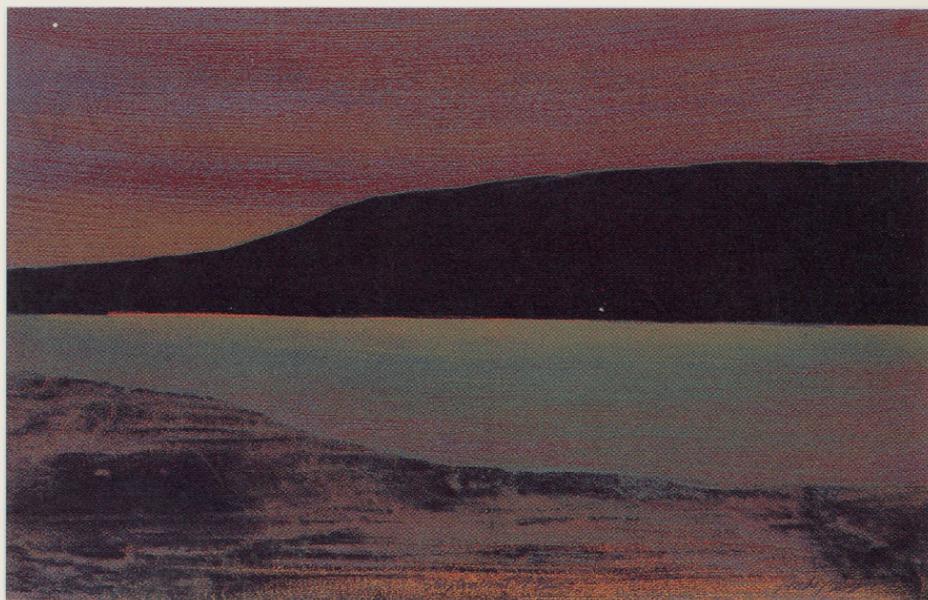


Sous la direction de

Camil Ménard et Florent Villeneuve

Spiritualité contemporaine

Défis culturels et théologiques



FIDES

Collection Héritage et projet

Spiritualité
contemporaine

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 est 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.

Spiritualité
contemporaine
Défis culturels et théologiques

Actes du Congrès 1995 de la
Société canadienne de théologie

sous la direction de Camil Ménard
et Florent Villeneuve

Héritage et projet — 56

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (1995 : Québec, Québec)

Spiritualité contemporaine: défis culturels et théologiques:
actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie)
(Héritage et projet; 56)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-1912-X

I. Vie spirituelle – Christianisme – Congrès.

I. Ménard, Camil, 1943-

II. Villeneuve, Florent, 1934-

III. Titre.

IV. Collection.

BV4502.S62 1995 248.248.4 C96-940541-3

Dépôt légal: 3^e trimestre 1996

Bibliothèque nationale du Québec

© Éditions Fides, 1996.

Les Éditions Fides bénéficient de l'appui du Conseil des Arts du Canada
et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Présentation

CAMIL MÉNARD

Université du Québec à Chicoutimi

La spiritualité comme telle a rarement fait l'objet ces dernières années d'une réflexion commune de la part des théologiens et des théologien-nes de toutes disciplines. Depuis la désintégration de l'édifice médiéval, il s'est produit en effet une distanciation progressive qui avait placé la spiritualité en dehors du discours théologique systématique. La théologie spirituelle était devenue une discipline à part, avec ses écoles et ses méthodes. Elle s'occupait de la «pratique», avec ses compagnes, la théologie morale et la théologie pastorale, alors que la théologie systématique étudiait spéculativement les enseignements de la Révélation. De nos jours, la théologie tend à dépasser ce dualisme en considérant autrement le rapport entre la pratique et la théorie, comme c'est le cas d'ailleurs dans l'ensemble de la culture contemporaine. L'expérience personnelle et communautaire de la foi devient un fécond chemin de savoir qui ouvre de nouveaux horizons, suscite des questions inédites et oblige le discours constitué à se réarticuler sans cesse afin de rester pertinent. Il se produit de la sorte un chassé-croisé incessant entre ces deux dimensions, d'où émerge une connaissance théologique toujours en chantier. Cette nouvelle manière de faire théologie est évidemment aux antipodes de la répétition stérile et des connaissances doctrinales prétendument «irréformables». Sans tomber dans le relativisme, elle

demeure consciente du caractère nécessairement interprétatif des affirmations de la foi.

Les textes qui constituent ce recueil se placent dans cette nouvelle perspective théologique. Fruits du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, ils abordent la spiritualité telle qu'elle se développe de multiples façons dans notre contexte culturel comme une expérience neuve dont il importe d'explorer les incidences sur notre compréhension actuelle de la foi. Quelles questions ce réveil spirituel de notre temps pose-t-il à nos divers horizons de compréhension théologique? D'où vient ce renouveau d'intérêt pour l'intériorité dans un monde marqué par l'empreinte de la pratique scientifico-technique? Quel regard critique pouvons-nous jeter sur les tentatives plus ou moins réussies de nos contemporains — dans les domaines religieux et séculier — pour reconquérir leur spiritualité? Finalement, quel est l'avenir de ce réveil au tournant de l'an 2000? Voilà quelques-unes des questions qui alimentent les réflexions proposées au lecteur de ce livre.

L'ouvrage est divisé en cinq grandes parties. La première explore *la relation* souvent décevante *entre spiritualités et théologie*. Si cette relation a été peu féconde en Occident pour des raisons que nous avons évoquées plus haut, comment faut-il envisager l'avenir à la lumière du tournant théologique récent?

