètes ont abouti souvent à des échecs retentissants et coûteux.

Trois décennies de progrès social inédit font la preuve qu'on peut réformer le système et que l'économie libérale peut se transformer en économie sociale de marché. Les gains historiques, qu'on veut actuellement nous confisquer, illustrent la capacité des appareils économiques de répondre aux besoins fondamentaux des collectivités, pourvu qu'on leur impose des finalités humanisantes. L'expérience montre qu'il est possible de soumettre l'activité économique, œuvre de la raison pratique (et non «œuvre de nature»), à des exigences de justice, de solidarité et d'humanisme. C'est faux de prétendre que des lois inflexibles et sur lesquelles nous n'aurions aucun pouvoir gouvernent nos vies et décident seules du bien-être ou de la pauvreté, du bonheur ou du malheur, de la prospérité ou de la misère.

Le souvenir d'un passé tout récent de progrès économique et social inspire un premier agir: la résistance. On a le droit et le devoir de résister au retour du capitalisme sauvage «à un système qui produit en ce moment, trente-cinq millions de chômeurs dans les pays industrialisés [...], qui élargit de plus en plus le fossé entre riches et pauvres [...], où le culte du profit à court terme fait qu'une personne sur trois souffre de la faim et qu'environ quinze millions en meurent chaque année [...], un système qui génère un mouvement de désintégration et d'appauvrissement sur lequel nos politiciens n'ont plus aucun contrôle<sup>25</sup>.»

Deuxième ligne d'action: renouer avec la tradition chrétienne qui invite à rejeter l'idolâtrie de l'argent: «Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi» (Dt 5,7); et à ne pas rechercher d'accommodement trop facile avec la richesse (Mc 10,17-27). Le profit acquis grâce à la spéculation et aux jeux de la finance s'apparente à l'usure, une pratique de tous temps condamnée par l'Église. On discerne de nos jours, dans les pratiques bancaires et financières dont sont victimes tant les travailleurs et les paysans du tiers monde que les citoyens ordinaires de chez nous une usure structurelle de dimension cosmique, plus néfaste et de beaucoup que les pratiques usurières d'autrefois.

Le citoyen libre, informé, capable de résister aux sollicitations de la publicité et de pratiquer une gestion rationnelle de ses biens repré-

<sup>25. «</sup>Résister, c'est chrétien», Groupe de théologie contextuelle, L'Église canadienne, décembre 1993.

sente une essentielle force de résistance. La liberté comporte des devoirs, surtout en démocratie. La démission de citoyens abaissés au rang de consommateurs béats est une faute morale contre la liberté.

Libre, informé, conscient et décidé, le citoyen responsable et politiquement engagé est capable d'exercer une influence sur les politiques économiques et sociales. L'action solidaire de citoyens guidés par des idéaux de justice peut être aussi déterminante que les interventions pratiquées par des groupes œuvrant au service d'intérêts financiers.

Autre outil de libération et de croissance: la pensée sociale chrétienne. Le discours officiel de l'Église appelle un approfondissement et un prolongement. La doctrine officielle ne constitue pas une troisième voie (SRS, n. 41), mais rien n'empêche les croyants ordinaires d'inventer celle-ci. Il ne suffit pas que la pensée sociale chrétienne vivote d'une encyclique à l'autre. Notre monde en continuelle transformation appelle l'investissement intellectuel, une attention soutenue aux signes des temps, des analyses sociologiques, économiques et politiques axées sur la mise au point de nouvelles pratiques sociales. La pensée sociale se développe autant à la base, par l'effort des croyants ordinaires et des militants de toutes provenances, que dans les cercles restreints qui gravitent autour du pouvoir ecclésial.

L'engagement social et politique des chrétiens trouve ainsi ses paramètres. D'une part, approfondir et prolonger le discours officiel inspiré de l'Évangile; d'autre part, se donner des outils aidant à démystifier les trucages de l'idéologie dominante et prendre le parti de ceux qui veulent humaniser la vie collective et soumettre les activités économiques à des valeurs éthiques.

C'est la voie tout indiquée pour ceux qui, à l'instar de Jean-Paul II, sont persuadés que «l'homme est la route de l'Église» (CA, n. 53).

# L'impossible dérobade Les voies de l'éthique selon E. Levinas

# THÉRÈSE NADEAU-LACOUR Université du Québec à Trois-Rivières

L'éthique, comme la morale d'ailleurs, a toujours été considérée comme une réflexion sur la dramatique humaine, sur ce qui texture l'action humaine et lui donne sens et valeur. Ainsi, en règle générale, l'agir humain se déployait dans un terrain social, communautaire, rationnellement balisé par des règles elles-mêmes inspirées par des doctrines morales reconnues et théoriquement admises. On comprend dès lors que toute «crise» de société ou de civilisation affecte — ou est affectée par — une crise de la morale qui assurait dans cette société une gestion plus ou moins souple de l'agir humain. Nous connaissons une telle situation en Occident et on peut constater la difficulté que les doctrines traditionnelles ont à assumer la crise actuelle comme si, implicitement, on les rendait responsables de l'avoir provoquée.

En même temps, et sans qu'on puisse y voir quelque paradoxe, nous entrons dans un «âge» éthique. Les philosophes, du moins ceux qui ont aujourd'hui quelque audience sur la scène interculturelle, consacrent une grande partie de leurs travaux à l'éthique, les scientifiques appellent de tous leurs vœux un soutien éthique quand eux-mêmes ne se lancent pas dans quelque essai dans le genre, et il ne se passe pas une semaine sans que les médias ne publient des sondages sur les

questions qui relèvent des lois et des mœurs. Dans cette foire aux idées, se côtoient, parfois sans distinction, les opinions les plus diverses, les idées à la mode, les nostalgies ou les rancœurs, les convictions intimes et les spéculations les plus abstraites. L'impression qui en ressort est d'une extrême richesse — le débat semble largement ouvert —, mais aussi d'une extrême incertitude car le débat est sans fond et souvent sans fondement; et, comme les pauvres continuent à s'appauvrir et les miséreux à mourir de faim ou de froid, comme les jeunes continuent à se suicider et les malades à souffrir, la société, affolée, déplace de la morale vers le droit la recherche des solutions, et on tente, non sans bégayer, de légiférer ou, faute de lois, on pratique une morale d'urgence dont on ne peut pas vraiment dire qu'elle témoigne pour le pluralisme.

Comme les situations de crise engendrent toujours la nostalgie des partis de l'ordre, on voit poindre çà et là des partis pris fondamentalistes dont on peut dire qu'ils ont au moins le mérite d'être clairs et qu'ils ne font pas dans la nuance, double règle d'un succès assuré. Tous ces signes sont autant de clignotants qui devraient nous alerter sur l'incapacité que tout groupe humain a de vivre la précarité éthique sur un long terme sans engager un processus de décomposition.

Il est alors intéressant de souligner la prise en charge de la question par des penseurs venus d'horizons philosophiques divers mais dont la pensée se rattache à une foi judéo-chrétienne: tel est le cas de Paul Ricœur mais aussi d'Emmanuel Levinas.

Dans un article récent, Marcel Neusch écrit: «La pensée de Levinas marque sans doute le seul vrai "tournant" significatif dans la pensée occidentale» et il ajoute: «Les exigences éthiques qu'il fait entendre pourraient avoir des incidences majeures sur la civilisation de notre monde occidental et ses modes de vie¹.» Pour une large part, mon propos tentera de repérer dans les voies de l'éthique levinassienne les idées-forces qui peuvent autoriser une telle affirmation. Après quoi, il nous sera possible d'évoquer quelques conséquences concrètes. Mais avant d'entrer dans ces voies originales, je voudrais, en liminaire, revenir sur la situation de ce monde occidental — ou occidentalisé — qui, comme le faisait remarquer H. Doucet, justifie le renouveau éthique. De cette matière première surgira la manière de mon propos.

<sup>1.</sup> Marcel Neusch, «Emmanuel Levinas. Responsabilité d'otage», Nouvelle revue théologique, 116, 1994, p. 374.

«Nous sommes dans un monde où il faut secourir et donner»: tel est, sous forme d'interpellation, le diagnostic éthique de Levinas². Nous pourrions nous attarder longuement sur la situation actuelle de nos sociétés; d'autres que moi, dans ce congrès, ont déjà commencé à le faire. Remarquons seulement qu'il est hélas aisé de constater la persistance et parfois l'accélération de drames humains à petite ou plus grande échelle. Sur le plan privé, suicides, dépressions, solitudes, brisures familiales; sur le plan collectif: misère matérielle certes, paupérisation accélérée de certains pays avec son inévitable cortège de famines, de maladies et de déplacements de population, misère des conflits armés avec leurs théories de morts d'innocents, de massacres inouïs, mais aussi misère morale, si proche de nous dans un monde urbanisé qui génère l'anonymat, l'indifférence, dans un monde dur qui suscite une mentalité «d'assuré-tout-risque», dans un monde sur-informé qui engendre la banalisation médiatique des tragédies les plus atroces.

Face à cela, que faisons-nous, nous, les prétendus civilisateurs? Notre justice bégaie; nos politiques ignorent ou exploitent ces problèmes à des fins électorales, nos moralistes hésitent et leurs atermoiements engendrent les morales d'urgence qui ont pour seul effet de relativiser définitivement les valeurs traditionnelles.

En contrepoint, Levinas rappelle que nous sommes dans un «monde où il faut secourir et donner». Vous comprendrez pourquoi je choisis d'ancrer mes propos dans l'impossible dérobade, expression que les lecteurs de Levinas connaissent bien parce qu'elle revient régulièrement dans ses ouvrages et plus particulièrement dans la dernière parution, recueil des notes de ses deux ultimes cours donnés à la Sorbonne réunies sous le titre Dieu, la mort et le temps³; cette expression manifeste à la fois les embarras de la pratique occidentale confrontée aux drames humains contemporains — tentation de la dérobade dans les morales d'urgence, par exemple —, et la radicalité de la position de Levinas. Il faudra voir pourquoi l'exigence éthique consiste justement à rendre la dérobade impossible. La pensée levinasienne est aussi renversante en matière d'éthique — lui-même parle de l'exigence éthique comme d'une mise à l'envers — que celle de Kant a pu l'être en épistémologie. On pourrait parler d'une révolution copernicienne éthique.

<sup>2.</sup> Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 191.

<sup>3.</sup> In., Dieu, la mort et le temps, (Figures), Paris, Grasset, 1993. Cet ouvrage sera désormais signalé DMT.

Les lecteurs de Levinas connaissent son goût — qui participe aussi de l'originalité de sa méthode —, à puiser dans la Bible les figures propres à illustrer ou éclairer ses propos. Or on peut convenir aisément qu'en matière de dérobade, la figure de Caïn est toute désignée pour servir de guide, sorte d'anti-héros éthique. «Suis-je le gardien de mon frère?<sup>4</sup>» D'une certaine manière ma réflexion consistera à commenter cette extraordinaire réplique de Levinas: si Caïn ne garde pas son frère, c'est à moi, c'est à nous de le sauvegarder<sup>5</sup>! Je procéderai donc en deux temps. il s'agira d'abord de discerner ces voies de l'éthique à partir des notions majeures qui l'articulent et de ce qui les justifie. Après quoi, pour initier une discussion, j'évoquerai quelques conséquences particulières issues de ces principes.

#### 1. L'événement éthique

Ne cherchons pas chez Levinas un système déductif de la Raison pratique, ni un traité inductif de l'expérience morale. Il part de ce qu'il appelle «l'événement éthique». Essayons d'abord de déterminer les notions éthiques qui gravitent autour de ce noyau central, de délimiter le champ sémantique de cet événement.

#### a) L'autre-Autre

Tout commence avec l'Autre. L'altérité est au cœur de l'éthique de Levinas: «On cherche ici à formuler des notions qui n'ont de sens que dans la relation avec autrui<sup>6</sup>.» Il s'agit bien de l'autre dans son rapport au moi et non de l'autre dans son rapport à moi comme en témoigneraient les études d'un Sartre ou d'un Gabriel Marcel; en effet, ce serait encore une manière de relativiser l'autre et donc de le récupérer dans les filets de ma conscience, de mes visées, de mes intentions, fussentelles louables. L'Autre avant toute récupération, avant toute volonté; l'Autre dans un surgissement tel qu'il impose une exigence sans s'imposer; l'autre tel qu'il ne permet aucun repliement; et le caractère absolu de ce surgissement frappe l'Autre d'une majuscule.

<sup>4.</sup> Réponse de Caïn à Dieu, en Gn 4,9.

<sup>5.</sup> Emmanuel Levinas, DMT, p. 210.

<sup>6.</sup> Ibid., p. 208.

Traumatisme de la différence. Et on songe à l'offrande d'Abel reçue par Dieu et à celle, rejetée, de Caïn. Traumatisme tel qu'il ne permet pas à l'in-différence de s'installer ou qui la rompt. En 1991, dans un texte très bref, d'une densité extrême, Levinas écrivait: «c'est la rupture de l'indifférence, de l'indifférence fût-elle statistiquement dominante — la possibilité de l'un-pour-l'autre — qui est l'événement éthique<sup>7</sup>».

Dans le moment de cet événement le moi ne peut plus être poursoi, il ne peut qu'être pour l'autre dans une sorte de rapt, d'enlèvement par l'autre. Le moi devient *otage* et il se construira dans ce pâtir-même, dans cette passion qui est patience. Mais comment se manifeste cet Autre?

#### b) L'émergence du visage

Visage, tel que je suis vu avant de voir et tel que je le vois avant même de le viser. Mon regard ne peut plus être seulement le résultat d'une intention. Mon regard est comme ravi par le fait que l'autre est visage, c'est-à-dire qu'il me regarde. Je ne peux plus dire «ça ne me regarde pas»! Car, au sens propre, il me regarde et de ce fait la vie de ce visage, sa survie deviennent mon affaire; je suis confronté à la mort possible de l'autre. Dès lors, j'ai à répondre de l'existence de ce visage. Je suis commis avec autrui, i'en suis responsable d'une responsabilité que ie n'ai pas choisie, d'une responsabilité d'avant ma liberté et qui la rend possible car «le fait d'être voué à l'autre est le commencement de l'humain<sup>8</sup>». L'autre est toujours premier; il est à la lettre le premier venu. Nous découvrons là une sorte de préhistoire du Moi. «Subissant le poids de l'autre homme, le Moi est appelé à l'unicité par la responsabilité<sup>9</sup>»; tout se passe comme si le moi était acculé à la construction de lui-même par l'urgence d'une tâche que personne d'autre que lui ne peut accomplir et qui doit être accomplie; ainsi «la liberté consiste à faire ce qu'on a la vocation de faire et que personne ne peut faire que moi<sup>10</sup>».

<sup>7.</sup> Emmanuel LEVINAS, «De l'être à l'autre», Le Temps de la responsabilité, Paris, Fayard, 1991, p. 244.

<sup>8.</sup> DMT, p. 202.

<sup>9.</sup> DMT, p. 203.

<sup>10.</sup> DMT, p. 206.

Ce visage me regarde au point que si je me dérobe à cette «affaire», je me dérobe à moi-même. Si je choisis de n'être pas concerné, regardé par la vie de ce visage, je détruis ma propre unité qui consiste à être un-pour-l'autre. Contrairement aux schèmes établis par la modernité, le Moi commence à travers le traumatisme sans commencement du surgissement d'autrui et non dans l'auto-affectation d'un moi souverain qui, ensuite, considérant autrui, déciderait librement de compâtir. Et on songe à Caïn qui, refusant la vérité du visage de l'autre devenu insupportable, se déconstruit: «son visage est abattu<sup>11</sup>».

Mais nul commerce dans cet événement ni même une quelconque recherche de réciprocité. Le regard est sans visée. Il est désintéressé au sens étymologique que Levinas aime à retrouver: il est sans rapport avec l'esse; d'où la désarticulation du mot qu'il faudrait écrire désinter-essement. On peut dire encore que la rencontre éthique est en decà de l'ontologique, en deçà de l'être; autrement qu'être. «Autrement qu'être c'est, dés-inter-essé, porter la misère de l'autre et jusqu'à la responsabilité que l'autre peut avoir de moi<sup>12</sup>». Dès qu'on entre dans le plan de l'être, la dérobade guette car on entre dans le plan du pour-soi. de la survie de l'être. Et Caïn, frappé par le jugement de Dieu, ne se préoccupe que de sa survie<sup>13</sup>! Il est impossible dans le plan de l'être que l'autre me concerne. Parce que ce plan est celui du souci — qui, d'une manière ou d'une autre, est toujours souci de soi —, il est celui de la dérobade. Et c'est pour cela que Levinas ne parle pas d'expérience éthique — car l'expérience suppose un niveau ontologique —, mais d'événement éthique: «l'événement éthique est cette rupture de l'indifférence par quoi la responsabilité d'autrui transcende la préoccupation d'être<sup>14</sup>». La différence est consentie et l'indifférence exorcisée. C'est proprement une manière de réenvisager l'éthique, de la penser à partir de l'impensable: le visage, ce visage qui inaugure, instaure un ordre ou plutôt une ordonnance: «Tu ne tueras pas!» telle est la première et irréductible parole du Visage.

Et Caïn tue son frère. Telle est la violence comme résultat du pour-soi. Et Dieu ne l'interroge pas sur ce qu'il a fait mais sur l'exis-

<sup>11.</sup> Gn 4,6.

<sup>12.</sup> DMT, p. 202.

<sup>13.</sup> Gn 4,13-15. «Caïn dit au Seigneur: "Ma faute est trop lourde à porter... et quiconque me trouvera me tuera."»

<sup>14.</sup> Nous touchons là au thème central de «l'humanisme de l'autre homme», fil conducteur de Autrement qu'être, La Haye, Nijhoff, 1974.

tence de son frère<sup>15</sup>. L'autre — le fait qu'il soit et qu'il soit sauf —, est plus important que l'acte même de Caïn. Caïn parle le langage du souci-de-soi, du pour-soi et donc de la peur; Dieu l'interroge selon l'ordre du pour-autrui.

Comment l'événement éthique est-il possible? D'une certaine manière il s'agit là d'une fausse question car elle est posée à partir d'un schème causal. Or le champ éthique n'est pas le domaine de la connaissance, des relations de cause à effet. Il ne faut pas sortir de l'éthique et entrer dans la connaissance. L'éthique est philosophie première.

#### 2. Origine sans commencement

L'origine de l'événement éthique échappe à la diachronie causale. Il existe une antériorité qui ne se pense pas en termes de causalité: tout un défi pour la raison; telle est l'antériorité éthique du Bien qui est aussi le nom de l'Autre. Pour parler de cette origine sans commencement causal, Levinas cherche les métaphores les plus fortes. Il parle d'investiture. Par l'événement on est assigné à, commis avec, on est élu. Nous avons vu par quel ordre, par quel traumatisme cette assignation se manifestait; on peut maintenant se demander par qui est donné cet ordre et en quoi il consiste véritablement.