D'entrée de jeu, le conférencier principal, le professeur Achiel Peelman, situe la spiritualité dans l'horizon de la conscience planétaire. L'humanité a connu au cours des dernières décennies des transformations très profondes qui affectent, selon lui, l'identité et le rôle des grandes traditions spirituelles ou religieuses. De nouvelles voix se font entendre un peu partout, les voix des groupes opprimés: les femmes, les pauvres, les peuples «primaires», les minorités ethniques, raciales et sociales... En même temps, nous constatons une véritable «globalisation» de la conscience humaine. Le multiculturalisme est désormais un trait majeur de toute société moderne, mais il se présente en même temps comme une espérance et comme une menace. En réfléchissant sur ces divers phénomènes, on s'aperçoit qu'il devient nécessaire de développer une spiritualité nouvelle pour ce que E. Cousins appelle la «deuxième période axiale», une période marquée par le passage de la conscience individuelle vers la conscience collective ou globale. La spiritualité contemporaine s'inscrit dans ce mouvement d'ouverture qui permet à la personne de sortir de son isolement et de créer des relations

avec autrui et le monde en vue de sa croissance. Cet élargissement considérable du champ de la conscience humaine oblige la réflexion théologique à se donner de nouvelles méthodes pour analyser le phénomène spirituel dans toute sa complexité. Pour se lancer dans cette recherche, il faudra toutefois développer trois attitudes fondamentales: le respect de l'autre, le primat accordé à l'expérience et la disposition à se laisser transformer au contact de l'autre. Bref, une théologie à l'écoute de la spiritualité contemporaine ne peut plus s'enfermer dans le ghetto des idées ou d'une tradition vue dans une perspective fondamentaliste. Elle doit rester contextuelle, tout en tenant sérieusement compte du vaste champ de la nouvelle conscience planétaire.

Mais la théologie est-elle capable de servir réellement la vie spirituelle? Spécialiste dans ce domaine, Jean-Claude Breton fait remarquer que la théologie est soumise à des attentes spirituelles qu'elle parvient parfois difficilement à satisfaire, et qu'elle déçoit la plupart du temps. Les spirituels exigent en effet que les théologiens et les théologiennes soient des personnes dont la vie spirituelle soit de grande qualité, ce qui leur permettrait de comprendre en vérité l'expérience qu'on leur demande souvent de juger de façon critique. Mais cet exercice critique est fait la plupart du temps de façon distanciée, ce qui conduit à une impasse et à une fin de non-recevoir de la part des personnes ainsi jugées de l'extérieur. Que de visionnaires et de mystiques ont été déclarés fous ou illuminés par de savants théologiens académiques! Et la situation passée se répète encore aujourd'hui... Les leçons de l'histoire pourraient-elles permettre d'éviter les erreurs du passé et de pratiquer une théologie «utile» à la vie spirituelle? Heureusement, la référence quasi obligée à l'expérience dans la pratique théologique actuelle ouvre de nouvelles perspectives pour les rapports entre théologie et vie spirituelle. À condition, bien sûr, que la théologie soit capable de s'intéresser aux émotions, aux pratiques corporelles et à un faire plus ou moins poétique, ajoute-t-il en conclusion.

Finalement, il importe aussi de ne pas négliger les voies spirituelles balisées par les nouvelles religions, comme nous y invite Bertrand Ouellet, directeur du Centre d'information sur les nouvelles religions. Car celles-ci ne sont pas exclusives aux sectes et gnoses qui foisonnent dans notre nouveau paysage religieux. Elles traversent aussi les Églises et religions traditionnelles. Plutôt que de chercher à exclure ou à opérer une sélection, la foi chrétienne doit tenter de réaliser une sorte de synthèse dynamique d'expériences spirituelles multiples, une synthèse

entre trois branches: celle de la transcendance, celle de l'engagement et enfin celle de la mystique.

*
* *

Après cette première partie qui promeut l'urgence d'un nouveau projet théologique, une deuxième partie procède à la description des *soifs et expressions de spiritualité aujourd'hui*.

Pierrette Daviau montre comment des communautés religieuses vieillissantes cherchent à transmettre leur héritage spirituel en proposant des démarches renouvelées de croissance spirituelle. Ces démarches s'inspirent notamment des spiritualités jésuite, dominicaine, franciscaine ou montfortaine. Elles tiennent compte des réalités culturelles contemporaines pour acculturer leur spiritualité et pour l'actualiser. À partir d'une mini-recherche-action effectuée auprès d'une trentaine de laïques cheminant avec une congrégation dont la spiritualité s'inspire de la Sagesse, elle constate l'émergence de diverses constituantes d'une spiritualité pour notre temps. Cela l'amène à s'interroger sur la composante biblique qui sous-tend cette spiritualité et sur les défis pastoraux posés par le phénomène des petits groupes de spiritualité dans l'Église. De tels groupes prennent naissance dans les milieux les plus divers, comme celui des entrepreneurs chrétiens au Québec. Michel Dion s'intéresse à ces nombreux groupes ou associations de gens d'affaires chrétiens qui se développent en Amérique du Nord et en Europe depuis la fin des années 1960. Pour bien saisir ce phénomène, il se donne au départ une définition opérationnelle de l'entrepreneur chrétien. Il considère celui-ci comme le dirigeant d'entreprise qui tente, de façon plus ou moins publique, de mettre en pratique ses valeurs religieuses et sa spiritualité dans sa vie professionnelle et/ou qui cherche à intégrer ses valeurs religieuses ou sa spiritualité dans la gestion et la culture même de son entreprise. Très peu d'études ont été faites sur ce sujet. Celle-ci présente les résultats d'une recherche exploratoire destinée à identifier l'importance des valeurs religieuses et de la spiritualité dans la gestion d'entreprises québécoises dirigées par des entrepreneurs chrétiens. Une telle enquête invite à se demander s'il ne s'agit pas d'un phénomène plus ou moins contre-culturel. Il faudrait à tout le moins d'autres études pour être en mesure de donner une réponse satisfaisante à cette question.

Si le monde des affaires s'ouvre de plus en plus à la dimension spirituelle, cela indique peut-être qu'un mouvement de fond pousse actuellement nos contemporains à se situer différemment à l'égard de la création. Voilà ce que prétend du moins le théologien américain Matthew Fox, pour qui la tradition spirituelle de la création est le nouveau paradigme religieux à promouvoir. Il déplore le fait que le modèle dualiste et patriarcal de spiritualité fondé sur la chute et la rédemption ait dominé la religion occidentale pendant des siècles. Pourtant, ajoute-t-il, la tradition spirituelle chute/rédemption est moins ancienne que la tradition de la création, maintenue en vie grâce surtout aux artistes, poètes, scientifiques, et aux féministes, plus qu'aux théologiens. Fox aborde la spiritualité de la création tout au long de son œuvre. Il y développe les thèmes de la créativité, de l'amour de la terre, l'Eros, la célébration, la grâce, la divinisation, la sensualité, la beauté, l'art, la prophétie, le Christ, la joie, la compassion. Pour nous introduire à cette pensée, Jacques Gauthier utilise deux ouvrages majeurs traduits depuis peu en français. Il montre que cette spiritualité est un lieu d'intégration entre la foi, la culture et la science. Elle s'inscrit dans le cadre d'un œcuménisme global. Malgré quelques limites, elle pourrait répondre à la quête de sens de nos contemporains, favorisant ainsi un nouvel art de vivre l'Évangile, pour une plus grande libération de la personne et de la société.

Finalement, il ne faut pas négliger un des lieux les plus influents et les moins étudiés, où s'exprime autrement la soif spirituelle de nos contemporains. Il s'agit des séries télévisuelles de science-fiction américaines, qu'Alain Létourneau a analysées sous l'angle des rapports entre éthique, religion et spiritualité. Concentrant ses observations sur certaines séries de la famille «Star Trek», il s'est aperçu que la plupart des épisodes véhiculent des idées éthiques fortes, associées à des aspects explicitement spirituels ou religieux. L'analyse fait ressortir un sacré immanent ou transcendant, mis en scène régulièrement et véhiculé par des personnalités importantes dans la structure interne des épisodes. La religion a donc droit de cité dans cet univers fictif et il ne faut pas s'en étonner, précise-t-il, quand on connaît l'importance que les américains accordent aux croyances religieuses et éthiques pour maintenir leur religion civile.

*

* *

La troisième partie de l'ouvrage s'intéresse au rôle que joue la spiritualité dans la structuration de l'identité personnelle et collective.

Une première dimension à explorer porte sur le statut de la spiritualité dans la modernité éclatée de cette fin de siècle. Pour penser ce statut, on a utilisé jusqu'à maintenant un modèle dominant, celui de Max Weber, qui relègue la spiritualité dans la sphère de la vie privée, en la liant au processus de subjectivation impliquant le corps et le désir. La spiritualité est alors comprise en tant que modalité individuelle du principe religieux et, comme telle, elle entretient un lien conflictuel avec l'institution, qui relève de la sphère de la vie publique. Ce modèle dominant doit néanmoins être évalué critiquement, estime Anne Fortin-Melkevik, car il confine le religieux dans le domaine de l'irrationnel ou du goût individuel et il l'exclut par le fait même du champ de la discussion publique. Même les courants dits *postmodernes* en théologie anglo-américaine continuent d'être régis par cette vision de la modernité et du religieux. Il importe plus que jamais d'en faire une analyse critique afin de donner de nouveaux paramètres pour dire l'expérience spirituelle dans nos cultures nord-américaines. À partir d'un nouveau paradigme du langage, il devient possible de construire un nouveau modèle de l'identité religieuse dans la modernité.

Le débat épistémologique ouvert par M^{me} Fortin-Melkevik est poursuivi sur le plan politique par Robert Mager, dont les intérêts de recherche portent plus précisément sur le rapport entre spiritualité et culture publique commune au Québec. La spiritualité est souvent décrite en termes d'«intérieurité». Or, puisque l'intérieurité et la mondanité sont inséparables dans l'existence (E. Schillebeeckx), la réduction de la spiritualité à l'«intérieurité» révèle une aliénation par rapport au monde qui se traduit concrètement par une érosion du sens commun (H. Arendt). Cette aliénation s'enracine dans la dissolution du politique, c'est-à-dire dans l'effacement des communautés traditionnelles où les humains pouvaient s'approprier le monde et se comprendre en lui. Le texte explore les facteurs de cette disparition et en déploie les conséquences, notamment pour l'expérience concrète de la transcendance. Il montre que le débat récent sur une «culture publique commune» québécoise pointe précisément vers ce non-lieu où le politique défaille

et la transcendance se dérobe. La crise spirituelle pourrait ainsi avoir des racines politiques.

Tout en reconnaissant l'importance de cette dimension commune ou publique de la vie spirituelle, que l'on passe trop souvent sous silence, il ne faut pas minimiser pour autant la nécessaire appropriation subjective de la spiritualité, qui conduirait autrement au conformisme ou au légalisme aliénant. À partir d'un éloge de la transgression, Jean-François Malherbe soutient pour sa part que la quête d'autonomie exige de surmonter le défi du passage de l'humain au plus humain. Il faut donc réaliser en soi une complexe intégration des dimensions éthique, mystique, biologique, psychique et civique pour parvenir à l'autonomie. Mais comment réaliser concrètement un tel passage? À la lumière de quatre figures quasi mythiques de la philosophie, dont la plus connue est sans contredit le Surhumain de Nietzsche, il devient clair que l'autonomie éthique en particulier exige la transgression de l'ordre conventionnel afin de permettre l'accomplissement du plus humain en l'humain. La convergence de ces quatre lignes de pensée en direction de la transgression n'est pas sans soulever des questions d'ordre théologique et pédagogique que les éducateurs auraient intérêt à méditer.