Avant tout choix, je suis choisi, je suis élu. Par qui? Par le Bien. Je suis assigné par l'Autre qui est le Bien. L'Autre entre dans le Même, brise le confort du Même mais sans l'aliéner. Tel est l'acte premier de ce qu'on pourrait appeler la chronique éthique. Cette assignation première se manifeste comme *mise à l'envers*. Le moi est exposé, sans abri, débusqué, sans possibilité de repliement. Et Caïn ne peut échapper au regard de Dieu<sup>16</sup>. Le moi est ainsi assigné. Mais à quoi? sinon à autrui, à porter la misère de l'autre. Il est assigné au désir du non-désirable. Et voilà Freud renversé: ce n'est plus une pulsion qui crée une valeur, mais une valeur — le Bien —, qui suscite un désir «non concupiscent». «L'autre est opprimé, moi, je ne puis être qu'obligé<sup>17</sup>.» Je n'ai pas le choix, ou, plutôt, ce n'est pas une affaire de choix.

Dès lors, je ne me soucie plus d'être ni de persévérer dans mon être — critique féroce du «conatus essendi» des classiques —, je suis

<sup>15.</sup> Gn 4,9: «Le Seigneur dit à Caïn: "Où est ton frère?"»

<sup>16.</sup> Gn 4.13.

<sup>17.</sup> DMT, p. 201.

à la fois voué et noué à l'autre, voué aussi à l'unicité de mon moi qui se construit ainsi. Je suis assigné à la non-indifférence mais par une non-indifférence première d'une primauté an-archique, celle de l'autre envers moi et tout autre: «la non-indifférence de l'infini à l'égard du fini» dont Levinas dit qu'elle est «le secret de la subjectivité<sup>18</sup>». Quels sont cet infini et cette non-indifférence?

Cet infini mis en moi, c'est cela le désir du non-désirable; c'est cela l'inquiétude, l'inconfort, l'Autre au cœur du même. Et l'amour qui est abandon de tout pour-soi, qui est pardon et compassion, n'est possible que par cet in-fini mis en moi. On pense curieusement à Descartes dont Levinas relèvera le fameux tournant que représente dans les *Méditations métaphysiques* la réflexion sur l'idée d'infini mis en moi. Cette intrusion de l'infini en moi, Levinas l'appellera l'intrigue divinohumaine, intrigue et non expérience de l'infini, intrigue de l'humain mais d'un *autre homme*. Dans la dramatique humaine, comme dans les drames humains les plus concrets, il est toujours question de l'intrigue divino-humaine: «la religiosité du moi est d'être primitivement noué à autrui<sup>19</sup>».

Une telle analyse évoque naturellement un autre contexte, non plus éthique mais théologique. La tentation est grande d'aller de cet Autre, de cet Infini à Dieu. Levinas nous y invite mais avec beaucoup de précautions:

L'approche non ontothéologique de l'idée de Dieu passe par l'analyse des relations humaines qui n'entrent pas dans le cadre de l'intentionnalité, c'est-à-dire des pensées débordées sur leur limite [...] Ces relations sont structurées selon un autre modèle que celui de l'être [...] Elles signifient l'autrement qu'être et ce qu'on appelle Dieu ne peut prendre sens qu'à partir de ces relations autres [car] c'est seulement à partir d'elles qu'Il peut se manifester.

Levinas ajoute: «Penser Dieu à partir de l'éthique n'est en rien une pensée bien pensante<sup>20</sup>.» Il s'agit d'une tentative de «penser autrement que selon l'être». Ainsi, par exemple, il n'est pas question de vouloir penser un Dieu cause du monde qui, de ce fait même, serait

<sup>18.</sup> DMT, p. 248.

<sup>19.</sup> DMT, p. 202.

<sup>20.</sup> DMT, p. 214.

d'une certaine manière «du monde». Mais en même temps, on est aux antipodes de la pensée structuraliste qui, selon Levinas, «est une lutte contre l'idée qu'il peut y avoir d'autres modèles que l'être pour la pensée<sup>20</sup>». L'intrigue divino-humaine est une relation mais non fondée sur une visée théorétique.

L'intrigue divino-humaine est toujours une manière de me revendiquer. L'Autre me revendique; d'où la passivité du moi, «le moi est réveillé comme possédé par l'autre [...] et c'est pourquoi la Bible peut dire: "je suis malade d'amour<sup>21</sup>"»: une altération du même mais sans aliénation du moi. On peut parler au sens propre d'une animation, une inspiration. Par là, on peut dire que Levinas refigure la réalité de l'âme:

Le psychisme est cette animation et cette inspiration du Même par l'Autre, qui se traduisent en fission du noyau de l'intériorité du sujet par son assignation à répondre qui ne laisse aucun refuge et n'autorise aucune dérobade. C'est un *malgré moi* qui est plus moi que moi-même: c'est une élection<sup>22</sup>.

Et Caïn, assigné à répondre, se réfugie encore dans une mauvaise inquiétude qui le décompose. Il refuse le *me voici* qui caractérise le véritable *Je* éthique, un *Je* qui est à l'accusatif avant tout nominatif. Ce *me voici* est aussi astriction à la corporéité parce qu'il faut un corps pour donner. Cette assignation est astreinte aux mains pleines: «la sujectivité humaine est de chair et de sang<sup>23</sup>». Et encore, cette affirmation extraordinaire: «il s'agit ici d'un arrachement à soi dans un donner qui implique un corps parce que donner jusqu'au bout, c'est donner le pain arraché de sa propre bouche<sup>24</sup>».

Mais alors, à quoi bon parler, il suffit de donner. Pour Levinas, le Dire n'est pas compris comme dialogue mais comme témoignage de l'infini à celui à qui infiniment je m'ouvre. Témoignage sans connaissance préalable de ce ou celui dont je témoigne. Par le me voici, je témoigne de l'infini — du in de infini, c'est-à-dire du fait que dans le fini quelque chose a fait intrusion —, mis en moi et qui m'assigne au désir d'autrui, à la responsabilité d'autrui, à l'expiation sans qu'il y ait eu faute de ma part.

<sup>21.</sup> Cantique des cantiques, 2,5; 5,8.

<sup>22.</sup> DMT, p. 216.

<sup>23.</sup> DMT, p. 217.

<sup>24.</sup> Ibid.

Voilà pourquoi Levinas parlera de ce témoignage comme de la Gloire de Dieu. On mesure tout ce qui sépare cette analyse du Dieu de l'ontothéologie. Nous pourrions presque dire que nous sommes dans l'autrement que Dieu. Intrigue de Dieu mais autrement que Dieu, un Dieu transcendant jusqu'à l'absence:

Dieu n'est pas simplement le premier autrui; il est autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui à l'astriction éthique au prochain. Différent aussi de tout prochain. Et transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa possible confusion avec le remue-ménage du *il y a*. Confusion où la transcendance de l'infini s'élève à la gloire<sup>25</sup>.

La seule formule du témoignage est *Me voici*, comme service: «C'est par la voix du témoin que la gloire de l'infini se témoigne (et c'est en ce sens seulement que "Dieu a besoin des hommes")<sup>26</sup>.»

Mais ne croyons pas pour autant qu'il puisse y avoir là quelque expérience de l'infini. À aucun moment l'infini n'est thématisé. Il peut y avoir relation avec Dieu dans laquelle le prochain est un moment indispensable. Connaître Dieu, c'est faire justice au prochain; et Levinas cite la Bible, non seulement Jérémie (22,15-16) mais aussi l'évangéliste (Mt 25,31-40). Ainsi, le Moi, la subjectivité humaine est, par l'événement éthique en situation de diaconie, de double diaconie: «le Me voici est débordement du fini par l'infini» et «l'Infini n'a de gloire qu'à travers l'approche de l'autre par ma substitution à l'autre ou par mon expiation pour autrui<sup>27</sup>». On bascule de l'idée de l'infini à l'éthique en comprenant que «l'idée d'infini en nous est une exigence», ou encore que la signifiance est un ordre donné<sup>28</sup>.

### 3. Quelques conséquences parmi d'autres

Pour Levinas, l'éthique ne peut pas être une entreprise purement théorique, ni seulement appliquée. Nous avons pu voir comment l'impératif du don appelle le corps. Même si Levinas ne se livre pas à une réflexion systématique qui déterminerait les conséquences concrètes de

<sup>25.</sup> DMT, p. 253.

<sup>26.</sup> DMT, p. 225.

<sup>27.</sup> DMT, p. 229.

<sup>28.</sup> DMT, p. 247-249.

son éthique, il a été fréquemment conduit à évoquer certaine répercussions possibles de sa pensée dans les champs de la théologie ou de la philosophie et aussi sur les terrains plus pratiques qui sont ceux de la politique, de la justice ou de la société et on sait quelle est son influence discrète mais réelle sur certaines orientations politiques dans le monde<sup>29</sup>. Je ne retiendrai ici que trois registres de conséquences que je me contenterai d'évoquer sommairement.

#### a) L'éthique comme philosophie première

Sur le plan philosophique, on mesure les bouleversements opérés par l'approche levinassienne; le plus important, me semble-t-il, affecte la conception même du sujet ou de la subjectivité, au sens devenu classique de ce mot. Levinas parle d'une «pré-histoire du Moi<sup>30</sup>» qui est le secret même de la subjectivité. Je vois là une invitation à rechercher la subjectivité non pas dans un cogito, fût-il cogito cogitatum, ni même dans un volo, sujet éthique kantien, mais dans une identité dynamique à jamais éveillée, celle d'un «être-pour»; mais d'un être-pour qui n'est pas un état de l'être et d'un pour qui ne désigne pas une intention, un être-pour qui échappe à la concupiscence de l'intentionnalité phénoménologique, celle-là même qui mesure la pensée philosophique du xxe siècle. On aurait pu croire que la phénoménologie, en insistant «sur l'angoisse capable de bouleverser l'impassibilité des représentations<sup>31</sup>» aurait brisé le cercle de la présence à soi. En fait, Levinas montre qu'elle ne remet pas en question le lien être-représentation et cette angoisse est encore pensée comme représentation, comme expérience - récupération d'un événement dans les filets de la conscience -, et non comme événement dans toute sa force d'intrusion irréductible. Il faut aborder le psychisme humain, et donc toute la philosophie de la connaissance et de l'action, en dehors de la question de l'être; il faut l'aborder à partir de la responsabilité pour l'autre homme, responsabilité antérieure à toute décision d'un libre-arbitre raisonnable, responsabilité d'une certaine manière passive ou plutôt pâtie, dont le secret est

<sup>29.</sup> Cette influence a été tout particulièrement évoquée par Olivier Mongin et Guy Petitdemange au colloque de Cérisy-la-Salle qui, en 1986, fut consacré à Emmanuel Levinas. Cf. les actes du colloque plubliés sous le titre Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première, (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1993.

<sup>30.</sup> DMT, p. 202.

<sup>31.</sup> DMT, p. 242.

dans «la non-indifférence du fini à l'égard de l'infini». «Le psychisme du sujet est l'un-pour-l'autre», non l'être-pour-autrui de Sartre, mais «l'un devant donner à l'autre<sup>32</sup>». Il ne s'agit plus, pour le sujet, de sauvegarder à tout prix sa persistance dans l'être et par là sa liberté, mais au contraire, de «dégriser» la conscience pour que, extirpée de son confortable et «honorable myself» (selon la formule de P. Valéry), elle s'ordonne à l'exigence de la mise en elle de l'infini qui justement la constitue comme subjectivité. Mise en elle comme ouverture «rompant avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître où réside la philosophie, rompant la synopsie<sup>33</sup>».

Et il faudrait pouvoir montrer comment à partir de là, il est nécessaire de réenvisager la double question du sens et de la vérité, d'une certaine manière de refuser de les aborder comme thèmes car il faut arriver à penser «une rationalité qui ne soit pas philosophique» entendons par là ontologique<sup>34</sup>. Il faut apprendre à ne plus penser «à la mesure du monde<sup>34</sup>». Il faut apprendre à penser à partir de cette «mise en moi qui abjure toutes ses lettres de noblesse socratiques<sup>33</sup>», bref à partir de l'événement éthique qui est premier d'une primauté an-archique. On pourrait aisément appliquer à Levinas la formule kantienne et dire qu'après Levinas, on ne peut plus penser la subjectivité comme avant. Mais on ne peut plus penser non plus la signification comme avant. Ce thème délicat, car il engage toute une réflexion sur le langage, pourrait faire à lui seul l'objet d'une longue conférence. Disons seulement que la signification et la signifiance doivent, à la lettre, être envisagées. La signification ne peut plus être l'inoffensive «relation du savoir où tout s'égalise<sup>35</sup>». Elle est ce «l'unpour-l'autre ou cette responsabilité pour autrui [...], une assignation du moi par autrui [...] antérieure à tout engagement et à tout commencement» et qui montre que tout ce qui est dans la conscience n'est pas nécessairement posé par elle.

Le problème qui se pose consiste à se demander si le sens qui s'en tient à l'esse de l'être — le sens philosophique —, n'est pas déjà une restriction du sens, un dérivé ou une dérive, ou encore une ombre du sens [...] Question qui implique la possibilité de

<sup>32.</sup> DMT, p. 217.

<sup>33.</sup> DMT, p. 247.

<sup>34.</sup> DMT, p. 237.

<sup>35.</sup> DMT, p. 200.

remonter, à partir de ce sens, à un sens qui ne se dirait pas en termes d'être ou d'étant. Question qui demande si, par delà l'intelligibilité de l'immanence et de l'identité [...] ne se laisse pas entendre une signifiance qui serait une autre rationalité et qui serait rationalité de la transcendance<sup>36</sup>.

Or cette transcendance est celle de l'Infini mis en moi et auquel ie réponds en faisant signe. La signification est tout entière dans le signe dédié à l'autre et qui est Me voici! Ce Me voici est le Dire d'un sujet débusqué; il est réponse à un ordre donné. Par là il témoigne de la fissure créée par l'infini dans le moi. Cet Infini qui le déborde de toutes parts, qui est transcendance dans le fini-même du sujet, est témoigné par le Me voici! Voilà ce qu'est la vérité. Levinas écrit, brisant toute une tradition de la philosophie occidentale: «témoignage qui est vrai d'une vérité irréductible à la vérité du dévoilement et qui ne raconte rien qui se montre<sup>37</sup>». Ce témoignage ne thématise pas de ce dont il témoigne et, comme tel, «il ne peut être que témoignage de l'Infini». Comme les bénis du Père qui n'avaient pas vu le Dieu dont pourtant ils témoignaient dans l'affamé qu'ils ont nourri, le prisonnier qu'ils ont visité ou l'étranger qu'ils ont accueilli<sup>38</sup>, «dans le témoignage, l'Infini se révèle sans apparaître, sans se montrer comme Infini. L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne, c'est le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini<sup>39</sup>.» Nous touchons là à un des apports les plus intéressants que Levinas a pu donner à la fois à la philosophie et à la théologie.

# b) Une théologie de la diaconie et de la Gloire

À cette révolution copernicienne qui, renversant l'ordonnance ontologique, instaure l'éthique comme philosophie première, correspond une théologie qui participe des perspectives apophatiques sans se confondre avec elles, car Dieu peut être dit même s'il est plus juste ajusté —, de le donner. La seule théologie possible pour Levinas ne peut pas être une ontothéologie. «Le Dieu que nous cherchons signifie de façon *invraisemblable* un au-delà de l'être. Comment donc une

<sup>36.</sup> DMT, p. 235.

<sup>37.</sup> DMT, p. 224.

<sup>38.</sup> Mt 25,31-40.

<sup>39.</sup> DMT, p. 225.

relation peut-elle exister entre l'homme et ce qui le transcende? Comment l'au-delà de l'être dans sa transcendance est-il pensable?<sup>40</sup>» Pour répondre à cette question cruciale, il faut revenir au postulat méthodologique qui préside à toute la recherche: «l'approche non ontothéologique de Dieu passe par l'analyse des relations humaines». La relation avec l'Infini est «la responsabilité d'un mortel pour un mortel<sup>41</sup>». La pensée de Dieu ne peut surgir qu'à partir de l'intrigue éthique, c'est-à-dire à la fois des relations humaines et de ce qui les ordonne comme éthiques: l'Infini dans le fini. Ainsi, lorsque Levinas affirme que «l'amour n'est possible que par cet Infini mis en moi<sup>42</sup>», on pourrait dire que si l'amour est le désir de Dieu — à la fois ce que Dieu désire et ce qui nous constitue comme sujet libre —, alors, si on désire Dieu-amour, on est voué non à Dieu mais à autrui. Et c'est à partir de ce lien à autrui que Dieu peut devenir pensable. Ni orthodoxie, ni orthopraxie, la théologie s'élaborera comme théologie de la diaconie, du Me voici et, en même temps, comme théologie de la Gloire de Dieu. Cette théologie se raconte comme intrigue divino-humaine à travers l'Autre. La transcendance est sauve, mais elle ne se laisse affirmer qu'à partir de la relation humaine. Pour les chrétiens, on pourrait dire que cette intrigue ne peut se raconter qu'à travers Celui qui a été l'Otage et le Visage, expiation infinie pour des fautes non commises. Mais Levinas n'entre pas dans l'économie de l'Incarnation car, pour lui, la vérité est essentiellement témoignage et «le témoignage ne raconte rien qui se montre». Dieu est «transcendant jusqu'à l'absence<sup>43</sup>». Mais il est requis par le Me voici comme service impensable de l'autre, comme désir du non désirable. Il faut que le fini soit débordé de toutes parts par l'Infini, il faut qu'il ne puisse trouver aucune retraite, il faut que la dérobade lui soit impossible, pour qu'advienne le Me voici. Et c'est en ce sens aussi que la diaconie est Gloire de l'Infini.

# c) Éthique et politique

Levinas est sévère envers la société, l'État. Cette sévérité pourrait laisser entendre que sa pensée éthique relève de l'utopie.

<sup>40.</sup> DMT, p. 234.

<sup>41.</sup> DMT, p. 134.

<sup>42.</sup> DMT, p. 251.

<sup>43.</sup> DMT, p. 254.

La relation éthique avec l'Autre peut perdre sa transcendance de par la coutume qui l'organise, en devenant continuité dans la société où autrui et moi appartenons à un même corps social [...] Le pour-l'autre se produit alors raisonnablement comme une activité sensée [...] La subjectivité ne se fige-t-elle pas ainsi<sup>44</sup>?