*
* *

La discussion étant ouverte, il importe maintenant de dégager les *défis théologiques et pastoraux suscités par le retour du religieux* sous l'angle du spirituel. C'est à cette tâche que s'attaque la quatrième partie.

Le défi peut-être le plus crucial pour l'Église catholique est posé par la sécularisation, le pluralisme culturel et religieux ainsi que par le besoin urgent de renouer avec une expérience religieuse authentique qui implique l'ensemble des dimensions de l'être humain. Un grand nombre de théologiens y voient une occasion rêvée pour retrouver le caractère universel de l'Église. Mais, selon d'autres, l'Église ne peut répondre à cette vocation que si le chrétien découvre le Christ dans les autres cultures et les autres religions. En ce sens, la redéfinition de la spiritualité chrétienne ne se fera qu'au contact des héritages religieux du monde entier. Fabrice Blée s'engage dans cette voie en proposant quelques repères d'une spiritualité chrétienne qui soit à l'écoute des signes des temps et qui réponde aux exigences des consciences historique et planétaire. Il montre qu'il ne peut y avoir de dialogue

interreligieux sans dialogue intrareligieux, ce qui suppose une façon particulière de vivre une spiritualité pleine et profonde. L'expérience intrareligieuse permet, selon lui, une pratique spirituelle chrétienne tenant compte des angoisses et des attentes des chrétiens, en marge d'une pratique traditionnelle dont ils ne reconnaissent plus les symboles.

Un autre défi non moins important consiste à apporter la guérison à un monde divisé et auto-destructeur. Quel langage pouvons-nous utiliser aujourd'hui pour redire le sens chrétien de la rédemption et du salut? Pour Louise Melançon, on aurait tout intérêt à s'inspirer de la spiritualité «écologique» développée par le mouvement féministe, qui promeut la réconciliation dans l'ensemble de nos relations. Cette spiritualité est née de la découverte des maux causés à notre environnement naturel et elle donna ensuite lieu à une prise de conscience des liens qui existent entre cette menace écologique et la violence faite aux femmes. À partir du dernier livre de la théologienne américaine bien connue Rosemary Radford Ruether, elle montre les points de départ de cette spiritualité «écoféministe», puis elle en expose les fondements théologiques et les principales caractéristiques. Cette nouvelle vision spirituelle et écologique, articulée autour du thème de la guérison, ne perd pas de vue les implications politiques de la réconciliation. Cherchant à surmonter tous les dualismes, elle ouvre en ce sens des perspectives stimulantes pour développer une véritable spiritualité de l'incarnation.

Comment amener les jeunes adultes à passer de la religion de leur enfance à une religion qu'ils auront eux-mêmes choisie? Voilà un autre défi majeur qui interpelle toutes les grandes religions. En effet, la société pluraliste a marqué la fin de l'homogénéité sociale en même temps qu'elle a entraîné l'effrondrement des certitudes d'hier dans le domaine des croyances, des valeurs et de la morale. Dans cette conjoncture, quelle signification revêt le développement spirituel pour les jeunes adultes et comment se situent-ils face à la vitrine des religions? Claude Michaud s'est intéressé à cette question et il a procédé à une enquête pour mieux connaître la situation actuelle. Son étude a mis en lumière la variété des expériences spirituelles et l'importance perçue du rapport de cette expérience avec le développement de la personnalité. Elle a également permis de différencier quatre profils psycho-religieux. La recherche menée auprès de 168 jeunes adultes en milieu universitaire amène à s'interroger sur l'ambiguïté de la démarche intellectuelle des jeunes et de sa signification dans le processus de leur évolution spirituelle.

En terminant, est-il possible de parler de spiritualité sans parler de guides spirituels? On connaît l'importance des maîtres spirituels dans toutes les traditions religieuses. Car l'accès aux profondeurs de l'être est toujours risqué et ne peut se faire sans être guidé pas à pas. Christian Saint-Germain déplore l'absence de pareils maîtres dans notre monde catholique actuel. À partir d'une étude de la tradition mystique, il décrit les particularités de ce discours enflammé par le désir de se perdre en Dieu, dont les relations avec les institutions ecclésiales ne furent jamais faciles. Il en tire certaines orientations pour une pratique d'accompagnement spirituel.

*

* *

La cinquième partie de l'ouvrage est consacrée à certaines *approches critiques de la spiritualité*.

Guy Bonneau a déjà fait partie de groupes évangéliques de type pentecôtiste. Après avoir terminé un doctorat en théologie biblique sur l'évangile de Marc, il a senti le besoin de faire le point sur son passé tout en retenant les points forts de son expérience. Son étude l'amène à jeter un regard sociologique sur la quête spirituelle des groupes fondamentalistes. Il constate que pour éviter la dérive et le non-sens qu'entraîne une société séculière et individualiste, les groupes fondamentalistes prônent une quête spirituelle axée sur la stabilité de la «lettre» des textes bibliques. Ce pseudo-retour à la Bible et l'activité de mise en ordre qu'il procure permettent aux individus de s'intégrer à un groupe dans lequel s'épanouissent leur identité, leur spiritualité et leurs valeurs, à partir d'un carcan disciplinaire stabilisateur, invariable et universel. De plus, l'interprétation de la vie et de la destinée humaine, dans un tel modèle, favorise l'exercice d'un contrôle incontestable. Cette critique ne l'empêche pas pour autant de souhaiter une «théologie pentecôtiste de la libération», qui pourrait inviter ces groupes à se préoccuper davantage de la justice sociale...

L'histoire de la spiritualité étudie des maîtres qui ont marqué leur époque et qui ont souvent été à l'origine de voies de transformation intérieure ou de communautés religieuses. Le Québec compte en Marie de l'Incarnation une fondatrice qui a joué un rôle important dans son histoire religieuse et politique. Étroitement relié au Centre d'études Marie-de-l'Incarnation, Raymond Brodeur nous présente les premiers

travaux de ce centre d'études universitaires qui a fait récemment le point sur les problématiques actuelles et les méthodologies utilisées dans ce domaine. Sa réflexion le conduit à s'interroger sur la culture actuelle et sur le rôle de la déviance. En effet, les mystiques étant des marginales et des marginaux qui produisent du discours et du sens inédits dans des contextes et des institutions hautement contrôlées et contrôlantes, il est certain que leur déviance productrice, et non destructrice, donne à réfléchir.

Plusieurs auteurs ont déjà déploré la rupture historique entre théologie et spiritualité. Cette situation soulève chez un jeune théologien comme Marc Dumas de profondes et radicales questions. Se peut-il que l'activité théologique d'aujourd'hui se concentre trop uniquement sur la transmission de contenus historiques et théoriques, demande-t-il? Mais cette théologie ne se réduit-elle pas à n'être qu'un discours sur Dieu, ajoute-t-il, au lieu d'être un discours de Dieu et à Dieu? Un retour à la théologie telle que comprise et pratiquée par Anselme de Cantorbéry révèle que la *fides quærens intellectum* est chez lui plus qu'un savoir abstrait: elle est une connaissance de foi qui unit raison et prière. Des théologiens contemporains tentent à leur tour de reconstruire des ponts entre la théologie et la spiritualité, en particulier W.M. Thompson et E. Schillebeeckx. L'étude de ces auteurs ouvre des pistes stimulantes à qui veut proposer une théologie signifiante pour notre monde.

L'ouvrage se termine par un texte qui montre à quel point la lecture d'une œuvre spirituelle ou mystique est un travail exigeant et sans cesse confronté à la médiation incontournable du langage. Étienne Pouliot nous livre son parcours de lecture doctorale des écrits de Maurice Zundel. Au lieu de présenter les résultats bruts de son analyse, il a préféré montrer comment ses différentes tentatives de lecture ont échoué, ce qui lui permet d'illustrer la mise à jour de ses propres présupposés, épistémologiques et méthodologiques, par la confrontation continue au texte. On s'aperçoit ainsi que la construction d'un objet d'étude comme celui-ci passe aussi par sa déconstruction, l'une et l'autre tâches demeurant inachevées. Quoi de plus inachevé en effet qu'une mise en discours et qu'une prise de parole où sujet et objet ne sont rien sans l'autre et n'acquièrent jamais la maîtrise complète de l'autre! Cette réflexion critique met en lumière l'exigence mystique créée par cette condition, herméneutique et langagière, qui est la nôtre.

Je disais au départ que les théologiens et les théologiennes n'avaient pas réfléchi ensemble depuis longtemps sur la vie spirituelle. Compte tenu de l'importance qu'a prise la spiritualité dans notre culture, il devenait urgent de se mettre à l'écoute de ce phénomène, d'en faire une lecture critique et de se laisser interroger par les défis posés par une expérience aussi riche. La lecture de cet ouvrage révélera à quel point la théologie d'ici est devenue «pratique», capable de réflexion critique et de remise en question théorique. Une théologie puisant ainsi aux sources vives de la spiritualité devrait être capable d'inspirer un projet de société. Le prochain congrès nous donnera l'occasion d'en vérifier la pertinence.

I

SPIRITUALITÉS
ET THÉOLOGIE

Spiritualité et conscience planétaire

ACHIEL PEELMAN
Université Saint-Paul, Ottawa

Au début du xx^e siècle Romano Guardini écrivait: «Un événement religieux d'une portée immense est en train de s'accomplir: l'Église connaît un réveil dans les âmes¹.» Il avait réussi à exprimer dans une seule phrase, voire un seul mot, un sentiment profond de son époque, un ensemble d'attitudes et d'orientations nouvelles, qui se trouvent au point de départ de l'extraordinaire renouveau ecclésiologique qui conduira l'Église catholique vers le deuxième concile du Vatican. J'ai l'impression que nous vivons aujourd'hui dans une atmosphère quelque peu semblable, mais difficile à diagnostiquer avec autant de perspicacité que Guardini pouvait le faire à son époque. Pourtant, d'ores et déjà nous savons que ce n'est plus l'Église ou le christianisme, voire la religion comme telle, qui captivent nos esprits. C'est quelque chose de plus global ou englobant qui semble déterminer notre environnement théologique et que nous désignons, faute de mieux, par le terme «spiritualité». Nous devons reconnaître immédiatement que, depuis les années 1970, ce terme a connu une évolution rapide qui échappe largement aux professionnels de la religion et aux théologiens. Il réfère

1. Romano GUARDINI, «Das Erwachen der Kirche in der Seele», dans *Hochland*, 19 (1921-1922) n° 2 et dans *Vom Sinn der Kirche* (1922), chapitre 1.

cependant à une réalité de plus en plus complexe à laquelle nous sommes confrontés quotidiennement dans notre pratique de la théologie.

C'est l'objectif principal de ce Congrès de réfléchir sur cette situation inédite. Nous sommes réunis ici pour nous interroger sur les défis culturels et théologiques que cette réalité (la spiritualité contemporaine) représente pour nous. Afin de nous introduire à cette tâche, j'ai divisé cette conférence d'ouverture en trois parties. Je propose d'abord une brève réflexion sur ce qui me semble être le dénominateur commun des principaux mouvements à travers lesquels la spiritualité contemporaine se propage. Puis, j'offre une analyse contextuelle de ce phénomène en me servant principalement du concept de «société post-moderne». Enfin, il s'agira de voir quelle est la place que la spiritualité occupe au sein de la théologie en tant qu'entreprise scientifique.