Il faut donc que le dévouement à l'autre, une fois codifié, garde la trace vive de la «folie» qui l'avait inspiré: l'absurdité de ma mort pour rien qui donne le seul sens éthique digne de ce nom. S'ouvrirait alors tout un chapitre sur la vigilance éthique pour que, jusque dans la sécheresse, l'abstraction et l'anonymat du juridisme, transparaisse le dés-inter-essement du pour-l'autre. En commentant Levinas, Guy Petitdemange écrit:

La communauté peut se trouver renouvelée, refondée, réouverte par des actes proprement imprévisibles, presque miraculeux en ce qu'ils échappent au calcul politique préalable que ne peuvent s'autoriser en toute lucidité aucune pensée ni action strictement politique<sup>45</sup>.

L'acte du président égyptien Sadate, se rendant à Jérusalem, au-delà des pesanteurs de l'histoire, est réellement pour Levinas un événement exceptionnel et transhistorique. À travers lui, l'exigence, l'ordonnance éthique rencontrent le politique et font échec aux prévisions de la politique considérée comme pure technique. Ainsi, dans Difficile liberté, il évoque la vraie place de l'éthique par rapport au politique. Éthique de la proximité, d'une proximité non spatiale; l'«autre homme» est un dégrisé qui doit le rester aussi dans ses activités socio-politiques: «Impossible de se taire, obligation de parler. Et si la politique, montant de partout, fausse les intentions originelles du discours, obligation de crier.» Mais on ne peut pas dire de Levinas qu'il pense le politique. Il préfère, par touches subtiles, tenter de mettre en relation la réalité de l'action politique et son aptitude à rendre possible l'imprévisible événement éthique. On pourrait reprendre ici les commentaires d'Olivier Mongin:

C'est parce qu'il ne désespère pas radicalement du politique que Levinas ne le pense pas frontalement [...] Sur le plan du politi-

<sup>44.</sup> DMT, p. 134.

<sup>45.</sup> Guy Petitdemange et Olivier Mongin, op. cit., p. 352.

que, Levinas n'est ni un Grec, ni un ancien, ni un moderne, un machiavélien; il ne cherche à penser ni la *Polis*, l'instauration d'une *agora*, ni l'institution d'une *res publica*, la fondation d'une république; il incite — et c'est une orientation qu'il donne au politique — à interroger les liens entre le passage infini de l'éthique et les conditions spécifiques de l'action politique. Dans la perspective théologico-politique qui est la sienne, cette démarche n'est pas sans parallèle avec le discours prophétique.

Si l'éthique de Levinas est une éthique de la proximité, elle n'est pas pour autant une éthique de la réciprocité car celle-ci est déjà calcul, intention, visée. Elle n'est pas non plus une éthique «courte». Ce serait oublier la dimension d'universalité de sa pensée qui n'est pas sans rejoindre celle d'H. Jonas. Paul Ricœur voit même dans la réflexion de Jonas le prolongement concret de l'éthique levinassienne<sup>46</sup>. Le «tu ne tueras pas» qui est la première parole silencieuse du visage est à l'échelle de l'humanité. Elle est vécue par un sujet appelé à se dépasser dans «la gratuité du hors-de-soi pour l'autre, dans le sacrifice ou, du moins, sa possibilité, dans la perspective de la sainteté<sup>47</sup>».

Il est intéressant et étrange de constater que la pensée levinassienne conteste la primauté des principes avancés aujourd'hui par les différents systèmes éthiques — liberté, autonomie, etc. — et qu'en même temps, les voies de l'éthique sont pour Levinas la prise en compte absolue, radicale de l'humanité totale de l'être humain; non une humanité définie comme une essence mais une humanité reçue comme un appel, à la limite comme une prière et comme une blessure. On pourrait dire qu'il s'agit là d'un humanisme intégral non parce qu'il tient compte du sujet, de la personne, mais parce que, dans le don éthique, le sujet total crée son unicité. L'unicité du sujet se fait en se donnant ou plutôt en abandonnant gratuitement sa vie pour l'autre; là est son procès d'humanisation.

<sup>46.</sup> Paul RICŒUR, «Postface», Le temps de la responsabilité, Paris, Fayard, 1991, p. 261-269. J'émettrais cependant une réserve à propos de ce lien entre Jonas et Levinas. Alors que, pour H. Jonas, le concept de responsabilité est étroitement lié à celui de réciprocité, E. Levinas a toujours proclamé une responsabilité sans attente de retour, sans pensée d'un retour possible. Ce dernier définit une éthique de la proximité, non de la réciprocité.

<sup>47.</sup> Emmanuel LEVINAS, «De l'être à l'autre», Le Temps de la responsabilité, Paris, Fayard, 1991, p. 245.

\* \*

Très brièvement, pour tenter de rassembler ce qui vient d'être dit, il faudrait faire appel à ce que Levinas nomme le catégorial éthique majeur: il faudrait faire l'éloge de l'insomnie. Car c'est en elle que réside la trace éthique la plus signifiante.

Levinas veut découvrir cet humanisme de l'autre homme. Cet autre homme n'est pas seulement quelqu'un qui s'inquiète ni même quelqu'un qui s'interroge, pris dans l'étonnement philosophique; il n'est pas non plus le veilleur et l'éveilleur chers aux existentialistes. Il est celui pour qui la veille ne peut pas devenir un état, fût-ce un état de l'âme. Il est celui qui réveille sa propre veille. Il est définitivement «agité par l'Autre» dans un éveil sans fin qui est proprement son âme, une âme «sans cesse réveillée dans son état, son état d'âme. [...] L'infini affecte la pensée et la dévaste en même temps, il l'affecte en la dévastant et ainsi il l'appelle. Il la remet à sa place et de cette façon, la met en place: la réveille<sup>48</sup>.» Il est indéfiniment dégrisé, tel Saül sur le chemin de Damas, désarçonné et aveuglé sans être aliéné car, de cette défaite à laquelle il ne peut se dérober, surgissent sa liberté et son identité.

Il faut imaginer que, sur la route du pays de Nod, pays de nulle part «à l'orient d'Éden», vers lequel il se dirige, portant sur son visage le signe électif de la sauvegarde divine, Caïn soit devenu insomniaque, de l'insomnie des sans-abri auxquels le Royaume sinon la terre est promis.

<sup>48.</sup> DMT, p. 249.

# V

# QUESTIONS ÉTHIQUES ET PASTORALES

# L'homosexualité et la loi naturelle

#### **GREGORY BAUM**

Université McGill

L'éthique de l'amour homosexuel constitue présentement un des grands thèmes de discussions dans plusieurs Églises chrétiennes. Après un long débat, l'Église Unie du Canada a décidé d'accepter les homosexuel(le)s comme membres actifs de leurs congrégations ainsi que comme pasteurs et étudiant(e)s au pastorat. Il faut savoir que dans cette Église le pasteur n'est pas nommé par l'autorité ecclésiastique; il est plutôt choisi par la congrégation locale. Si une congrégation s'oppose à l'idée d'avoir un pasteur gai, elle ne peut pas y être forcée par une autorité supérieure. Puisque je suis professeur à l'Université McGill où nous avons des étudiant(e)s qui se préparent pour l'ordination dans l'Église Unie, l'Église presbytérienne et l'Église anglicane, l'éthique de l'amour homosexuel est un sujet fréquemment discuté.

Pour les protestants, c'est l'enseignement de la Bible qui est normatif. Il est bien connu qu'il y a dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments des textes qui condamnent les relations homosexuelles. Mais les protestants qui justifient l'amour entre des personnes de même sexe prétendent que ces textes bibliques présupposent que tous les êtres humains sont par nature hétérosexuels et que le comportement homosexuel est ainsi un égarement arbitraire et volontaire. S'il s'avérait que l'homosexualité soit une orientation naturelle, même si statistique-

ment minoritaire, ces textes bibliques retiendraient toute leur force: ils répudieraient les actes homosexuels commis par des hétérosexuels. Mais ces textes n'offrent aucune directive pour les homosexuels, hommes ou femmes, qui se demandent comment vivre leur orientation sexuelle devant Dieu.

Les protestants qui présentent une défense théologique de l'amour homosexuel prétendent que l'homosexualité est l'orientation naturelle de certaines personnes et qu'elle est donc un don du Dieu créateur. Ils disent que l'Évangile appelle ces personnes à respecter et à suivre leur orientation sexuelle conformément à l'enseignement de Jésus sur l'amour, la vérité et la justice. Ils disent que dans la foi, il faut être fier d'être gai. Il n'y a donc aucune raison, selon eux, qu'un gai ou une lesbienne ne puisse pas devenir pasteur ou évêque dans l'Église chrétienne.

Pour les catholiques la question se pose autrement. Dans l'Église catholique il y a aussi des homosexuels qui veulent vivre chrétiennement sans nier leur être profond et des théologien(ne)s qui apportent des arguments théologiques pour défendre l'amour homosexuel. Mais jusqu'ici le magistère officiel de l'Église condamne toujours la vie homosexuelle comme un vice contre nature.

La question que je pose dans cette présentation est la suivante: le magistère catholique, suivant une théologie morale basée sur la loi naturelle, pourrait-il changer son enseignement officiel comme il l'a fait dans le passé à l'égard d'autres sujets difficiles, comme l'intérêt sur l'argent prêté ou la légitimité de l'esclavage?

#### La loi naturelle

La tradition catholique a toujours défendu la loi naturelle. La pensée catholique soutient que les êtres humains, d'après leur nature créée par Dieu, ont une profonde orientation vers le bonum, autant sur le plan personnel que sur le plan social. Le cœur humain est marqué par une loi qui le dirige: la nature humaine est ainsi structurée de façon à rendre les gens capables de distinguer entre le bien et le mal. Le cœur reflétant la sagesse divine guide les humains dans leur vie morale. C'est pourquoi les gens doivent suivre leur conscience. Le dernier Concile a proposé cet enseignement traditionnel d'une façon plus dynamique encore en déclarant que la conscience est un sanctuaire où Dieu s'adresse aux humains. Puisque cela est vrai pour tous, le Concile affirme que les

catholiques participent dans la recherche commune en réponse à des questions éthiques difficiles<sup>1</sup>.

Le droit naturel et la facon de le définir sont des sujets controversés dans l'Église catholique<sup>2</sup>. Il y a des théologiens qui prétendent que le droit naturel est enraciné dans la biologie humaine. Mais selon la position la plus traditionnelle le droit naturel se réfère à l'orientation du cœur humain vers le vrai et le bien. Les êtres humains ont un désir profond de la vérité, même si leur esprit est facilement égaré par des idéologies, et ils ont un désir profond de faire le bien et d'être bons, même si cette inclination peut facilement errer à cause des illusions ou des idolâtries. Certains théologiens demeurent convaincus que la raison humaine en dépassant les préjugés de la culture est capable de découvrir cette orientation structurée et de la formuler en une série de lois. Cette tendance a encouragé une perception rationaliste du droit naturel, qui s'exprime encore de nos jours dans le magistère ecclésiastique (voir Veritatis splendor). Par contre, d'autres théologiens croient que l'orientation structurée du cœur humain se manifeste plutôt dans les expériences morales concrètes par lesquelles les gens découvrent ce qu'ils doivent faire dans leur culture et dans leur situation historique. C'est la tendance théologique que je préfère. Nourrie de la sagesse du passé et des nouvelles expériences morales, la conscience humaine est le guide authentique vers le bien.

Devant cette conception de la conscience morale il y a encore une fois deux positions théologiques différentes. Selon la première, les humains sont capables de clarifier et de suivre leur conscience par leurs propres forces, tandis que selon la seconde, qui est plus sensible à l'omniprésence du péché, les humains ont besoin de la grâce divine pour former et suivre leur conscience. De nouveau, je préfère la deuxième opinion.

# La critique de la loi naturelle

L'éthique fondée sur la loi naturelle a été sévèrement critiquée par un grand nombre de théologiens.

<sup>1.</sup> Gaudium et spes, n. 16.

<sup>2.</sup> Pour un résumé du débat actuel sur le droit naturel, voir l'article «Natural Law» de Joseph Fuchs dans *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, dir. Judith Dwyer, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1994, p. 669-675, et l'article «Natural Law» dans Richard McBrien, *Catholicism*, San Francisco, Harper, 1994, p. 959-963.

Le rejet classique de la loi naturelle par les protestants est basé sur leur conviction que le péché originel a gravement blessé la nature humaine, que ce péché a enseveli l'image de Dieu en nous et qu'il a ainsi affaibli notre intelligence. Si nous osons nous fier à notre propre sagesse ou suivre notre inclination profonde, nous tomberons inévitablement dans l'erreur. Selon la pensée protestante, le guide sûr de notre vie morale c'est la révélation divine contenue dans la Bible, et pour la comprendre il nous faut la grâce.

Les philosophes des lumières ont rejeté, eux aussi, l'idée que les êtres humains sont orientés vers le bien. Selon eux, les hommes sont définis par leur lutte pour survivre et pour réussir dans la vie. Ce qui est «naturel», selon ces philosophes, c'est la poursuite égoïste de l'homme cherchant son intérêt propre. C'est là la loi naturelle. Cette lutte devient rationnelle au moment où les hommes reconnaissent que vivre à l'intérieur d'un contrat social est avantageux pour eux. La raison utilitariste les convainc que le régime libéral où les citoyens respectent les droits des autres pour que ces derniers respectent les leurs est la situation idéale pour l'épanouissement personnel, c'est-à-dire pour la vie, la liberté et la quête du bonheur.

Il y une certaine affinité entre l'anthropologie protestante et la notion de l'homme telle que définie par la philosophie anglaise du xviie siècle: toutes les deux présentent l'homme comme un être foncièrement égoïste. Les protestants croyaient que la conversion au Christ sauvait les hommes de leur inclination naturelle, tandis que les philosophes affirmaient que les hommes maîtrisaient cette orientation par la raison.

Le courant dominant de la pensée moderne, nous l'avons vu, ne suit plus la théorie classique, renforcée par la théologie catholique, voulant que l'être humain soit orienté par une dynamique intérieure vers le vrai et le bien.

Depuis quelques décennies, il y a de nombreux catholiques qui, pour des raisons tout à fait différentes, refusent d'accepter une théologie morale fondée sur la loi naturelle. Ce qu'ils rejettent, souvent avec un certain ressentiment, c'est l'enseignement officiel de leur Église qui se base sur une interprétation plutôt rationaliste de la loi naturelle. Cet enseignement présuppose que les normes éthiques qui dirigent la vie humaine peuvent être établies par une analyse purement rationnelle des facultés humaines, sans tenir compte ni de l'expérience humaine ni des circonstances historiques de la vie.

C'est ainsi que le magistère catholique condamne la soi-disant

limitation artificielle des naissances comme violation de la loi naturelle. Selon le magistère, la faculté sexuelle de l'être humain est définie par son orientation vers la procréation. Celle-ci est donc frustrée dans son essence par l'usage des moyens anticonceptionnels. Cependant les catholiques se demandent si on peut vraiment comprendre la sexualité humaine par une pure analyse rationnelle sans aucune référence à l'expérience personnelle et aux circonstances historiques du comportement sexuel. Pour ces catholiques il est significatif que le livre biblique Le cantique des cantiques célèbre l'amour érotique entre homme et femme sans aucune référence à la procréation. Pour ces catholiques, la réalité mystérieuse de la sexualité humaine, dépassant son enracinement dans la biologie, reçoit sa signification profonde par des expériences humaines vécues dans une culture concrète.

#### Un plaidoyer pour la loi naturelle

Malgré ces difficultés, je crois qu'il y a d'excellentes raisons pour appuyer une éthique basée sur la loi naturelle.

La première raison est d'ordre théologique. L'enseignement biblique suggère qu'il y a une interaction continue entre la création et la rédemption dans l'histoire de l'humanité. Cette interaction est annoncée par les prophètes et dans les psaumes, et elle est affirmée plus clairement encore dans la théologie johannique du Verbe éternel et dans la théologie de saint Paul sur la préexistence du Christ. Dès le commencement, Dieu a agi en tant que créateur et rédempteur. Dès le début, la création blessée par le péché est accompagnée par la grâce. Dans l'histoire concrète, ce qu'on appelle «la nature humaine» est donc déjà marquée par le souffle rédempteur de Dieu; et la loi naturelle, c'est-à-dire l'orientation profonde de cette nature vers le bien, a une certaine affinité avec le message évangélique.

La deuxième raison pour défendre la loi naturelle est d'ordre psychologique et pastoral. L'éthique de la loi naturelle enseigne que les normes morales qui dirigent notre vie ne nous sont pas imposées de l'extérieur par une autorité supérieure. Une éthique imposée par en haut est parfois nommée «hétéronome». À la longue, une telle soumission servile ne créerait que du ressentiment et de la résistance. Selon l'éthique de la loi naturelle, les normes morales qui guident et éclairent notre vie correspondent à la profonde inclination de notre nature divinement structurée, l'inclination qui nous conduit à la réalisation de notre être

profond, en communion avec nos frères et nos sœurs. Selon saint Thomas d'Aquin, la vie morale est fondée sur l'orientation de l'être humain vers le bonheur (beatitudo) et vers l'amitié (amicitia). Vue dans cette perspective, la vie morale ne nous conduit pas à la frustration ni à l'aliénation de nos propres désirs, mais, au contraire, nous oriente vers l'accomplissement de ce qui est le plus vrai et le plus profond en nous, c'est-à-dire notre autoréalisation à l'image de Jésus. Appeler une telle éthique «autonome» nous ferait oublier la dépendance des humains au Dieu libérateur. Il vaudrait donc mieux de qualifier cette éthique de «théonomie».

La troisième raison pour défendre la loi naturelle est d'ordre politique. Selon l'éthique de la loi naturelle, les hommes et les femmes venant de cultures différentes et d'expériences historiques diverses seront capables de se comprendre et, par le dialogue, d'identifier ensemble des valeurs communes. C'est une promesse à explorer à notre époque où les penseurs postmodernes cherchent à nous convaincre qu'il n'existe pas de valeurs universelles et que les différentes cultures sont incommensurables, rendant illusoire le dialogue entre elles. Une éthique théonome basée sur la loi naturelle nous pousse — nous qui vivons dans des villes pluri-culturelles — vers la coopération avec d'autres pour établir des normes publiques acceptables à tout le monde.

# La théologie de la libération

Persuadés par de telles raisons ou par d'autres, les théologiens catholiques de la Libération en Amérique latine, en commençant par Gustavo Gutiérrez, défendent la tradition de la loi naturelle. Ils montrent que l'option préférentielle pour les pauvres fait partie de cette loi. Ces théologiens affirment premièrement que la pauvreté créée par les injustices structurelles, qui causent des torts irréparables aux masses populaires, nuit également à la société entière, en y produisant une culture d'inégalité et d'indifférence, insensible aux souffrances des autres. Pour cette raison, l'option préférentielle ne vise pas seulement à améliorer le sort des pauvres mais également à transformer structurellement la société, en rendant cette dernière plus juste et plus égalitaire, et contribuant ainsi au bien commun³. L'option préférentielle n'est donc pas

<sup>3.</sup> Thomas Schubeck, «The Reconstruction of Natural Law Reasoning», *Journal of Religious Ethics*, printemps 1992, p. 149-178.

seulement une réponse à l'appel évangélique; elle va aussi dans le sens de la loi naturelle. Cela veut dire que la nature humaine divinement structurée, qui nous oriente vers le bien, comprend aussi l'option pour les pauvres. Les riches ne peuvent réaliser pleinement leur humanité que par leur solidarité avec les pauvres et leur ouverture à la transformation sociale.