I. L'ÉVOLUTION ET LA SIGNIFICATION ACTUELLE DU PHÉNOMÈNE SPIRITUALITÉ

Dans le premier volet de cette réflexion, je me concentre donc sur la spiritualité telle qu'elle se développe à l'heure actuelle. Nous ne pouvons pas nous contenter ici d'une simple description du phénomène. La démarche que j'adopte est une démarche dialogale, une sorte de va-et-vient entre l'observation de la réalité elle-même (que nous ne pouvons jamais perdre de vue) et l'essence de la réalité telle qu'elle se dévoile graduellement à notre esprit d'observateur. Tout cela dans le but de répondre à une question très précise: que voyons-nous et que comprenons-nous quand nous décidons de soumettre la spiritualité contemporaine à un examen critique dans une perspective proprement théologique²?

1. La spiritualité à l'aube du troisième millénaire

Une vue d'ensemble du phénomène

Le xx^e siècle tire à sa fin. Pour beaucoup d'entre nous, les quelques années qui nous restent avant notre entrée dans le troisième millénaire sont plus qu'une simple séquence chronologique. Nous les percevons

2. Voir Kees WAAIJMAN, «Toward a Phenomenological Definition of Spirituality», dans *Studies in Spirituality*, 3 (1993), p. 42-43.

presque spontanément comme une période de transition marquée par la crainte et l'espérance. Crainte de ne pouvoir laisser derrière nous un siècle marqué par des guerres pratiquement ininterrompues. Espérance de pouvoir entrer dans un monde nouveau qui deviendra enfin un véritable village global où la convivialité ne sera plus un mot sans contenu. La spiritualité, telle qu'elle se présente à l'aube du troisième millénaire, est fortement marquée par le déchirement entre le sentiment d'impuissance face à un monde que nous ne pouvons pas changer et le désir de nous embarquer sur une route nouvelle sans trop savoir où cela nous mènera. C'est peut-être ce sentiment de «fin de siècle» qui fait qu'il y a tellement d'agitation autour du terme «spiritualité».

Quand on regarde l'ensemble des mouvements très diversifiés que le terme «spiritualité» représente aujourd'hui, on constate immédiatement un fait incontournable. Au moment même où, à l'intérieur du christianisme occidental, la spiritualité devient presque synonyme de la vie ou de la pratique chrétienne en général, nous assistons aussi à une sorte de sécularisation du phénomène spirituel. Aux yeux de beaucoup, la spiritualité semble avoir perdu sa connotation traditionnellement chrétienne et religieuse. Parler de spiritualité aujourd'hui, ce n'est plus nécessairement parler de religion ou de Dieu, quel que soit le nom qu'on lui donne. Parler de spiritualité, c'est s'engager inévitablement dans un débat de fond sur *notre façon de vivre et de penser* avec ou sans référence à un être absolu. Cette évolution nous permet de constater que dans la majorité des publications contemporaines la spiritualité renvoie presque toujours à trois réalités complémentaires: la façon de réaliser notre existence jour après jour, l'encadrement de cette expérience vécue par des mouvements ou des organismes ouverts au grand public et, enfin, le retour réflexif sur ce que nous vivons individuellement ou collectivement³.

Cette expansion extraordinaire de la spiritualité au cours des dernières décennies n'est pas le fruit du hasard. Elle semble répondre à un besoin très profond de l'être humain, celui de trouver et d'établir les relations dont il a besoin pour réaliser son existence en plénitude. La spiritualité contemporaine est marquée par une prise de conscience

3. Voir Walter PRINCEPE, «Toward Defining Spirituality», dans *Studies in Religion*, 12 (1983), n° 2, p. 127-141; «Spirituality, Christian», dans Michael DOWNEY (dir.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 1993, p. 931-938; Jon ALEXANDER, «What do Recent Writers Mean by Spirituality?», dans *Spirituality Today*, 32 (1980), p. 247-256.

très aiguë de la nature profondément relationnelle de l'existence humaine. Il s'agit d'une prise de conscience vraiment planétaire dans la mesure où elle englobe toutes les dimensions de la vie et qu'elle se produit simultanément un peu partout dans le monde⁴.

Les premières images qui viennent à l'esprit quand on se laisse interpeller par ce phénomène contemporain est celle du cercle et de la spirale. La conscience que tout est lié à tout semble être le véritable moteur de la spiritualité contemporaine⁵.

Un mouvement aux multiples visages

Il est pratiquement impossible de présenter ici un rapport détaillé de toutes les formes dans laquelle cette spiritualité s'incarne aujourd'hui, même si nous nous limitons à notre propre environnement culturel. La spiritualité contemporaine se présente comme un mouvement aux multiples visages. Elle a cessé d'être perçue comme une doctrine bien emballée et immunisée contre toutes sortes de contaminations. Au contraire, elle apparaît comme un phénomène vivant et vécu dans une grande variété de contextes culturels et sociaux. La spiritualité est désormais inséparable des personnes qui l'expérimentent et qui lui donnent une expression concrète⁶.

À l'intérieur de cette réalité complexe de la spiritualité contemporaine nous rencontrons cependant trois mouvements qui méritent d'être mentionnés d'une façon particulière. Ces trois mouvements mettent justement en relief la dynamique inter-relationnelle dont l'être humain a besoin pour coordonner sa vie et pour réaliser sa capacité de transcendance: l'objectif que toute spiritualité authentique veut atteindre.

4. Voir Sandra SCHNEIDERS, «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?», dans *Horizons*, 13 (1986), p. 253-274.

5. Voir Tony KELLY, *An Expanding Theology. Faith in a World of Connections*, Newtown (Australia), E.J. Dwyer, 1993.

6. Voir Anthony J. GRITINS, «Toward Integral Spirituality: Embodiment, Ecology, and Experience of God», dans Susan RAKOCZY (dir.), *Common Journey. Different Paths. Spiritual Direction in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 44-54.

Le mouvement écologique

En premier lieu, il s'agit du mouvement écologique, né durant les années 1970 à la suite d'une prise de conscience aiguë des limites des ressources naturelles et de la fragilité de nos systèmes de vie. Très tôt, nous sommes venus à la conclusion que la crise que nous vivions alors n'était pas tout simplement une crise biologique mais une crise culturelle et religieuse. Elle donnera rapidement naissance à de nouvelles recherches scientifiques, éthiques et théologiques⁷. Mais 30 ans plus tard, l'écologie est devenue plus qu'une science. Elle est devenue une culture et une spiritualité, c'est-à-dire une façon de vivre autrement. Elle est même devenue un trait fondamental de la théologie ou de la spiritualité comme telle. Nous voyons apparaître un peu partout dans le monde des théologies écologiques, des théologies de l'environnement, des spiritualités chrétiennes de l'environnement, des spiritualités de la terre et des éco-spiritualités⁸. Dieu est devenu «vert» et il nous invite à nous réconcilier et à nous re-familiariser avec la terre⁹.

7. Voir Gérard SIEGWALT, «Écologie et théologie: en quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement», dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 54 (1974), p. 341-365, 507-521; André Beauchamp, *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Éditions Paulines & Médiaspaul, 1993, p. 185-205 (Vers une nouvelle religion).

8. Voir, parmi les publications récentes, Altner GÜNTER (dir.), *Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1989; Michael BARNES (dir.), *An Ecology of the Spirit: Religious Reflection and Environmental Consciousness*, Lanham, University Press of America, 1994; Charles BIRCH, William EAKIN et Jay B. McDANIEL (dir.), *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1991; Leonardo BOFF, *Ecology & Liberation: A New Paradigm*, Maryknoll, Orbis Books, 1995 (*Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, Sao Paulo, Editora Atica, 1993); John CARMODY, *Ecology and Religion: Toward a Christian Theology of Nature*, Ramsey, Paulist Press, 1983; John E. CARROLL et Albert LACHANCE, *Embracing the Earth: Catholic Approaches to Ecology*, Maryknoll, Orbis Books, 1994; Charles CUMMINGS, *Eco-Spirituality: Toward a Reverent Life*, Mahwah, Paulist Press, 1991; Michael DOWD, *Earth Spirit: A Handbook for Nurturing an Ecological Christianity*, Mystic, Twenty-Third Publications, 1991; Angel GALINDO GARCIA (dir.), *Ecologia y creacion: fe cristiana y defensa del planeta*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1991; Danièle HERVIEUX-LÉGER (dir.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993; Henryk SKOLIMOWSKI, *Éco-philosophie et éco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, Genève, Éditions Jouvence, 1992.

9. Ian BRADLEY, *God is Green: Ecology for Christians*, New York, Image Books, 1992; Thomas BERRY, *Befriending the Earth. A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, Mystic, Twenty-Third Publications, 1991.

Le mouvement féministe

En deuxième lieu, il convient de mentionner le mouvement féministe qui, lui aussi, a connu une évolution énorme au cours des dernières décennies. Ce mouvement est né d'une autre prise de conscience, celle concernant l'oppression et l'exclusion des femmes dans la société, en particulier dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'économie et de la religion. Mais, depuis longtemps, le féminisme a cessé d'être un simple mouvement d'opposition ou de libération visant l'obtention d'un statut égal ou de droits égaux pour les femmes. Évidemment, cet aspect est toujours d'actualité, car la révolution féministe se poursuit surtout au niveau international¹⁰. Mais, dans un rapprochement remarquable avec le mouvement écologique, le féminisme s'impose également aujourd'hui comme une culture ou une spiritualité qui concerne autant les hommes que les femmes. On parle aujourd'hui d'écoféminisme, de dimension féminine de la création, de théologies et de spiritualités féministes, chrétiennes et autres¹¹. Gaïa et Dieu se rapprochent. Dieu se dit également au féminin. Elle, la Grande Mère Cosmique, nous invite à respecter les complémentarités et les différences au-delà de nos doctrines préconçues de l'éternel féminin et masculin¹². Le Dieu qui anime le mouvement féministe nous invite à nous engager à

10. Voir Ursula KING (dir.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Maryknoll, SPCK - Orbis, 1994. «Spirituality for Life: Women Struggling Against Violence», dans *Voices from the Third World*, 17 (1994), n° 1. Bi-annual publication of the Association of Third World Theologians.

11. Voir, parmi les publications récentes, Carol J. ADAMS, *Ecofeminism and the Sacred*, New York, Continuum, 1993; Irene DIAMOND et Gloria ORENSTEIN (dir.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990; Catharina J.M. HALKES, *New Creation: Christian Feminism and the Renewal of the Earth*, Londres, SPCK, 1991; Judith PLASKOW et Carol P. CHRIST (dir.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, Harper, 1989; Sandra SCHNEIDERS, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*, New York, Paulist Press, 1991. Pour une vue d'ensemble de l'évolution de la théologie ou spiritualité féministe, voir Susan A. ROSS et Mary Catherine HILKERK, «Current Theology. Feminist Theology: A Review of Literature», dans *Theological Studies*, 56 (1995), p. 327-352.

12. Joseph CAMPBELL et Charles MUSÈS (dir.), *In All Her Names: Explorations of the Feminine in Divinity*, New York, Harper, 1991; Elisabeth JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992; Elisabeth et Jürgen MOLTSMANN, *Dieu Femme et femme*, Paris, Cerf, 1984; Barbara MOR et Monica SJÖÖ, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, New York, Harper and Row, 1987; Rosemary RADFORD RUETHER, *Gaïa & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper, 1992.

fond dans la guérison des blessures que nous continuons à nous infliger dans nos sociétés et dans nos églises patriarcales¹³.