# L'argument principal

L'argument que je propose dans cette présentation c'est qu'il y a une interprétation de la loi naturelle qui permet d'expliquer les changements qui ont eu lieu en elle et qui pourrait conduire à une évaluation plus positive de l'amour homosexuel.

Selon moi, la structure fondamentale de la nature humaine a été largement cachée à l'intelligence de l'humanité et n'a été découverte que graduellement par l'action, l'engagement et l'expérience humaine. Les philosophes grecs de l'antiquité, se basant sur l'expérience de la polis, avaient acquis une certaine connaissance des vertus vers lesquelles la nature humaine était orientée. La Bible, racontant l'expérience historique d'Israël et de l'Église primitive, a révélé un certain ordre de la création et des normes morales destinées à défendre cet ordre et à le réaliser dans l'histoire. Plus tard, la tradition catholique a intégré et réconcilié ces deux sources de sagesse, Athènes et Jérusalem; et en se penchant sur sa propre expérience dans la société chrétienne, elle a développé sa propre interprétation de la loi naturelle.

Le caractère statique de la société médiévale a poussé les catholiques à croire que leur perception de la loi naturelle était universelle et immuable. Dans le passé ils ont souvent résisté aux essais des penseurs qui voulaient repenser et redéfinir les normes de la loi naturelle à partir de nouvelles expériences historiques. Cependant il y a eu dans les siècles plus récents des tournants importants où l'Église catholique a redéfini son interprétation de la loi naturelle. Parlons de trois de ces tournants.

#### Trois tournants

Le cas de l'esclavage est bien connu. Ni la pensée classique ni les Écritures des deux Testaments n'ont condamné l'institution de l'esclavage. Les sages de ces temps-là pensaient qu'il valait mieux garder en esclavage les tribus conquises plutôt que de les massacrer. Plus tard l'Église chrétienne a enseigné que les rapports entre maîtres et esclaves devraient être humanisés: poussés par l'amour, les maîtres devaient montrer un plus grand respect et les esclaves une obéissance plus prompte. Cependant au XVIII<sup>e</sup> siècle, certains groupes, dont les Quakers, étaient moralement outragés par l'institution de l'esclavage. Selon eux, l'esclavage était contraire à la dignité humaine. Ils furent les pionniers d'un mouvement social opposé à l'esclavage avec la mission d'influencer l'opinion publique, de sensibiliser les chrétiens et leurs Églises, et de persuader les gouvernements de déclarer l'esclavage illégal.

L'histoire nous apprend que les Églises, y compris l'Église catholique, n'étaient pas à la tête de ce mouvement. Des théologiens, même catholiques, continuaient à démontrer que dans certaines conditions l'institution de l'esclavage était moralement acceptable. Mais le mouvement contre l'esclavage, aidé sans doute par le déclin de son utilité économique, réussit à transformer l'opinion publique et à forcer les gouvernements à proscrire cette institution. Les catholiques devaient attendre jusqu'à Léon XIII avant que l'esclavage soit formellement déclaré moralement inacceptable et contre la loi naturelle<sup>4</sup>.

Ici la loi naturelle, inscrite dans la nature humaine, a été aperçue et saisie par une expérience (dans ce cas par une répugnance morale) de certains groupes sensibles et courageux qui, touchés par l'Esprit Saint, ont défié la société, mis en question l'enseignement biblique et transformé la conscience publique.

Le deuxième exemple d'un tournant dans la perception de la loi naturelle est la reconnaissance par l'Église catholique de la liberté religieuse. L'opposition formelle de l'Église à cette liberté et aux droits humains en général pendant le xixe siècle a été suivie par une période de controverses qui s'est terminée par les déclarations de Jean XXIII et du Concile selon lesquelles les droits humains font partie de la loi naturelle. Un événement historique qui a beaucoup influencé ce développement ecclésial fut la Déclaration universelle des droits de l'homme, faite par les Nations Unies après le Seconde Guerre mondiale, qui proclamait les droits de l'homme en faisant appel à la haute

<sup>4.</sup> Joseph HOFBECK, «L'esclavage: un concept fondamental dans la théologie chrétienne et dans la morale sociale catholique?», Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité, dir. Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, Fides, Montréal, 1992, 51-67.

dignité de la personne humaine. Cette dignité fut défendue par les Nations Unies non pas sur la base d'arguments d'ordre philosophique, mais par un appel à la répugnance morale commune devant les crimes contre l'humanité — les génocides, les bombardements excessifs et illimités, l'oppression et l'humiliation des populations — commis pendant la Deuxième Guerre mondiale.

Une décennie plus tard, avec Jean XXIII et Vatican II, le magistère ecclésiastique était prêt à considérer la haute dignité de la personne humaine comme un reflet de l'image de Dieu en elle, et à reconnaître les droits humains comme faisant partie de la loi naturelle. Encore une fois les voix prophétiques et les mouvements sociaux, agissant sous l'influence du Saint-Esprit, avaient mis en lumière des aspects cachés de la loi naturelle.

Un troisième tournant tient dans le tout récent enseignement officiel, formulé par Jean-Paul II, sur l'égalité fondamentale entre homme et femme<sup>5</sup>. Pendant des siècles, l'Église catholique a enseigné que la relation entre homme et femme était hiérarchisée, que la femme était par sa nature soumise à l'homme, et qu'elle était destinée, mariée ou non, à servir l'homme et à lui obéir. Influencé par le mouvement féministe dans l'Église et par l'évolution de la culture moderne, et réfléchissant sur les promesses divines dans la Bible, Jean-Paul II a décidé de changer l'enseignement millénaire de l'Église: il rejeta l'idée de la subordination naturelle de la femme à l'homme et insista plutôt sur l'égalité entre femme et homme. S'il y a des différences entre les hommes et les femmes, il n'est plus permis d'interpréter ces différences comme constituant une hiérarchie, c'est-à-dire comme établissant des niveaux de supériorité et d'infériorité.

Cette déclaration existe sur le papier. Cependant il est bien connu qu'en dépit de ce nouvel enseignement, l'attitude patriarcale envers les femmes continue à prédominer dans l'Église catholique. Il y a des théologiens au Vatican qui cherchent de nouveaux arguments pour justifier l'exclusion des femmes du sacerdoce. Puisqu'ils ne peuvent plus dire que les femmes sont, par nature, incapables de recevoir ce sacrement — c'était là l'argument traditionnel — ces théologiens cherchent maintenant des arguments surnaturels pour démontrer que les

<sup>5.</sup> Mulieris dignitatem, Lettre apostolique de Jean-Paul II, 15 août 1988. Voir le commentaire de Gregory BAUM, «La maternité», Concilium: n° 6, 1989.

femmes ne peuvent pas être ordonnées prêtres. Ils ont inventé un argument, jusqu'ici inconnu dans la tradition catholique, à savoir que la masculinité de Jésus exige que son représentant à l'eucharistie soit masculin lui aussi. Mais c'est un argument insensé. Selon la doctrine classique du catholicisme, la grâce du baptême transforme les fidèles, homme et femme, en *alter Christus*, c'est-à-dire en image et présence du Christ sur terre.

Dans ces trois exemples, l'Église atteint une plus juste compréhension de la loi naturelle et de la nature structurée de l'être humain, non par un raisonnement purement abstrait, mais à la suite d'expériences d'ordre spirituel et éthique et sous la poussée de mouvements dans la communauté catholique qui ont transformé la conscience collective. Ceux et celles qui se sont engagés dans ces luttes ont pris des risques, ont fait des sacrifices, et souvent ont souffert de la désapprobation ou même de la persécution de la part de la hiérarchie.

Dans chacun de ces exemples, la nouvelle compréhension a été vérifiée par une nouvelle lecture de la Bible: l'esclavage se trouvait condamné par l'enseignement prophétique, la dignité de la personne et les droits qui s'ensuivent se trouvaient confirmés par la création de l'être humain à l'image de Dieu, et l'égalité fondamentale entre homme et femme était annoncée par les promesses de la rédemption en Jésus.

#### La vie homosexuelle

Quelles sont donc les implications des réflexions précédentes en ce qui concerne la vie homosexuelle? L'enseignement catholique traditionnel a toujours condamné l'amour homosexuel comme un péché contre nature. Cependant je vois deux arguments nouveaux qui méritent l'attention des théologiens.

Premièrement, nous avons aujourd'hui, pour la première fois dans l'histoire, de nombreux témoignages personnels ainsi qu'une littérature abondante où des personnes homosexuelles, hommes et femmes, s'expriment en toute liberté et révèlent leur expérience personnelle, leur vie intérieure, la perception qu'ils ont d'eux-mêmes et les normes morales qui guident leur vie<sup>6</sup>. Sur ces éléments John Coleman

<sup>6.</sup> Malcolm BOYD, Gay Priest. An Inner Journey, New York, St. Martin's Press, 1986; Peter Coleman, Gay Christians. A Moral Dilemma, Londres, SCM Press, 1989; Chris Glaser, Uncommon Calling. A Gay Man's Struggle to Serve the Church, Boston,

a attiré notre attention dans un article de *Concilium*<sup>7</sup>. Selon lui, on ne peut évaluer de façon valable la condition homosexuelle que dans la mesure où ces témoignages et cette littérature ont été pris en considération.

C'est là un principe accepté aujourd'hui dans l'anthropologie: au lieu de regarder et de décrire une culture étrangère de l'extérieur comme on le faisait souvent dans le passé, on exige maintenant que l'anthropologue écoute l'autoprésentation des gens appartenant à cette culture, c'est-à-dire la façon dont ces gens se comprennent eux-mêmes.

Si nous voulons appliquer ce principe à l'évaluation chrétienne de l'amour homosexuel, il nous faut écouter le témoignage des chrétien(ne)s homosexuel(le)s qui sont profondement attaché(e)s à leur foi. Il existe aujourd'hui une telle littérature. Nous apprenons ainsi que ces croyants, hommes et femmes, ont appris à accepter leur orientation sexuelle comme voulue par Dieu, même comme un don de Dieu, et qu'ils essaient de vivre leur vie sexuelle selon l'appel de l'Évangile à la vérité, l'amour et la justice. Certaines Églises chrétiennes, comme je l'ai mentionné au début de cette présentation, ont accepté ces témoignages et par conséquent modifié leur enseignement.

Deuxièment, nous nous sommes rendu compte qu'aujourd'hui un discours de mépris qui présente des personnes comme étant moins humaines que d'autres a des conséquences culturelles dangereuses et dans certaines circonstances conduit même à la violence. Quand les Églises ont compris que le dénigrement des juifs et de leur religion dans la prédication chrétienne avait eu des conséquences néfastes dans l'histoire de l'Occident, elles se sont mises à repenser leur théologie et changer leur discours. Depuis que le mouvement féministe nous a averti qu'un discours public impliquant l'infériorité de la femme et sa vocation à l'obéissance peut conduire à la violence contre les femmes,

Beacon Press, 1988; Chris GLASER, Coming out to God. Prayers for Lesbian and Gay Men, their Families and Friends, Louisville, KY, Westminster, 1991; E. MALLOY, Homosexuality and the Christian Way of Life, Lanham, MD, Univ. Press of America, 1981; John McNeil, Taking a Chance on God. Liberating Theology for Gays, Lesbians and their Lovers, Families and Friends, Boston, Beacon Press, 1988; Virginia Mollencott, Sensuous Spirituality. Out from Fundamentalism, New York, Crossroad, 1993; Robert Nugent (dir.), A Challenge to Love. Gay and Lesbian Catholics in the Church, New York, Crossroad, 1983; Larry Uhrig, Sex Positive. A Gay Contribution to Sexual and Spiritual Union, Boston, Alyson Publ., 1986.

<sup>7.</sup> John COLEMAN, «La révolution homosexuelle et l'herméneutique», Concilium. La révolution sexuelle, nº 9, 1984.

les Églises ont fait un effort pour renouveler leur théologie et inventer un discours prônant l'égalité.

Comment les Églises devraient-elles réagir à l'égard de la violence infligée aux personnes homosexuelles dans notre société? On se souvient que pendant que les nazis jetaient les homosexuels dans les camps de concentration et exterminaient plusieurs milliers d'entre eux, il n'y avait personne qui s'en préoccupait. Aucune voix chrétienne n'a rappellé l'amour de Jésus. Même après la guerre, le monde entier resta silencieux face à ces massacres d'homosexuels. Lorsque les homosexuels qui ont survécu à ces atrocités retournèrent dans leurs villes ou leurs villages, ils ne reçurent aucune marque de respect. On continua de les mépriser. Jusqu'ici les Églises d'Europe n'ont pas encore réfléchi sur ce phénomène. Par contre, en Amérique du Nord certaines Églises essaient de renouveler leur théologie à l'égard de la vie homosexuelle et d'inventer un discours qui invite non au mépris mais au respect de ces personnes.

L'Église catholique est-elle capable de réfléchir sur ces deux réalités: les expériences spirituelles des chrétien(ne)s gai(e)s et les conséquences dangereuses d'un discours du mépris? Pourrait-elle accepter la thèse selon laquelle Dieu, qui crée la majorité des humains comme des hétérosexuels, crée une minorité comme une variante naturelle définie par une orientation homosexuelle? Si cette thèse se vérifiait, l'amour homosexuel serait en parfaite harmonie avec la loi naturelle.

Dans le passé, rappelons-le, l'Église catholique a su modifier son interprétation de la loi naturelle concernant l'esclavage, les droits humains et la relation entre homme et femme. Est-elle capable de faire de même en ce qui concerne l'amour homosexuel?

# Le drame comme matrice de l'acte théologique

MICHEL M. CAMPBELL
Université de Montréal

# Situation du propos

Le thème d'un congrès constitue à la fois un discours et une intervention majeure puisqu'il suscite et encadre l'ensemble des travaux qui y sont présentés. Il serait intéressant d'analyser l'efficacité d'une telle intervention et de voir comment et jusqu'où le thème balise réellement les différentes productions qui y sont présentées. La présente contribution se situe en deçà de l'évaluation de cette efficacité concrète. Dans une perspective d'analyse performative, elle porte sur l'élaboration de sens que constitue l'énonciation même du thème du présent congrès: Drames humains et foi chrétienne.

En effet, le seul fait de dire est déjà une intervention<sup>1</sup>. Parce que dire, c'est fabriquer un discours, aussi bref soit-il. C'est choisir une organisation de concepts, de mots, entre différentes formules possibles. Dans une perspective rhétorique performative, le discours n'apparaît pas dans le vide mais dans une série d'énoncés préalables et il se pose

<sup>1.</sup> Je paraphrase ici, le titre de la traduction française, Quand dire, c'est faire, du livre de J.L. Austin, How to Do Things with Words, Oxford, 1962.

contre un ou un certain nombre de ceux-ci. On traduit cette opposition d'un discours à certains de ceux qui le précèdent en parlant de sa fonction agonistique<sup>2</sup>. Il serait intéressant de voir à quelle formule le présent thème s'oppose.

Il y a une deuxième raison qui permet de soutenir que le seul fait de dire, c'est déjà intervenir. En effet, le simple énoncé ouvre sur un imaginaire pour peu qu'on se donne la peine de jouer avec les éléments qu'il contient. En ce sens, il est tout aussi intéressant de voir comment, dans sa facture même, le thème du présent congrès suggère différentes articulations de la foi à la réalité dramatique des humains.

Je considérerai donc le thème *Drames humains et foi chrétienne* comme un kôan³, que je définis rapidement: un énoncé bref, un concentré de signes, qui campe à la fois une conjoncture et son ouverture possible. Il s'agit de se demander quels sont les paramètres donnés aux membres de notre société par un tel thème et, aussi, d'en saisir les ambiguïtés et les ouvertures. Réflexion à partir d'une intervention sur la pratique de notre discipline, le présent essai s'inscrit en théologie pratique. Puisqu'il s'agit de réfléchir sur une intervention concrète, il trouve tout naturellement sa forme dans la perspective de la praxéologie pastorale⁴.

<sup>2. «</sup>Many, if not all, oral or residually oral cultures strike literates as extraordinary agonistic in their verbal performance and indeed in their lifestyle. By keeping knowledge embedded in the human lifeworld orality situates knowledge within a context of struggle», Walter J. ONG, Orality and Literacy: The Technologising of the World, Londres, Mathiew, 1982, p. 43-44. Cette fonction agonistique du discours peut se retrouver au niveau littéraire. Les auteurs des textes récusés deviennent ainsi des interlocuteurs même si le texte écrit ne les nomme pas.

<sup>3.</sup> Élément de la tradition du bouddhisme zen, le kôan «désigne un problème ou une contradiction que doit résoudre le disciple» (Pierre Crépon, Le bouddhisme et la spiritualité orientale, Presse Pocket, Paris, 1994, p. 117). «Essential to a koan is paradoxe that "which is beyond [...] thinking" [...] Solving a koan requires a leap to another level of comprehension» (The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion, Shambhala, Boston, 1994, p. 182). Sur le rôle du kôan dans la relation maître/consultant, voir le roman de Morris West, The Ambassador. La définition que j'en fais ici s'avère relativement rationnelle, cependant il reste que l'ensemble de ma démarche qui jongle avec les mots donne une place à l'intuition analogue à la celle pratiquée dans le zen.

<sup>4.</sup> La méthode de praxéologie pastorale s'articule autour de quatre grandes coordonnées: l'observation d'une pratique, son interprétation théologique, sa restructuration suite à cette double réflexion (intervention) et sa prospective (double saisie des visions du monde qu'elle véhicule et de ses répercussions plus larges). Ces coordonnées sont d'ordre logique même si elles se déploient souvent de façon linéaire. Dans la présente contribution, j'insiste sur la deuxième et je regroupe rapidement les deux dernières, en conclusion.

La démarche se fera en trois volets dont le deuxième sera particulièrement développé. Premièrement, une observation, c'est-à-dire la mise à plat des différents éléments constitutifs du thème et de leurs rapports mutuels. Il s'agit de chercher les figures concrètes qu'y prennent les réalités évoquées — la foi chrétienne et l'expérience humaine — qui apparaissent de prime abord comme des réalités séparées. D'une part, il y a les problèmes qui hantent nos vies d'hommes et de femmes et nous mettent en quête de salut; d'autre part, il y a la foi chrétienne qui apparaît comme une réponse et se trouve placée à côté de la dramatique condition humaine, comme si elle y échappait. Deuxièmement, une interprétation théologique qui se fera elle-même en trois temps. D'abord, une exploration de l'imaginaire ouvert par l'analyse de l'énoncé. Différents modèles s'en dégagent qui donnent à penser que le travail théologique lui-même est traversé par un drame, bien humain. Ensuite, un effort de compréhension des différentes dimensions de ce drame en ayant recours à deux cas de figures empruntés aux référents actuels de la théologie que sont les sciences humaines et la tradition chrétienne. Ainsi, dans un deuxième temps, la référence à la pratique psychanalytique permettra de saisir les jeux d'occultation et de pouvoir qui peuvent structurer une intervention. Dans un troisième temps, la référence à la pratique du Jésus des textes évangéliques permettra de voir que ces enjeux psychologiques hantent le vécu religieux lui-même. Ce double recours métaphorique permettra d'éclairer le «drame théologien» et de proposer une vision plus intégrée de la réalité du «drame humain» au cœur même du travail théologique. Il sera alors possible de tracer, dans un troisième et dernier volet, quelques rapides pistes d'intervention et de prospective.

#### 1. Observation: analyse sémantique du thème

Drames humains et foi chrétienne: cinq mots, deux sous-ensembles composés chacun d'un substantif («drames», «foi») et d'un adjectif («humains», «chrétienne») qui sont eux-mêmes mis en relation par une conjonction («et»).

Le premier sous-ensemble, *Drames humains*, renvoie à la pluralité indéterminée (on ne spécifie pas le nombre) d'une réalité relativement bien définie. Il s'agit des problèmes personnels ou collectifs qui tissent notre existence et dont nous sommes, tour à tour, causes, victimes et, éventuellement, facteurs de solution. Notons que le terme

«drame» connaît une valorisation récente dans son usage courant: d'abord vocable spécialisé pour indiquer un genre théâtral ambigu (mélange de comique et de tragique), il exprime maintenant plus largement des réalités existentielles ou sociopolitiques.

Le deuxième sous-ensemble, foi chrétienne, s'avère plus complexe: le terme «foi», au singulier, renvoie à plusieurs réalités de niveaux différents et il se trouve ici qualifié par un adjectif lui-même polyvalent. Le substantif «foi» peut évoquer des réalités de niveaux fort différents. Il peut renvoyer à l'exercice même de la foi ou à la première vertu théologale, ce qui ramène, dans les deux cas, à la praxis, l'exercice comme la vertu étant de l'ordre de l'agir. Dans un autre sens, il signifie le contenu même de la foi chrétienne, une réalité d'un ordre plus discursif ou littéraire. Le deuxième sous-ensemble apparaît donc ambigu puisqu'il peut évoquer simultanément les praxis croyantes au Christ et le contenu de foi du christianisme institué qui se trouvent dans des formes variées élaborées par divers groupes croyants, au cours de l'histoire et même aujourd'hui. Notons, dans ce sous-ensemble, l'absence de la figure du théologien, homme ou femme, qui assume justement la fonction critique de distinguer ces divers éléments.

Considérons les relations entre ces deux sous-ensembles. Tout d'abord l'ordre de leur présentation. Il est clair. L'énoncé actuel pose en premier lieu la réalité des «drames humains». Ceux-ci semblent, de ce fait, jouir d'une certaine antériorité par rapport à la réalité de la «foi chrétienne». La question se complique cependant quand on cherche à saisir leurs relations respectives. Quel est le genre de coordination qui est créée par la conjonction «et»? S'agit-il d'une coordination symétrique (la somme de réalités égales: Pierre + Paul; psychiatrie + psychanalyse, e.g.)? Asymétrique (la juxtaposition de réalités relatives l'une à l'autre: question / réponse; psychiatre/patient, e.g.)? Ou encore participative (présentation d'un ensemble et d'un sous-ensemble): le psychanalyste > le contre-transfert; Jésus > son humanité, e.g.)?

En fait, le thème de ce congrès peut répondre à chacun de ces cas de figures. On peut y voir les «drames humains», comme un monde autonome, comme séparé de celui de la «foi chrétienne»: deux mondes qui coexistent et qui, par conséquent, peuvent s'additionner (coordination symétrique). On peut y voir le contenu de la «foi chrétienne» comme réponse aux «drames humains» (coordination asymétrique). On peut même y voir la «foi chrétienne» comme participative aux «drames humains». En effet, l'épaisseur sémantique des termes du deuxième

sous-ensemble manifeste une certaine ambiguïté. Si son substantif («foi») comme son adjectif («chrétienne») ne manifeste pas immédiatement une communauté avec le premier ensemble, il n'en reste pas moins que l'un comme l'autre impliquent, à différents niveaux, la notion d'humanité. On ne peut opposer «chrétien» et «humain» aussi facilement que «drame» et «foi». Reprenons les différents sens déjà donnés spontanément à l'expression «foi chrétienne». Ou'on la comprenne comme la foi en l'humain Jésus, le Christ; comme l'exercice de croyants, donc d'humains; comme la vertu théologale, offerte aux humains; ou encore comme la (ou les) diverse(s) formulation(s) du contenu de la foi, produite(s) par des hommes et des femmes d'hier et d'aujourd'hui. Dans chacun de ces cas, la notion d'humanité est présente, ce qui autorise à conclure que les deux sous-ensembles entretiennent une relation de participation (coordination participative). On fait alors l'hypothèse que l'ellipse du terme «humain» dans le deuxième sous-ensemble obéit à l'exigence de concision du genre littéraire qu'est le thème d'un congrès.

# 2. Interprétation théologique

2.1 L'imaginaire ouvert par l'énonciation — Cette mise à plat du discours thématique laisse apparaître un drame de sens au niveau même de son énonciation. Ses éléments structuraux (drame, humanité, foi, christianisme) apparaissent de façon ambivalente. On peut les comprendre comme des réalités qui, dans leur définition, s'excluent mutuellement (Pierre + Paul; monde humain + monde chrétien) ou qui participent une de l'autre (Jésus > son humanité; drames humains > foi chrétienne). Cette ambiguïté pose question. Une manière de l'interpréter sera d'imaginer différents modèles qui mettent en jeux les éléments structuraux du thème. À partir de l'observation qui vient d'en être faite, j'en retiens quatre.

Le modèle A: foi chrétienne | drames humains. On y comprend la «foi chrétienne comme contenu». Elle y est alors présentée comme autosuffisante, en même temps qu'antérieure et supérieure aux drames humains. Ce modèle occulte le travail d'élaboration de ce contenu qui semble alors advenir comme par magie. Ce premier modèle qui inverse l'ordre de présentation des sous-ensembles du thème du présent congrès semble récusé par ce dernier qui donne une certaine antériorité aux «drames humains». C'est sans doute par rapport à ce premier

modèle que le thème actuel du congrès exerce sa fonction agonistique.

Le modèle B: drames humains/foi chrétienne. Les «drames humains» s'y trouvent posés de façon asymétrique avec la «foi chrétienne». C'est comme si les «drames humains» interpellaient la «foi chrétienne». Pour y chercher une réponse? Pour la contester? Dans le premier cas, la «foi chrétienne» est toujours entendue dans le sens de contenu et elle serait supérieure aux «drames humains». Dans le deuxième, on prétend que les «drames humains» peuvent relativiser cette autorité. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, les «drames humains» se trouvent posés antérieurement à la «foi chrétienne» avec laquelle ils entretiennent des relations déterminantes. Comme le premier modèle, celui-ci occulte le travail des fidèles comme celui des spécialistes de la théologie qui définissent les relations entre l'un et l'autre pôle. Il semble que ce deuxième modèle soit celui que promeut le thème du congrès.

Le modèle C: drames humains > foi d'humains chrétiens. Celuici reprend le thème du congrès sans l'ellipse hypothétique déjà évoquée. Il marque la communauté des deux sous-ensembles en explicitant l'existence des sujets dans le vécu de foi et implicitement leur travail d'expression de ce vécu. La dimension théologale de la foi n'invalide en rien le rôle actif que jouent les hommes et les femmes qui l'ont reçue, dans l'élaboration des discours et des pratiques qui l'expriment. Le contenu de la foi apparaît alors comme le fruit d'une tradition plurielle qui comprend de façon particulière le travail théologique. Ce modèle est inféré par le thème du congrès.

Enfin, le modèle D: drames humains > drames de foi d'humains chrétiens. Ce dernier modèle s'extrapole des précédents. Si la «foi chrétienne» n'est pas une réalité purement autonome, si elle est relationnelle aux «drames humains», si son caractère théologal n'annule pas le travail de ceux et celles qui élaborent les formulations de son contenu, elle n'échappe pas elle-même aux aléas de l'existence humaine. Activité humaine, elle peut porter ses propres drames, voire provoquer des effets dramatiques de toutes sortes. Les tensions qui traversent actuellement l'Église et le monde théologique sont autant d'expressions de l'existence de tels drames à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté de foi. Les effets négatifs de certaines pratiques de transmission de la foi montrent bien que dans son exercice concret, elle n'est pas toujours solution mais que trop souvent elle s'avère elle-même cause de «drames humains».

Premières conclusions. Cette méditation sémantique et imagi-

naire sur le thème-kôan du congrès amène à retenir qu'à l'encontre de la formulation usuelle «Foi et culture», celui du congrès pose une antériorité des «drames humains» à l'expression de «foi chrétienne» et que, ce faisant, il suppose une détermination des formulations de cellesci par les «drames humains». Par ailleurs, les implications du contenu du deuxième sous-ensemble («foi chrétienne»), comme de ses relations au premier («drames humains»), révèlent que la «foi chrétienne» n'échappe pas au drame, bien au contraire que le drame s'inscrit dans le travail de production du discours de foi. Dans cette perspective, les drames humains ne sont pas seulement le point de départ ou l'objet de la foi chrétienne du travail théologique, mais ils hantent son élaboration. Le drame s'avère matrice du travail théologique.

Résumons-en les enjeux. Le recours trop rapide à l'abstraction singulière («foi chrétienne») risque d'en faire un «en-soi», sacral ou magique. Bien plus, il cache sa réalité de production humaine et il empêche de considérer ses conséquences dramatiques possibles. Enfin, il ouvre une dynamique épistémologique et politique dangereuse. Occulter la dramatique humaine au cœur même de l'élaboration d'un discours de foi, c'est risquer de présenter celui-ci comme unique, divin, et, par le fait même, dénier toute légitimité à la critique, voire au travail théologique.

Ce genre de dynamique de pouvoir et d'occultation des relations d'un savoir à sa pratique n'est pas exclusif au monde chrétien ou à la théologie d'aujourd'hui. On le retrouve dans l'exercice d'autres disciplines contemporaines, voire dans les textes fondateurs du christianisme. Pour mieux en saisir la portée, je propose deux réflexions métaphoriques. J'emprunte la première à la pratique psychanalytique et la deuxième aux textes évangéliques.

2.2 Premier recours métaphorique: de la psychanalyse, comme dramatique commune à l'analyste et à l'analysant — L'exercice concret de la psychanalyse oscille souvent entre des modèles structurellement homologues à ceux que nous avons déjà présentés. Trop souvent, par exemple, on imagine ou on pratique la psychanalyse comme l'application du contenu d'un savoir universel aux expressions concrètes de sujets «analysés». Comme dans le modèle A: foi chrétienne | drames humains, on agit alors comme si la psychanalyse était un contenu autosuffisant, une réalité antérieure et supérieure aux discours et aux personnes analysés. On se trouve en présence d'un analyste et d'un

analysé. Le premier, fort de son savoir, prétend se limiter à en faire l'application. Puis, il y a l'autre, le névrosé analysé, l'objet du savoir dont on explique intelligemment les aberrations. Situation dissymétrique où les prétentions d'effacement de l'analyste ne font que dénier le pouvoir qu'il prend sur l'autre. On prétend servir, alors qu'on assure sa mainmise sur l'autre.

Ce genre d'application est cependant récusé par d'autres pratiques thérapeutiques qui s'articulent sur l'enjeu spécifique du drame psychanalytique. Reprenons, brièvement, le drame de la personne qui poursuit une analyse. Comme il s'agit d'une entreprise éminemment subjective, laissons s'exprimer à la première personne un analysant hypothétique<sup>5</sup> à cette pratique. «L'enjeu de l'analyse est justement de me libérer, par sa prise en acte, du joug de l'inconscient, c'est-à-dire de ce travail sauvage et implicite par lequel je me préserve de ce qui m'est trop difficile de sentir en recourant à toutes sortes de déplacements qui atténuent mes douleurs de vivre. Par les associations libres que je fais dans le silence de l'autre qui écoute, qui parle peu (si peu... et parfois cela même est de trop!), j'apprivoise ma peur et je me découvre en situation de fuite... et, lentement, progressivement, je reconnais que de sentir ma peur me libère beaucoup plus que tous mes scénarios d'évitement.»

Dans cette perspective, ce qui compte est d'abord et avant tout de laisser émerger l'inédit, «l'indicible», du drame du sujet. On ne parle plus alors «d'analyste et d'analysé», mais plutôt «d'analyste et d'analysant». Si le savoir de l'analyste s'avère utile c'est, entre autres, qu'il rappelle que l'analyste est lui-même fragile à l'évocation du mal et susceptible lui aussi de fuir pour l'éviter. D'aucuns prétendent même que le succès d'une analyse est fonction de la capacité du psychanalyste de débusquer son contre-transfert. L'analyste peut donc partager la difficulté de l'analysant à faire face à son drame et devenir son complice en fuite. Dans une telle perspective, il participe donc à une dramatique homologue à celle de l'analysant.

Ce deuxième mode d'exercice de la psychanalyse rappelle les structures des modèles C: drames humains > foi d'humains chrétiens, et D: drames humains > drames de foi d'humains chrétiens. On est loin du contenu préalable et applicable indifféremment à des expressions

<sup>5.</sup> Il s'agit ici d'une vision synchronique du sens de la pratique par quelqu'un qui est déjà rompu à ce genre d'exercice.

humaines. Les deux acteurs de l'analyse, malgré la différence de niveau de leur travail, y apparaissent partager une dramatique commune. Il y a là, non plus un spécialiste et l'objet de sa spécialité mais deux humains qui se battent, par l'analyse, avec leur propre transfert pour assumer la virulence du réel.

Cette métaphore permet, par ailleurs, de comprendre et de saisir la portée des jeux d'occultation qui émergeaient de notre observation du thème du congrès. La perception d'un drame humain n'est pas pure question de rationalité mais elle s'inscrit dans une dynamique d'économie psychique. Il y a des drames dont on ne peut même pas supporter la conscience et qu'on cherche à fuir en travestissant leur perception. Le savoir de l'analyste ne l'affranchit pas de cette dynamique, il peut lui-même basculer dans les jeux de l'inconscient. On comprendra que d'aucuns occultent la complexité de ce genre de relation et se réfugient dans un «supposé savoir» qui donne l'impression de maîtriser une situation dramatique. Ce fantasme de puissance enferme «l'analysé» dans le double jeu de son inconscient et de celui de l'analyste. Ce qui donne à réfléchir sur les écueils de notre premier modèle A: foi chrétienne / drames humains.

2.3 Deuxième recours métaphorique: la pratique de Jésus — Les textes évangéliques offrent une autre illustration de ce genre de jeu de relations entre des drames humains, un contenu et l'occultation des définiteurs de ce dernier. Plus précisément, nous retenons un texte de guérison le jour du sabbat: celui de la femme courbée (Luc 13,10-17). Dans ce texte, le personnage, Jésus, manifeste sa sensibilité à une femme qui vit une situation dramatique. Un esprit la coupe en deux et ce, depuis dix-huit ans. Ce drame psychosomatique se double d'un drame socioreligieux. Guérie par Jésus, elle ne trouve aucune sympathie chez le responsable de la synagogue et ceux qui le suivent. Au contraire, ils se scandalisent et l'accusent de s'être faite guérir le jour du sabbat. «Il y a six jours pour guérir et le sabbat est pour Dieu.» Jésus réplique avec colère et il renvoie les accusateurs à leur propre pratique. Le jour du sabbat, eux-mêmes détachent l'âne ou le bœuf pour le mener à boire. Si on peut prendre soin de son animal le jour du sabbat, cette fille d'Abraham peut a fortiori être délivrée d'un esprit mauvais, le jour de la libération des enfants d'Israël.

Jeux d'occultation et de transfert. Le responsable s'avère imperméable à la détresse de cette femme tout comme à sa guérison pour le

moins merveilleuse. Puis, c'est cette pauvre femme qu'il accuse et non pas Jésus qui l'a guérie. Comme dans le modèle A. Foi chrétienne / drames humains, tout ce qui compte pour lui c'est un contenu, la loi qui s'impose d'elle-même sans travail de réflexion. La réponse de Jésus s'inscrit dans sa théologie du sabbat qui n'a rien d'un «en soi» mais renvoie constamment aux pratiques sabbatiques concrètes: les croyants tirent sans hésiter leur enfant ou leur animal tombé dans un puits ce jour-là (Luc 14,1-5); les prêtres eux-mêmes brisent le sabbat sans être blâmés (Mt 12,6-7); David lui-même a brisé la règle du sabbat en partageant les pains de la maison de Dieu avec ses compagnons (Luc 6,3-5). Mieux, par sa pratique théologique, Jésus démasque le manque de perspective d'une certaine exaltation du contenu. En l'occurrence, l'obsession du sabbat fait perdre le sens d'une réalité tout aussi fondamentale: celle de l'identité de cette femme. Elle est beaucoup plus qu'un corps animal, objet de thérapie. Elle est fille d'Abraham et, de ce fait, sujet de la sollicitude du Père.

Le drame n'est plus du seul côté de l'humain, en deçà de la foi. Il hante aussi les croyants, voire leurs responsables. En termes psychologiques, ces derniers sont incapables de sympathie. Moralement, ils s'avèrent hypocrites. Mais leur drame ne s'arrête pas là. En affirmant un contenu sans tenir compte de leur propre humanité, ils pervertissent aussi bien le sens de leur propre pratique religieuse que la réalité même de leur Dieu qui a instauré le sabbat pour ceux et celles avec qui il a fait alliance. On dirait aujourd'hui que ces autorités religieuses, que confronte Jésus, font une mauvaise théologie.

Ce deuxième recours métaphorique, à partir d'un texte biblique, remet en jeu des éléments analogues à ceux des modèles A: foi chrétienne | drames humains et D: drames humains > drames de foi d'humains chrétiens, tout comme de certains enjeux manifestés dans la première métaphore. Il prolonge notre méditation koanique en lui donnant un contenu proprement théologique. L'histoire de la femme courbée fait partie de toute une série de scènes évangéliques qui sont de véritables procès théologiques. On peut d'ailleurs se demander si cette série de batailles à partir de discours et de pratiques croyantes ne constitue pas un paradigme de la vie chrétienne. La lecture habituelle de ces scènes les refoule souvent à l'époque pré-chrétienne et les réduit à illustrer les résistances des «juifs» au message de Jésus... avec les connotations antisémites que cela peut comporter. Tout comme on a pu réduire le rôle du Paraclet à celui de défendre les chrétiens devant des

persécuteurs externes à l'Église; comme si les persécutions étaient impossibles entre chrétiens. Pérennité du mécanisme de la fuite et des jeux de transferts devant la dureté du réel. On se réfugie dans la pureté d'un contenu et on rejette sur l'autre le poids du mal. On imagine que les autres provoquent ou vivent des drames, alors que la foi chrétienne assurerait leurs résolutions.

# 3. Brève conclusion dans l'ordre de l'intervention et prospective

Tout d'abord, deux pistes d'intervention. Premièrement, cette réflexion rend impérieux le besoin de construire un modèle qui explicite les différentes présences du drame dans le travail théologique. Dans la logique développée jusqu'ici, on ne peut plus considérer le drame uniquement comme l'occasion ou le point de départ du travail théologique. Au-delà des questions que posent les drames humains, il y a les drames spécifiques à l'acte théologique, dans sa structuration (drames inconscients, drames d'écriture) mais aussi dans ses retombées dans la vie des gens. La pertinence et l'efficacité d'un discours de foi ne sont pas recouvertes par une quelconque infaillibilité.

Deuxièmement, ce genre de modèle pourrait enrichir les paramètres critiques que nous utilisons pour valider la production théologique. Nous accordons beaucoup d'importance au contenu d'une production (son caractère scientifique, son orthodoxie, e.g.). Nous pourrions être tout aussi sensibles, non seulement aux relations de ces productions aux pratiques sociales ou ecclésiales qui les ont provoquées ou qu'elles suscitent, mais aussi aux propres pratiques d'écriture qui les structurent. Écrire, c'est créer une image du monde. L'analyse sémantique serrée de nos productions théologiques ou des discours pastoraux révélerait souvent un écart considérable entre les intentions, les idéaux et l'image du monde que véhicule la lettre de ces productions. La formation des étudiants et des étudiantes devrait d'ailleurs être complétée en ce sens.

Enfin, quelques éléments de prospective, c'est-à-dire d'explicitation des visions du monde présentes dans notre propos. On y trouve différents modèles d'Église et, partant, de théologie. D'une part, le premier modèle d'une Église idéaliste, sûre de ses réponses mais peu sensible à la réalité des questions et des situations dramatiques dont elles émergent. Une Église qui se veut optimiste et qui répugne à s'attarder aux lectures négatives de sa réalité. S'ensuit le modèle d'une

théologie plus ou moins abstraite et vouée aux visées de l'institution.

D'autre part, on y trouve l'autre modèle d'une Église, à la fois moins sûre d'elle-même et plus difficile à vivre qui avoue sa fragilité humaine et qui se permet de se maintenir constamment en procès, au risque de rouvrir les questions déclarées closes. Ce qui suppose une théologie qui récuse les cadastres qui opposent christianisme et humanité ou posent le christianisme au-dessus de l'humanité. Une théologie qui prétend retrouver la foi chrétienne là où elle se vit et s'écrit concrètement, dans la diversité des pratiques et des discours de certains nombres d'hommes et de femmes qui persistent à faire mémoire de Jésus le Christ.

# Le courage et la confiance

#### JEAN-PIERRE LE MAY

Université Laval

En contraste flagrant avec tout ce que l'idée de progrès et d'évolution donnait à espérer d'humanisation et de bonheur, notre monde découvre non seulement son extrême fragilité mais également d'anciennes et de nouvelles figures de la tragédie humaine: les guerres, les génocides, le sida, l'épuisement de la nature, le suicide des jeunes, le chômage chronique, la pauvreté contagieuse, etc.

Face au caractère peu rassurant de cette fin de millénaire, il m'est apparu stimulant de réunir trois grands ténors de la théologie du xx° siècle: Paul Tillich (1886-1965), Hans Küng (1928-) et Eugen Drewermann (1940-). Ces trois théologiens, un protestant et deux catholiques, ont en commun d'avoir élevé la voix aussi bien pour chanter l'importance radicale du courage et de la confiance que le caractère libérateur et salvifique de la foi. Que la tonalité de Tillich soit davantage ontologique, celle de Küng davantage philosophico-éthique et celle de Drewermann davantage psychanalytique m'apparaît secondaire par rapport à leur commune richesse.

Je présenterai donc brièvement la pensée de ces théologiens concernant le courage et la confiance.

#### I. Paul Tillich et le courage d'être

Tillich a publié en 1952 sous le titre *The Courage to Be* la quintessence de sa pensée concernant le courage comme affirmation de soi et comme acceptation de soi.

Mais déjà 27 ans plus tôt dans sa *Dogmatique* de 1925, il parle d'un courage qui permet à l'être humain d'assumer la mélancolie de son être fini<sup>1</sup>. Dans cet ouvrage, Tillich situe d'entrée de jeu l'être humain dans l'éclairage de la révélation. Celle-ci y est décrite comme «ébranlement» et comme «retournement». L'être humain est ébranlé par rapport à ce sur quoi il croyait reposer, c'est-à-dire lui-même. Il est également ébranlé par rapport à cet autre fondement que représente pour lui le monde. Cet ébranlement, causé par l'irruption de l'inconditionné, provoque un désaisissement radical de tout ce qui croyait reposer sur lui-même. Le choc de l'inconditionné est tel que Tillich n'hésite pas à le comparer à une attaque: «L'inconditionné ne peut se communiquer à nous qu'en nous attaquant réellement².»

L'ébranlement comporte deux aspects: un aspect négatif, la *mélancolie* ou le sentiment d'être sans fondement en soi-même; et un aspect positif, le *courage* ou la conscience d'être porté par un fondement inconditionné. Le terme allemand *Schwermut* que traduit approximativement le mot français «mélancolie» n'exprime pas l'idée d'«humeur sombre» mais bien celle d'«humeur lourde». C'est la sensation de lourdeur, et non celle de noirceur, qui est au cœur du pathos de la mélancolie au sens allemand du terme, et c'est bien en ce sens lourd et pesant (*Schwer*) que Tillich emploie le terme «mélancolie» (*Schwermut*) en l'opposant à celui de «courage» (*Mut*).

La mélancolie, telle que décrite dans la *Dogmatique*, est la conséquence directe d'un bouleversement radical donnant lieu à une prise de conscience douloureuse. Il ne s'agit aucunement d'une disposition subjective qui ferait que certains en seraient affectés et d'autres non. Il s'agit, bien au contraire, d'une qualité inhérente aux choses, touchant tout être vivant et toute réalité existante. La mélancolie n'est pas non plus un état accidentel ou passager mais un état permanent. Elle est

<sup>1.</sup> Paul TILLICH, *Dogmatik*, Marberger Vorlesung von 1925, Herausgegeben von Werner Schüßler, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986; *Dogmatique*, traduit par Marc Dumas et Lucien Pelletier.

<sup>2.</sup> Ibid., p. 49.

l'état de celui qui a découvert, sur le monde et sur lui-même, quelque chose d'essentiel: la finitude radicale de toute la réalité créée. Non pas une finitude pensée à la manière d'un processus dialectique, ni comme une étape temporaire d'immaturité, mais une finitude permanente ressentie comme sentiment d'inaccomplissement et de manque: comme intime pauvreté. Voilà un homme qui croyait en toute innocence qu'il reposait en lui-même, qu'il était son propre fondement, et arrive brusquement une véritable secousse sismique qui l'ébranle en entier, lui découvrant l'abîme sur lequel il repose. Malgré son caractère quelque peu dramatique, la mélancolie de la finitude n'est pas le tragique. Elle n'est que l'expression négative de la condition de créature en tant que condition finie.

Ce qui fait contrepoids à cette lourdeur mélancolique, ce n'est pas la légèreté mais le courage: le courage qui empêche la mélancolie de s'enliser dans les «à quoi bon» de la tristesse et du désespoir. «En tout vivant et plus généralement en tout étant, écrit Tillich, il y a un courage, le courage d'affirmer son propre être conditionné, sa carence d'être et de vie, mais de l'affirmer comme porté par la plénitude d'être et de vie<sup>3</sup>.»

Le courage vécu dans l'état de finitude n'est pas autre chose qu'un courage du Oui: Oui à son être fini, à son manque d'être et de vie. Jamais l'être humain ne peut, par lui-même, se donner un tel courage et jamais d'ailleurs il ne peut le considérer comme sa propriété: s'il est courageux, c'est que son être est porté par le Oui inconditionné de l'être. On trouve des manifestations de ce courage du Oui s'exprimant à travers la mélancolie aussi bien dans le Livre de Job que dans les Psaumes. Pourtant, ce courage qui s'abreuve à la source inconditionnée de l'être et empêche la mélancolie de devenir désespoir, ce courage du Oui ressenti sur le plan émotif comme joie profonde d'accomplissement n'élimine pas la mélancolie, car celle-ci est intimement liée à la condition de créature.

Dans la période américaine, qui va de 1933 à 1965, Tillich a synthétisé sa pensée sur le courage dans un livre bien connu: Le courage d'être. Dans ce court et dense traité d'anthropologie religieuse se trouve, mieux qu'une monographie sur le courage, une ample réflexion sur les racines profondes, ontologiques et théologiques du courage. On

<sup>3.</sup> Ibid., p. 132.

y trouve une typologie historico-spirituelle de l'angoisse et du courage, mais aussi deux expressions distinctes du courage d'être: une qui est affirmation de soi et une autre qui est acceptation paradoxale de soi.

### A. Le courage comme affirmation de soi

Il n'est pas possible de parler de courage et surtout de courage d'être sans préciser ce à quoi il s'oppose. En somme, qu'est-ce qui menace l'être fini? Ce qui menace l'être fini, c'est le non-être. L'être humain est le seul être qui puisse tout à la fois se poser la question de l'être et être conscient de la menace que représente pour lui le non-être. Tillich loue le génie du langage grec qui a su distinguer entre deux concepts du non-être: l'un qui ne peut absolument pas être dialectique, le ouk on qui est le pur néant, et l'autre qui ne peut être que dialectique, le mè on que l'on peut exprimer en terme de «manque» ou de «menace»<sup>4</sup>. À la différence du ouk on qui demeure extérieur, étranger et indifférent à l'être, le mè on entretient avec l'être une perpétuelle relation de dépendance et d'hostilité. «Le non-être, écrit Tillich, n'est pas étranger à l'être, mais il est cette qualité de l'être par laquelle tout ce qui participe à l'être est nié. Le non-être est la négation de l'être au sein même de l'être<sup>5</sup>.» Son existence n'est autre que celle d'une négation parasitaire: il vit de ce qu'il nie. Selon une formule de Jean-Paul Sartre: «Le nonêtre n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire<sup>6</sup>.»

L'angoisse représente la prise de conscience existentielle que le non-être fait peser sur l'être. Le terme «existentiel» signifie ici que ce n'est pas une connaissance abstraite du non-être qui produit l'angoisse mais une prise de conscience intérieure de notre propre finitude.

Le non-être n'a pas de caractéristique spécifique, il ne se définit que par rapport à ce qu'il nie; on peut ainsi le déterminer par rapport à la dimension qu'il menace dans l'être et parler de trois types d'angoisse correspondant à trois types d'affirmation de soi: l'affirmation de soi ontique, l'affirmation de soi morale et l'affirmation de soi spirituelle.

<sup>4.</sup> Id., Systematic Theology, vol. 1, The University of Chicago Press, 1951, p. 186-189; Théologie systématique, tome II, traduit par Fernand Ouellet, Paris, Éditions Planète, 1970, p. 57-62.

<sup>5.</sup> Id., Love, Power, and Justice, New York, Oxford University Press, 1954, p. 38; Amour, Pouvoir et Justice, traduit par Théo Junker, Paris, PUF, 1964, p. 28.

<sup>6.</sup> Jean-Paul Sartre, L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, coll. «Tel», Paris, Éditions Gallimard, 1943, p. 49.

Qu'est-ce que l'affirmation de soi? Qu'est-ce que le courage? Le courage est «affirmation de soi en dépit du non-être<sup>7</sup>». L'affirmation de soi d'un être fini, c'est fondamentalement ce qui lui permet d'être un soi, un être réel et particulier, un être qui dit «Je» quand il parle de luimême. Dans le courage qui est affirmation de soi ontique, l'être fini expérimente la joie simple d'être lui-même, un être individuel et irremplaçable, et ce, malgré l'angoisse d'avoir à mourir qui demeure comme un bruit de fond dans la conscience. Dans le courage qui est affirmation de soi en dépit du non-être, l'être fini participe à la victoire de l'être sur le non-être, il participe à la puissance même de l'être. Pour élaborer cette réflexion, Tillich se réfère à la pensée de Spinoza et de Nietzsche qui ont interprété l'essence de l'être en terme de «conatus» et de «volonté de puissance». Pour l'auteur du Courage d'être, l'être doit être pensé comme un dynamisme, c'est-à-dire comme puissance d'être qui surmonte le non-être<sup>8</sup>.

Le courage n'est pas une vertu, il est la vertu, l'affirmation de soi d'un être. Il est son *conatus*, dirait Spinoza, son degré de réalité. Parler du *conatus* d'un être, de son affirmation de soi ou de son courage, c'est parler de sa puissance d'être, du déploiement de sa puissance d'exister, du dynamisme qui lui permet de surmonter le non-être et l'angoisse inhérente à sa condition finie.

Mais le courage d'être chez Tillich n'est pas uniquement affirmation de soi, il est également et peut-être surtout acceptation de soi.

# B. Le courage comme acceptation de soi

Dans un séminaire publié en 1965, Tillich apporte au thème de l'affirmation de soi les précisions suivantes: «L'affirmation de soi est en tous, en chaque homme, en chaque animal. C'est la base de la vie. Autrement, nous ne pourrions pas nous protéger du feu, de l'eau et des autres dangers. On ne devrait pas appeler cela "amour de soi". Je rejette complètement l'expression "amour de soi". Augustin lui-même a rencontré beaucoup de difficultés avec cette expression. Il distingua entre

<sup>7.</sup> Paul Tillich, The Courage to Be (1952), Paul Tillich Main Works, vol. 5, Writings in Religion, Robert P. SHARLEMANN (dir.), Berlin-New York, De Gruyter, 1988, p. 181; Le courage d'être, traduit par Fernand Chapey, Paris, Éditions Casterman, 1967, p. 93.

<sup>8.</sup> Cf. ibid., p. 149-155; trad., p. 32-43.

un amour de soi ordonné et un amour de soi désordonné. L'amour de soi désordonné, c'est ce que nous appelons aujourd'hui l'égoïsme. L'amour de soi ordonné, c'est ce que j'appelle l'"affirmation de soi", ceci simplement dans le but d'éviter une expression qui risque de nous induire en erreur. [...] Il y a ensuite un état supérieur, qui est la plus grande forme d'affirmation de soi, c'est l'"acceptation de soi en dépit de"9.»

Le courage comme acceptation paradoxale de soi constitue donc un degré supérieur par rapport à l'affirmation naturelle de soi. Il ne concerne plus simplement la question douloureuse de l'être humain confronté à l'angoisse de la finitude mais bien celle, beaucoup plus désespérante, de l'être humain aux prises avec l'aliénation existentielle. Nous ne sommes plus ici dans «l'angoisse du non-être pur et simple» qui est l'angoisse de la finitude, mais dans «l'angoisse de ne pas être ce que nous sommes essentiellement<sup>10</sup>». L'aliénation existentielle met l'être humain en contradiction avec lui-même et avec le désir essentiel qu'il a de se réaliser. Cette contradiction qui secrète la haine de soi et le dégoût de la vie se vérifie principalement dans le domaine de l'affirmation de soi morale et spirituelle.

Le courage d'être qui permet à l'être humain de surmonter cette angoisse-désespoir, c'est le courage de la confiance et de la foi, c'est le courage de l'acceptation paradoxale de soi, reformulation moderne du principe paulino-luthérien de la justification. «On pourrait dire que le courage d'être est le courage de s'accepter soi-même comme accepté en dépit du fait que l'on soit inacceptable. [...] Ce qui est essentiel dans ce type d'affirmation de soi, c'est le fait qu'elle ne dépend d'aucune condition préalable, morale, intellectuelle ou religieuse: ce n'est pas le bon, le sage ou le pieux qui ont des droits à ce courage d'accepter d'être accepté, mais ceux qui manquent de toutes ces qualités et qui sont conscients d'être inacceptables!!.»

Dans cette expérience de salut, la grâce fait irruption comme puissance d'acceptation. C'est un peu comme si l'on s'entendait dire, du plus profond de soi-même: «Tu es accepté.» La réalité empirique n'a pas changé, et pourtant tout est transformé. L'expression «tout est

<sup>9.</sup> D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern. Tillich in Dialogue*, New York, Harper & Row, 1965, p. 206-207; *Paul Tillich s'explique. Dialogue avec des étudiants*, traduit par Jean-Marc Saint, Paris, Éditions Planète, 1970, p. 303-304.

<sup>10.</sup> Cf. Tillich, Syst. Theol., I, p. 199; Wad., p. 79.

<sup>11.</sup> ID., The Courage to Be, p. 218; trad., p. 163.

transformé» signifie que le fait d'accepter cette acceptation transforme en profondeur le sens des choses. L'angoisse d'avoir à mourir ne disparaît pas puisqu'elle est liée à la condition de finitude; la mort conserve son mystère, mais elle n'offre plus les traits désespérants de l'absurde et de l'inacceptable. L'être réconcilié peut donc accepter de mourir «dans une disposition de confiance dans laquelle la mort a cessé d'être le "salaire du péché" 12». De même, la conscience morale n'est plus ressentie comme dégoût de soi et désespoir du rejet mais bien plutôt comme désir de réalisation de soi. Dans l'expérience de l'acceptation, ce n'est plus la voix de l'impératif moral qui domine, ce n'est plus un «Tu dois» qui est entendu au plus profond de l'être humain, mais la voix d'une justice qui est grâce et qui fait résonner un incroyable «Tu es accepté». Alors que dans l'expérience de la culpabilité et de l'absurde nous accusons Dieu et cherchons tant bien que mal à nous excuser, dans l'expérience du salut comme acceptation paradoxale, «c'est notre cœur qui nous accuse et c'est Dieu qui prend notre défense contre nous-mêmes13».

# II. Hans Küng et le Oui de la confiance

Le livre de Hans Küng Dieu existe-t-il? est fait en deux parties: une première dans laquelle, à travers les aléas de la raison et de la foi et la description des formes d'athéisme qui ont prévalu ou qui prévalent dans la modernité, on constate la montée du nihilisme et de la méfiance généralisée; et une deuxième partie dans laquelle Küng s'emploie à relever le défi du nihilisme et à montrer une alternative à la défiance: la confiance originaire, le Oui à la réalité et le Oui à Dieu.

#### A. Oui à la réalité: une alternative au nihilisme

«Être ou non-être — voilà la question, voilà la question de fond! Peuton dépasser le nihilisme, et comment<sup>14</sup>?» Telle est la question à partir

<sup>12.</sup> Ibid., p. 220; trad., p. 167.

<sup>13.</sup> ID., Morality and Beyond, New York, Harper & Row, 1963, p. 78; Le fondement religieux de la morale, traduit par Fernand Chapey, Éditions du Centurion/Éditions Delachaux et Niestlé, 1971, p. 102.

<sup>14.</sup> Hans KÜNG, Dieu existe-t-il? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 493.

de laquelle l'auteur amorce la seconde partie de son ouvrage. La réalité est problématique, et le nihilisme ne peut être repoussé par de simples arguments rationnels. La défiance radicale à l'égard de la réalité demeure toujours une option possible, mais ce n'est pas la seule; toujours demeure la possibilité de dire Oui, de lui faire confiance. Il s'agit d'une décision, d'une prise de position personnelle et libre, c'est-à-dire d'une décision fondamentale que personne ne peut prendre à ma place et que je prends dans les limites de ma liberté concrète et située. Il s'agit du grand «ou bien... ou bien» de Kierkegaard par lequel je décide fondamentalement de mon existence et de mon attitude devant la vie.

La réalité elle-même n'est pas contraignante; elle n'oblige ni à un Non ni à un Oui qui serait totalement évident. Elle m'invite à une décision libre qui n'exclut pas le risque. Je ne suis pas libre de ne pas choisir: je dois choisir. «Cette décision et cette attitude originaire, souligne fortement Küng, personne ne peut s'en débarrasser<sup>15</sup>.»

Mais le fait que la réalité soit problématique et que ce choix constitue un risque de la liberté ne signifie nullement que les deux positions soient équivalentes. Küng entend bien montrer la préférabilité du Oui sur le Non, de la confiance sur la défiance: «De soi, l'homme incline au Oui. Il n'est pas indifférent devant une telle décision. Placé devant le choix entre le chaos et le cosmos, entre l'absurde et l'intelligible, entre la valeur et son absence, entre l'être et le non-être, j'ai déjà une inclination préalable. [...] Je suis attiré par l'être 16.» Sans optimisme facile et sans perdre mon sens critique, je puis dire Oui à la réalité problématique. Dans ce Qui, la réalité se dévoile à moi sous un autre éclairage et ce, en dépit du néant qui l'habite. La réalité acquiert comme une dimension de profondeur qui affecte mon être-au-monde, mon attitude et mon comportement. Je ne suis plus tout à fait le même: en dépit des multiples insécurités qui me menacent, je suis envahi par une certitude originaire que nul ne peut m'enlever sinon moi-même: «Moi seul, je peux reprendre mon Oui<sup>17</sup>.»

Dans la pratique, je puis vivre conséquemment à cette confiance originaire, découvrir en la mettant en œuvre que je suis dans le vrai, que ma confiance est fondée sur la réalité et que, tout en étant un risque, elle demeure plus que raisonnable. Contrairement à la défiance

<sup>15.</sup> Ibid., p. 510.

<sup>16.</sup> Ibid., p. 516.

<sup>17.</sup> Ibid., p. 517.

originaire qui est intenable dans toutes ses conséquences et injustifiable rationnellement, la confiance originaire peut être tenue en dépit du caractère problématique de la réalité et capable de répondre de son choix devant la raison<sup>18</sup>.

La confiance originaire est une décision et une tâche: «La confiance originaire en la réalité problématique, en mon être-là, en ma liberté et en ma raison doit se confirmer dans la pratique. La confiance originaire comme risque ne permet aucune fuite dans le sentiment ambiant et l'idylle d'un "monde intact". À cause du caractère problématique de la réalité, justement, elle exige autant la critique que la transformation des conditions sociales [...]<sup>19</sup>»

La confiance originaire peut également devenir le fondement d'une éthique autonome et humaniste telle que l'ont cherchée Bertrand Russel, Ernst Bloch et Albert Camus. La norme de cette éthique peut être exprimée ainsi: «Il faut que l'homme soit homme! Il faut que l'homme réalise son être-homme! Il faut que l'homme vive humainement! Est donc moralement bon ce qui contribue dans la durée à épanouir et à accomplir la vie de l'homme, dans ses dimensions individuelles et collectives [...]<sup>20</sup>» Hans Küng invite les croyants à ne pas mettre en doute la possibilité d'un comportement moral authentique fondé sur la seule confiance originaire: «Des hommes qui vivent "bien", sans croire en Dieu, peuvent représenter pour bien des croyants un ébranlement absolument salutaire de leur foi en Dieu, et ils devraient se garder de voir dans les vertus des païens des "vices éclatants", à l'instar du vieil Augustin, qui avait pourtant loué et vécu ces vertus dans sa jeunesse. N'est-ce pas une expérience que tout un chacun peut faire aujourd'hui? Il y a des gens "bien" en dehors de l'Église aussi<sup>21</sup>.»

Mais cela étant dit, ne pourrait-on pas appeler «foi» la confiance originaire? Ce qui n'est pas sans rappeler cette importante question que les humanistes incroyants posent sans cesse aux croyants, et que Küng rappelle dès les premières pages de sa réflexion: «C'est vrai: pourquoi croire en Dieu? Pourquoi ne pas se contenter de croire en l'homme, à la société, au monde? Pourquoi à Dieu, et pas seulement à des valeurs humaines: liberté, fraternité, amour? Pourquoi ajouter à la confiance en

<sup>18.</sup> Cf. ibid., p. 522-523.

<sup>19.</sup> Ibid., p. 526.

<sup>20.</sup> Ibid., p. 547.

<sup>21.</sup> Ibid., p. 548.

soi la confiance en Dieu, pourquoi au travail ajouter la prière, à la politique la religion, à la raison la Bible, à l'ici-bas un au-delà? Pourquoi la foi en Dieu en général? Pourquoi croire en lui aujourd'hui<sup>22</sup>?»

#### B. Qui à Dieu: une alternative à l'athéisme

Küng ne cache pas le hiatus qu'il y a entre la confiance originaire, qui est la confiance en la réalité en dépit de son caractère problématique, et la confiance en Dieu, qui est la confiance en une réalité absolument Autre, non conditionnée, dont à toutes les époques et de toutes les manières, dans le silence comme dans la parole, dans l'action comme dans la réflexion, hommes et femmes ont chanté la louange et ont appelé de leurs vœux.

Küng exhorte les philosophes à ne pas abandonner la réflexion sur Dieu et les théologiens à ne pas se taire à propos de l'unique vérité qui soit plus profonde que toutes les vérités empiriques et scientifiques. Il importe que «théologiens et philosophes réapprennent à parler de Dieu autrement, avec prudence<sup>23</sup>». Il refuse de séparer le Dieu des philosophes et le «Dieu des Pères», et il refuse également de les identifier. Il refuse de séparer le Dieu des religions, comme il refuse de les identifier. Cette clarification étant faite, il peut parler du Oui à Dieu comme alternative à l'athéisme et, de façon plus spécifique, du Oui au Dieu chrétien.

La confiance n'apparaît plus ici simplement comme confiance en la réalité, mais comme confiance religieuse, c'est-à-dire comme foi en la réalité ultime et fondatrice. Le croyant partage avec l'humaniste non-croyant cette confiance originaire en la réalité, sauf que pour lui, il s'agit d'une confiance originaire fondée. Il n'est pas du tout indifférent, même pour la confiance originaire, de croire ou de ne pas croire en Dieu: «Dire non à Dieu implique une confiance originaire, en dernière instance non fondée, envers la réalité: l'athéisme est incapable d'indiquer une condition de possibilité de la réalité problématique. Celui qui nie Dieu ne sait pas pourquoi il fait confiance finalement à la réalité<sup>24</sup>.»

Je puis dire Oui à Dieu et malgré l'incertitude, le rejet de moimême et l'insécurité qui me menacent, recevoir et vivre une certitude,

<sup>22.</sup> Ibid., p. 10.

<sup>23.</sup> Ibid., p. 589.

<sup>24.</sup> Ibid., p. 663.

une acceptation et une sécurité radicales. Je puis dire Oui à Dieu et reconnaître son visage sur celui du Crucifié-Ressuscité: le visage d'un Dieu proche et ami des hommes, compatissant et solidaire, un Dieu du salut et de l'accomplissement ultime.

## III. Eugen Drewermann, de l'angoisse à la confiance

Dans une série d'entretiens publiés sous le titre La parole qui guérit, Eugen Drewermann déclarait: «Sören Kierkegaard m'a appris à voir dans l'angoisse le problème fondamental de l'existence humaine. J'utilise essentiellement la psychanalyse pour déceler concrètement les formes que peut prendre cette angoisse, ceci sur fond d'une existence où on a perdu de vue Dieu. Car, l'angoisse constitue le problème essentiel de l'homme, elle ne peut s'apaiser que par la rencontre d'une volonté absolue désireuse de nous voir être. Pour le croyant et le théologien, cette volonté, c'est Dieu. [...] La facon dont il s'adresse à nous est similaire à la révélation du soleil aux fleurs: c'est sa chaleur et sa clarté qui les font s'ouvrir à sa lumière. De même, c'est en trouvant autour de nous présence, bonté, confiance, que nous percevons Dieu; à l'arrièreplan de chacune de ces attitudes humaines positives, il se révèle comme personne. Et quand nous sommes plongés dans l'angoisse, ce sont des rencontres de ce genre qui nous permettent de reprendre confiance et qui, en dépit des dangers et des abîmes, nous rendent capables de croire en une bonté universelle qui a d'elle-même forme de personne<sup>25</sup>.» Ce texte est intéressant parce qu'on y trouve exprimée la dynamique de la confiance, c'est-à-dire la victoire de la confiance sur l'angoisse par la médiation thérapeutique.

# A. L'angoisse

S'appuyant sur la philosophie existentielle de Kierkegaard, plus précisément sur *Le concept d'angoisse* (1844) et *La maladie mortelle* (1849) et sur la théorie freudienne, Drewermann se réclame d'une conception tragique de l'être humain. Cette sombre et nouvelle figure du destin, c'est l'inconscient. «Si on admet, écrit-il, l'identité de l'action impersonnelle du destin telle que la présentent les mythes antiques, et du

<sup>25.</sup> Eugen Drewermann, La parole qui guérit, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Bagot, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 310-311.

"ça", l'inconscient de la psyché humaine, cela nous permet déjà de comprendre au moins une première forme du tragique: celle où le moi est livré sans merci au pouvoir de l'inconscient<sup>26</sup>.» L'inconscient apparaît comme une puissance fatale, impersonnelle, un «ça» qui domine l'individu. Ce qui ajoute à son pouvoir angoissant et culpabilisant, c'est le fait qu'il vient contrarier le caractère moral de l'être humain qui voudrait bien satisfaire aux exigences morales, mais n'y parvient pas. D'autant que plus il cherche à y parvenir, plus il en sort vaincu et dévalorisé: «La situation tragique ne tient donc absolument pas à l'affirmation individualiste d'une volonté qui entendrait se distancier de la morale universelle, mais au combat qu'un individu, moralement de bonne volonté, mène contre lui-même<sup>27</sup>.»

Pour comprendre ce qui vient mettre un comble à l'angoisse et au désarroi de l'individu, il faut se référer à la seconde topique de Freud dans laquelle le moi se trouve coincé entre deux instances psychiques inconciliables: le ça et le surmoi<sup>28</sup>. Ce qui dans la psychanalyse tient le rôle des «dieux vengeurs» de l'Antiquité grecque, c'est le surmoi, ce iuge et cet idéal du moi excessivement ambigu dont Drewermann écrit qu'il est «aussi éloigné du moi que le ça dont il dérive, bien qu'il ne forme avec lui qu'un même tout contradictoire: car d'un côté il en est l'allié, tandis que de l'autre il représente l'ordre moral dont, au lendemain d'une faute pourtant fatale, il viendra venger la transgression en accablant sans pitié le moi de ses reproches et de ses punitions<sup>29</sup>». Le véritable drame réside moins dans la puissance du ça et dans la sévérité du surmoi que dans la faiblesse structurelle du moi. C'est pourquoi l'exhortation s'adressant à un moi faible risque de faire plus de mal que de bien: soit en renforçant la tyrannie du surmoi, soit en forçant le moi à livrer une bataille contre les forces supérieures de l'inconscient, bataille dont il sortira vaincu et humilié.

<sup>26.</sup> ID., La peur et la faute. Psychanalyse et théologie morale, tome I, traduit par Jean-Pierre Bagot, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 13.

<sup>27.</sup> Ibid., p. 13-14.

<sup>28.</sup> S. FREUD, Le moi et le ça (1923), traduit par Jean Laplanche, dans Essais de psychanalyse, Paris, Éditions Payot, 1981.

<sup>29.</sup> Drewermann, La peur et la faute, p. 14.

## B. Le prêtre-thérapeute

C'est au prêtre-thérapeute, et non aux moralistes, que revient la tâche fraternelle d'accueillir ceux qui s'épuisent et se désespèrent dans un combat tragique dont ils ne sortent que de plus en plus brisés et dévalorisés.

Pour Drewermann que l'on qualifie parfois de «nouveau Luther», «La délivrance de l'angoisse constitutive du péché originel n'est finalement pas l'effet d'un acte de volonté, mais d'un élan de confiance. [...] Qu'on dise alors que la faute qu'on commet est un indice de manque de foi! Mais qu'on cesse de multiplier les commandements au nom d'une sophistique moralisatrice et de faire alterner appels au sacrifice héroïque et reproches injustifiés là où les gens attendent qu'on les aide à surmonter leur sentiment d'impuissance et d'abandon<sup>30</sup>.»

Dans un monde angoissé où les hommes ont perdu Dieu ou en ont peur, l'Église devrait être un lieu d'accueil où l'on témoigne du salut à l'œuvre ici et maintenant. C'est à ceux qui expérimentent, dans leur vie, le salut comme victoire sur l'angoisse que revient la tâche de soutenir ceux qui sont écrasés sous le poids d'une angoisse mortelle.

Drewermann voit dans la psychanalyse un instrument de guérison indispensable: «C'est à travers cet instrument qu'est la psychanalyse que j'ai compris de façon concrète certains sentiments: celui d'être fondamentalement de trop dans le monde; celui d'écrasement dû au fait d'avoir à vivre dans un univers qui nous détruit structurellement et nous déshumanise, où il faut lutter pour y acquérir le simple sentiment d'être reconnu et admis<sup>31</sup>.»

#### C. La confiance en Dieu

Mais quelle réponse la psychanalyse peut-elle apporter à l'angoisse d'être sans fondement en soi-même? «S'il n'existe à cela aucune réponse religieuse transcendante, aucune psychanalyse ne pourra nous sauver de l'angoisse de ce que signifie être homme<sup>32</sup>.» «Seule l'existence d'un Dieu pourrait nous permettre de supporter de n'être

<sup>30.</sup> Ibid., p. 60.

<sup>31.</sup> ID., La parole qui guérit, p. 211.

<sup>32.</sup> Ibid., p. 211.

qu'hommes, d'un Dieu qui nous veut, non comme des êtres nécessaires, mais comme des créatures vulnérables<sup>33</sup>.»

Le drame de l'être humain débute avec la découverte de sa propre finitude et de la contingence de tout ce qui existe. Il s'aggrave dans l'angoisse et le refus d'être ce qu'il est: «Le cercle vicieux consiste en ce que l'homme croit devoir devenir comme Dieu pour se défaire de la peur qu'il en coûte d'être homme, et que rétroactivement, plus il veut être Dieu, plus il éprouve de honte à n'être qu'homme<sup>34</sup>.» Ce n'est pas que l'être humain soit totalement dépourvu de fondement, mais bien plutôt le fait que sous l'impact d'une tragédie à caractère social, familial ou personnel disparaisse une certaine confiance naïve que rien de conditionné ne peut véritablement remplacer. Le chemin du retour à l'«innocence rêveuse» et à la confiance naïve est définitivement barré. La confiance dans un être brisé et devenu méfiant ne peut voir le jour que comme confiance neuve. Elle ne peut venir ni de soi ni du monde et pourtant elle n'advient pas sans soi ni sans le monde.

Drewermann présente cette confiance transformatrice comme une grâce qui surgit en nous: «C'est une foi, écrit-il, qui jaillit du tréfonds d'une douleur et d'un désespoir sans issue. Croire de cette façon, c'est lester sa vie de confiance, d'une confiance telle qu'elle chasse l'angoisse<sup>35</sup>.» Et comme une rencontre, «la rencontre d'une volonté désireuse de nous voir être<sup>36</sup>». C'est en Jésus que cette volonté s'exprime de la façon la plus totale. Il est le témoin par excellence de cette sollicitude de Dieu à notre égard. Jésus est, aux yeux de Drewermann, «quelqu'un qui voulait apprendre aux hommes à faire confiance à Dieu; quelqu'un qui, rien qu'à la façon de toucher un paralysé, lui redonnait le courage de se mettre debout et de partir droit dans le monde<sup>37</sup>». En somme, ce que Jésus voulait, c'est «introduire l'homme dans le lieu de la confiance absolue<sup>38</sup>».

\* \*

<sup>33.</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>34.</sup> Ibid., p. 44.

<sup>35.</sup> Ibid., p. 72.

<sup>36.</sup> Ibid., p. 311.

<sup>37.</sup> Ibid., p. 99.

<sup>38.</sup> Ibid., p. 99.

Le fait de présenter ensemble trois auteurs aussi différents semble relever d'une méconnaissance ou tout au moins d'une certaine naïveté, surtout quand on considère le caractère systématique des œuvres de Tillich et de Küng en comparaison du souci directement pastoral de Drewermann. Mais pour peu que l'on soit sensibilisé aux situations de détresse actuelles et, de ce fait, à l'importance déterminante du courage et de la confiance, ces considérations, toutes légitimes qu'elles soient, s'estompent.

Les situations de crise ou de malheur nous obligent à nous recentrer sur l'essentiel et à nous exprimer avec le plus de simplicité possible sur l'espérance qui nous habite. Il se peut que cette espérance soit, pour beaucoup d'entre nous, dépourvue d'utopie et qu'elle ressemble le plus souvent à une marche dans la nuit. Je comparerais volontiers notre situation humaine et religieuse actuelle (disons depuis trente ans) à une simple et agréable excursion en montagne qui s'est brusquement transformée en une marche pénible et périlleuse dans le brouillard. J'ajouterais toutefois à cette image celle que m'inspirent les «nocturnes» du peintre Georges de La Tour (1593-1652), peintures profondément religieuses où l'on voit des personnages qui émergent de la nuit à la lueur d'une modeste chandelle pour se tenir dans la présence éclairante et sécurisante de ce Mystère lumineux.

La position du courage et de la confiance est celle du «réalisme croyant» qui se fraye un chemin dans la nuit «en dépit de» toutes les forces obscures qui cherchent à l'immobiliser.

# La méthode inductive et ses fondements dans une intervention de David Roy: quelques remarques critiques

# JEAN-MARC DUFORT

Récemment, le D' David Roy a donné au recueil intitulé *Bioéthique*, *méthodes et fondements*, dont l'éditeur est Marie-Hélène Parizeau, un article intitulé: «Éthique clinique: des cas aux fondements¹». L'idée principale qui a inspiré cet article est le fait que l'éthique clinique est une nouvelle science clinique qui intègre toutes les dimensions de l'être humain. L'intégration selon Roy trouve son lieu existentiel dans les personnes vivant au sein d'une communauté d'où sont issues les véritables bases des préceptes et codes d'éthique. Ce processus d'intégration déjà décrit par K.O. Apel — que David Roy nomme dans son article —, s'enclenche sur une méthode qualifiée de «sous-espèce d'éthique inductive». Elle consiste à «faire converger simultanément les principes de nos traditions éthiques philosophiques et religieuses au prisme de cas cliniques individuels». Nous reviendrons plus bas sur cette notion de convergence simultanée.

Dans une première partie, nous considérerons critiquement la méthode elle-même et son caractère inductif, et nous indiquerons les

<sup>1.</sup> À moins d'indication contraire, toutes les citations sont empruntées à l'article pré-cité de David Roy.

limites de ce caractère. Nous remonterons ensuite brièvement jusqu'au fondement de cette méthode appelée phénoménologique par Anne Fagot-Largeault, qui en montre avec clarté la difficulté d'application et la tendance fondamentalement réductrice: ce sera notre seconde partie.

I

David Roy définit au départ l'objectif immédiat de l'éthique clinique, qui consiste dans les décisions à prendre. «Dans bien des cas, écrit-il, la décision doit être prise rapidement. Il s'agit de décisions particulières et précises, car elles sont étroitement liées aux besoins, aux aspirations, aux projets de vie, aux espoirs, à la souffrance, au potentiel et aux limites d'un être humain en particulier.»

Or les conflits issus de dilemmes au plan clinique, une fois entrevus au plan des valeurs, entraînent souvent de cruelles incertitudes. Du même coup s'impose à tous les acteurs du drame la nécessité d'un consensus visant à créer selon Roy «un milieu d'intentionnalité» gouverné par la volonté de servir le patient. «Comment pouvons-nous aider cette personne à vivre ou à mourir de facon qui honore et respecte toute sa dignité et la nôtre?» C'est l'objectif le plus éloigné, essentiel à la résolution correcte des cas posés au comité d'éthique.

Ces objectifs posent du même coup la question de la méthode inhérente à la nature et au processus de la recherche en éthique clinique. On en a déjà un aperçu dans l'énoncé du «principe herméneutique en vue d'élucider le sens des principes». Ce principe — qu'on pourrait appeler premier —, c'est la biographie du patient, visant à «l'intégration [...] des principes et des perceptions et à la résolution des conflits de valeurs au sujet des soins à prodiguer».

La méthode se précise ensuite dans une direction que l'auteur qualifiera d'inductive. Selon lui, une conclusion d'éthique médicale ne peut simplement se dégager «des principes moraux philosophiques et religieux». Elle résulte plutôt d'une convergence des «principes de nos traditions philosophiques et religieuses au prisme des cas cliniques individuels pour obtenir inductivement une réappropriation de ces traditions». L'auteur qualifie cette démarche de «sous-espèce particulière d'éthique inductive». À notre avis, une telle éthique se justifie assez difficilement. L'existence et la valeur des principes éthiques ne sont pas le produit au plan clinique d'une démarche «inductive» qu'entourent

une foule d'incertitudes. L'ampleur et le nombre de cas proposés par l'auteur au début de son article en donnent par eux-mêmes une éclatante démonstration. En outre, la diversité autant que la nouveauté des cas proposés auront certainement pour effet de décourager toute espèce d'induction. En somme, toute convergence des principes ne peut, d'entrée de jeu, résulter du «prisme» constitué par l'ensemble des cas cliniques (l'image est d'ailleurs mal choisie, puisque le prisme a pour effet de déformer la réalité...).

De fait, la méthode proposée ici par David Roy est le fruit d'un mode de connaissance — et c'est ici que se situe l'essentiel de notre critique — qui va des principes aux cas concrets et inversement. Ce va-et-vient de la recherche clinique, en affermissant la pratique, éclaire en même temps les principes qu'il enrichit au contact de l'expérience. Nous ne parlerons donc pas d'induction, comme le fait David Roy, quand il s'agit d'une démarche de connaissance dont les objets, les principes et les pratiques sont en constante interrelation, et donc déjà présents à l'intelligence qui en est le maître d'œuvre.

La même remarque s'impose quand il s'agit des rapports établis par l'auteur entre les cas, les règles et les principes. Si le patient (plus précisément, la description du patient) est la norme spécifique ultime, celle qui détermine la moralité des décisions et des actions dans la pratique médicale, on tient là l'équivalent d'un principe auquel il convient de référer l'ensemble des cas et des règles. L'auteur a raison de parler ici d'une activité intellectuelle originale. Mais qui ne voit que cette activité n'est plus de l'ordre de l'induction? Principe, elle l'est à sa manière que l'auteur appelle «herméneutique» et qui vise «l'intégration constante et critique des principes» (entendons ici les règles et les normes secondaires) «à la résolution des conflits de valeurs du sujet des meilleurs soins à prodiguer [...]».

Venons-en maintenant au fondement même de cette méthode.

П

Ce dont se méfie le plus David Roy, c'est de se référer à des philosophies de l'esprit comme à un ensemble de propositions prétendument aptes à servir de fondement à l'éthique. Le rôle de l'éthique est en effet, selon lui, «d'éclairer les conditions de cohérence entre la connaissance et l'action». Si maintenant on remonte jusqu'au fondement de l'éthique,

en somme jusqu'au «principe discernable en tant que fonction dynamique exprimant cette cohérence», on se retrouve alors au plan de «la structure dynamique de la conscience de soi», en laquelle Bernard Lonergan, invoqué par David Roy dans son article, voit la racine de l'éthique tout comme celle de la métaphysique.

Nous nous mouvons alors, écrit Lonergan, vers un moment existentiel quand nous découvrons pour nous-mêmes que nos choix nous touchent personnellement non moins que les objets choisis ou rejetés, et qu'il appartient à chacun de nous de décider pour soi de ce qu'il compte faire de lui-même. C'est alors le temps pour l'exercice d'une liberté verticale; et alors la conversion morale consiste à opter pour le vrai bien, et même pour une valeur qui va à l'encontre de la satisfaction quand l'une et l'autre entrent en conflit<sup>2</sup>.

À ce stade, on se situe d'emblée dans le domaine de *l'intuition* née du dialogue, on a laissé loin derrière soi l'induction comme moyen de connaissance. Une telle manière de voir le fondement de l'éthique éclaire rétrospectivement le reste de la démarche qui va des préceptes et des codes aux cas concrets, la norme ultime spécifique demeurant toujours les personnes vivantes.

Malgré cet effort de pensée orientant l'éthique vers l'ontologie, nous reconnaîtrons avec Anne Fagot-Largeault<sup>3</sup> que la méthode de David Roy est du type phénoménologique — ou tout au plus herméneutique. Selon ses propres termes, «elle vise à expliciter le sens de nos choix, à nous montrer à quoi tendent nos arbitrages et nos conflits de valeurs». Elle se veut même, à la suite de K.O. Apel, une référence aux conditions de possibilité d'une bonne communication. Cela, dit David Roy, suppose deux choses: la reconnaissance au moins implicite de toutes les assertions possibles et la volonté de justifier par des arguments rationnels ses propres assertions — ce que Roy appelle «la conversion intellectuelle et morale». Or il n'est pas sûr que cette éthique procédurale, «remontante» (inductive), au dire de Fagot-Largeault, fasse sortir les opinions philosophiques et religieuses de la sphère privée et les amène à un examen critique établi en commun, à ce qu'elle

<sup>2.</sup> Method in Theology, Herder and Herder, New York, 1972, p. 240.

<sup>3.</sup> Anne FAGOT-LARGEAULT, «La réflexion philosophique en bioéthique», Bioéthique, méthodes et fondements, Éd. M.H. Parizeau, Montréal, ACFAS, 1989.

appelle «la confrontation œcuménique». Autrement, nous serions probablement en train de passer — c'est la réflexion qui vient à l'esprit — dans le domaine de l'éthique, de l'état de structure à celui de la culture; en sorte que l'éthique apparaisse moins «comme un horizon éducatif de l'homme, pour devenir une cohérence de comportement dans certains secteurs de la vie humaine» (Pierre Gisel).

Pour notre part, il nous convient de parler en termes de philosophie sociale, comme le fait Anne Fagot-Largeault. Accepter la discussion éthique — ou le dialogue —, c'est se libérer de l'isolement de la pensée individuelle, c'est s'exposer à reconnaître la validité de choix différents des siens et entrer par le biais de la discussion dans la «communauté communicationnelle», où il y a reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation. C'est, en somme, nourrir le milieu d'intentionnalité dont nous parlions plus haut. La volonté d'argumenter n'est pas pour autant une simple donnée empirique, mais une volonté «inconditionnée» qui est toujours présupposée dans le fait de parler. Être un animal qui parle, c'est toujours déjà vouloir reconnaître dans l'interlocuteur son semblable. La «pragmatique transcendantale» de Apel (l'expression est de Fagot-Largeault) consiste à remonter vers cet a priori fondateur de l'éthique.

Il apparaît clair, en outre, que l'activité communicationnelle qui formerait une éthique universelle ne suffit pas à fonder nos obligations à l'égard des êtres qui ne communiquent pas, et ce d'autant plus qu'on laisserait aux individus une sphère d'irrationalité privée. En somme, il n'y a pas ici de véritable universalité: on restreint le champ de l'éthique et on rend nulle dans la même mesure la notion d'obligation avec les normes qui les définissent. C'est pourtant la position de K.O. Apel et de Jürgen Habermas, à laquelle se rallie David Roy, à la fin de son article, avec sa Kommunikationsgemeinschaft.

Nous donnons donc raison sur ce point à Fagot-Largeault: une éthique purement inductive ne nous permet pas de progresser avec aisance dans l'investigation de nos fins ultimes, de dissiper le brouillard autour de ce qui fonde ultimement nos valeurs. Elle risque, à la limite, de se faire réductrice dans son objet et de ne rejoindre le sujet humain individuel qu'au plan de la rationalité.

Ce n'est pas à dire cependant que l'induction n'ait aucune place au sein de la démarche éthique. Elle est manifestation quotidienne d'un besoin de la connaissance, elle est le fruit de l'instinct du chercheur au ras des événements qui appellent la réflexion, elle oriente ensuite cette réflexion en l'invitant à revoir sous un jour nouveau les principes et les normes reçues. Enfin, elle joue un rôle incitatif quand il s'agit d'améliorer la qualité des décisions dans les situations ambiguës. Tout cela ne fait cependant pas une méthode ou, comme le dit l'auteur, une sousespèce d'éthique. Surtout, le rôle de convergence qu'on veut lui faire jouer n'est pas d'abord le sien; c'est au moins tout autant celui de la déduction, dont la fonction vérificatrice — faiseuse de vrai — apparaît tout aussi indispensable. Il faut néanmoins reconnaître avec notre auteur que l'étape de l'induction est appelée à jouer un rôle important, celui d'une stimulation et d'une re-création de la réflexion éthique au sein d'une réalité biomédicale sans cesse en mouvement, encore à la recherche d'orientations réclamées par l'évolution constante de la pratique professionnelle.

# Table des matières

Présentation

Camii Menara	′
I ÉTHIQUE APPLIQUÉE ET THÉOLOGIE	
Drames humains et libération: sens et limites du mouvement éthique contemporain Hubert Doucet	15
Limites du mouvement éthique contemporain: une réponse en écho à deux voies Louise Melançon	37
Par delà l'efficience: des horizons de sens et de justice en éthique appliquée Jean-Marc Larouche	43
Enjeux de la recherche éthique en contexte théologique Bernard Keating	57
II DISCOURS ÉTHIQUES ET/OU APPROCHES BIBLIQUES	
La connaissance du bien et du mal est constitutive de l'être humain (Gn 2-3)  Jean-Yves Thériault	75

«Heureux les affligés» (Mt 5,4); quel bonheur? pour quels affligés? Michel Gourgues	97
Job, d'hier à aujourd'hui en passant par Nietzsche ou: la lutte contre Dieu au cœur des tragédies et des drames humains	
Jean-Marc Gauthier	109
Approche biblique et discours éthique face au problème de la contraception dans Veritatis splendor	
Charles Kannengiesser	121
POUVOIR ET ABUS DE POUVOIR	
Pouvoir et anti-pouvoir du discours théologique: crédibilité du discours en fonction des drames humains André Beauregard	131
Catholicisme, anglicanisme et structures de pouvoir Roger Boisvert	155
Théologie féministe et drame des rapports hommes-femmes en Église Marie-Andrée Roy	173
L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspectives notable. De la promiscuité sexuelle à l'abus de pouvoir	
Jean-Guy Nadeau	187
IV CONSTAT DE NOS PAUVRETÉS RÊVES DE SOLIDARITÉ À BÂTIR	
La vision transformatrice des femmes ouvrières Carolyn Sharp	225

Le rôle de la théologie dans la reconstruction actuelle	220
Lise Baroni et Yvonne Bergeron	239
Drames humains du capitalisme libéral	
Louis O'Neill	263
L'impossible dérobade.	
Les voies de l'éthique selon E. Levinas	
Thérèse Nadeau-Lacour	277
v	
QUESTIONS ÉTHIQUES ET PASTORALES	
L'homosexualité et la loi naturelle	
Gregory Baum	297
Le drame comme matrice de l'acte théologique	
Michel M. Campbell	309
Le courage et la confiance	
Jean-Pierre Le May	321
La méthode inductive et ses fondements	
dans une intervention de David Roy:	
quelques remarques critiques	
Jean-Marc Dufort	337



# Collection HÉRITAGE ET PROJET

- I. Jacques Grand'Maison
  LA SECONDE
  ÉVANGÉLISATION
  Tome I: Les témoins
- 2. Jacques Grand'Maison LA SECONDE ÉVANGÉLISATION
- T. 2, vol. 1: Outils majeurs
  (épuisé)
  vol. 2: Outils d'appoints
  (épuisé)
  - 3. André Charron LES CATHOLIQUES FACE À L'ATHÉISME CONTEMPORAIN

Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965

- 4. Rémi Parent CONDITION CHRÉTIENNE ET SERVICE DE L'HOMME Essai d'anthropologie chrétienne (épuisé)
  - 5. Vincent Harvey L'HOMME D'ESPÉRANCE Recueil d'articles (1960-1972)
- 6. Société canadienne de théologie LE DIVORCE L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?

- 7. En collaboration L'INCROYANCE AU QUÉBEC Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales
- 8. François Faucher ACCULTURER L'ÉVANGILE: MISSION PROPHÉTIQUE DE L'ÉGLISE
  - 9. En collaboration JÉSUS?
     De l'histoire à la foi
  - 10. En collaboration LE PLURALISME Pluralism: Its Meaning Today
- 11. Jean-Claude Petit LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION DE PAUL TILLICH Genèse et évolution: la période allemande (1919-1933)
  - 12. En collaboration
    LE RENOUVEAU
    COMMUNAUTAIRE
    CHRÉTIEN AU QUÉBEC
    Expériences récentes
  - 13. Louis Racine et Lucien Ferland PASTORALE SCOLAIRE AU QUÉBEC Niveau secondaire

14. Viateur Boulanger,
Guy Bourgeault, Guy Durand
et Léonce Hamelin
MARIAGE: RÊVE, RÉALITÉ
Essai théologique

15. Richard Bergeron OBÉISSANCE DE JÉSUS ET VÉRITÉ DE L'HOMME Une interpellation

16. Louis Rousseau LA PRÉDICATION À MONTRÉAL DE 1800 À 1830 Approche religiologique

17. En collaboration L'HOMME EN MOUVEMENT Le sport, le jeu, la fête

18. Éric Volant
LE JEU DES AFFRANCHIS
Confrontation Marcuse-Moltmann

19. Guy Durand SEXUALITÉ ET FOI Synthèse de théologie morale

20. Bernard J.F. Lonergan POUR UNE MÉTHODE EN THÉOLOGIE

21. En collaboration APRÈS JÉSUS Autorité et liberté dans le peuple de Dieu

22. Pierre Charritton
LE DROIT DES PEUPLES
À LEUR IDENTITÉ
L'évolution d'une question
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 QUESTIONS 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 Actes du congrès de la Société canadienne de théologie

49. Jean-Jacques Lavoie LA PENSÉE DU QOHÉLET Étude exégétique et intertextuelle

50. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
PLURALISME CULTUREL
ET FOI CHRÉTIENNE
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

51. Paul-André Turcotte INTRANSIGEANCE OU COMPROMIS Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Ouébec

52. Aldina da Silva LA SYMBOLIQUE DES RÊVES ET DES VÊTEMENTS DANS L'HISTOIRE DE JOSEPH ET DE SES FRÈRES

53. Sous la direction de Odette Mainville, Jean Duhaime et Pierre Létourneau LOI ET AUTONOMIE

54. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve DIRE DIEU AUJOURD'HUI Actes du congrès de la Société canadienne de théologie

55. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
DRAMES HUMAINS
ET FOI CHRÉTIENNE
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

# ACHEVÉ D'IMPRIMER CHEZ MARC VEILLEUX, IMPRIMEUR À BOUCHERVILLE, EN AOÛT MIL NEUF CENT QUATRE-VINGT-QUINZE

On reproche souvent au christianisme, soit d'exalter la souffrance au point d'en faire une médiation de salut (Nietzsche), soit d'oublier de prendre au sérieux le tragique de l'existence (Drewermann). Ce tragique pourtant est une réalité qui rejoint notre expérience humaine fondamentale. Alors que la maladie et la mort proviennent de notre finitude et sont vraiment incontournables, d'autres formes de mal émanent de la malice du cœur humain et de sa soif effrénée de pouvoir. Il y a donc des drames que nous subissons. Mais il y a aussi des drames que nous construisons jour après jour.

La théologie ne peut éluder ces questions fondamentales: pourquoi le mal, la souffrance, le péché existent-ils? Comment faire face aux drames qui affectent notre vie? Devonsnous accepter passivement le destin qui nous afflige, ou pouvons-nous réagir et lutter?

Les contributions de ce livre ouvrent des avenues de réflexion et d'action sur des problèmes fort débattus de nos jours: les questions bioéthiques sur la vie et la mort, la violence faite aux jeunes, l'homosexualité, les abus de pouvoir de toutes sortes... Cet ouvrage propose aussi des solidarités nouvelles pour lutter ensemble contre le fatalisme.



ISBN 2-7621-1845-X