Le retour des peuples autochtones

En troisième lieu, il faut reconnaître la rentrée en scène des peuples autochtones, pas seulement en Amérique du Nord mais à travers le monde¹⁴. Au début du siècle, on les croyait en voie de disparition. On ne voyait pas comment ils résisteraient au choc de la modernité et à toutes les formes d'agression dont ils étaient victimes depuis des siècles. Aujourd'hui, ils s'affirment de plus en plus, en particulier dans le domaine politique et économique. Mais, au-delà de la revendication de leurs droits fondamentaux, ils nous confrontent à une autre vision du monde et à une expérience spirituelle dont l'origine dans le temps nous échappe, mais dont la vitalité n'a plus à faire ses preuves¹⁵. Dieu est également «rouge¹⁶». Le Grand Mystère, le Dieu des peuples autochtones, nous invite à entrer de nouveau dans le cercle de la vie, d'abandonner notre esprit de domination, et de vivre en partenariat avec tous les éléments qui composent notre univers¹⁷.

Pour une spiritualité intégrale

Les trois mouvements que je viens d'évoquer rapidement nous permettent de mieux saisir ce qui semble être l'orientation de fond de la spiritualité contemporaine. Une observation attentive de ce phénomène nous fait voir et comprendre que la spiritualité est essentiellement une

13. Judith PLANT (dir.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Santa Cruz (Calif.), New Society Publishers, 1989; Charlene SPRETNAK, *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, New York, Harper and Row, 1991.

14. Voir Lee SWEPSTON, «Les populations aborigènes et tribales. Retour en scène», dans *Revue Internationale du Travail*, 126 (1978), p. 503-511; Harold CARDINAL, *The Rebirth of Canada's Indians*, Edmonton, Hurtig Publishers, 1977; Boyce RICHARDSON (dir.), *Drumbeat: Anger and Renewal in Indian Country*, Toronto, Summerhill Press - Assembly of First Nations, 1989; Larry KROTZ, *Indian Country: Inside Another Canada*, Toronto, McClelland & Stewart, 1990.

15. Voir Achiel PEELMAN, «L'actualité des religions amérindiennes au Canada», dans *Revue internationale d'action communautaire*, 26/66 (1991), p. 111-118.

16. Vine DELORIA Jr., *God Is Red: A Native View of Religion*. Second Edition, Golden (Colorado), North American Press, 1992.

17. Voir George E. TINKER, «Spirituality, Native American Personhood, Sovereignty and Solidarity», dans *The Ecumenical Review*, 44 (1992), n° 3, p. 281-324.

démarche d'intégration et une recherche d'intégrité. Toute spiritualité authentique tend à devenir une spiritualité dite intégrale. Il n'y a pas de doute que cette spiritualité intégrale va continuer à s'exprimer et à se thématiser d'une façon très diversifiée, à partir de la situation concrète des personnes ou des groupes humains qui la vivent. Mais nous disposons désormais d'une base commune et surtout d'une *conscience commune* qui nous permettent de mieux envisager l'avenir de l'humanité.

II. Les implications immédiates du phénomène spiritualité: deux textes de Karl Rahner

J'aimerais effectuer maintenant un premier retour théologique sur le phénomène spiritualité à partir de deux textes bien connus de Karl Rahner.

L'avenir mystique du christianisme

Le premier texte se situe immédiatement à la fin du deuxième Concile du Vatican. Dans une conférence qu'il donnait durant l'automne de 1966 sur «La vie chrétienne, hier et aujourd'hui», Rahner abordait la question: Comment se présente la vie chrétienne, post-conciliaire, c'est-à-dire la spiritualité de l'avenir? Pour lui, c'était la question décisive, même si le concile ne l'avait pas abordée de façon systématique. Sa réponse à cette question est bien connue et souvent citée. Rahner affirmait: «[d]er Fromme von morgen wird ein "Mystiker" sein, einer, der etwas "erfahren" hat, oder er wird nicht mehr sein... [Le chrétien pieux de demain sera un «mystique», c'est-à-dire quelqu'un qui a expérimenté quelque chose, ou il ne sera plus...]¹⁸» Pour bien saisir le sens de cette affirmation, il faut tenir compte du double contexte auquel Rahner lui-même faisait allusion dans sa conférence. D'un côté, il y a l'anxiété de l'Église catholique post-conciliaire qui voit disparaître ses formes traditionnelles de piété sans trop savoir par quoi elles vont être

18. Karl RAHNER, «Frömmigkeit früher und heute», dans *Schriften zur Theologie*. Vol. VII. *Zur Theologie des geistigen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1966, p. 22. Traduction anglaise: «Christian Living Formerly and Today», dans *Theological Investigations*, vol. VII: *Further Theology of Spiritual Life*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1971, p. 15. Pour un commentaire récent sur ce texte, voir Jörg SPLETT, «Mystischen Christentum? Karl Rahner zur Zukunft des Glaubens», dans *Theologische Quartalschrift*, 174 (1994), n° 4, p. 258-271.

remplacées. De l'autre côté, il y a l'image de la cité sans Dieu, la nouvelle situation dans laquelle l'Église se trouve et qu'elle doit accepter pour son propre bien. C'est dans ce double contexte que Rahner parle de l'avenir «mystique» du christianisme et qu'il affirme carrément que cet avenir appartiendra à ceux et celles qui ont expérimenté quelque chose. Pour Rahner, ce «quelque chose» c'est un Dieu qui, par définition, ne se laisse pas comprendre mais qui continue toujours de nous interpeller. Rahner propose alors trois orientations en vue du discernement de la spiritualité chrétienne de l'avenir. Tenant compte du pluralisme qui est intrinsèque à la nature humaine, il reconnaît d'abord que l'Église ne peut plus couler l'expérience de Dieu dans une forme unique, imposée de l'extérieur aux chrétiens, mais qu'elle doit accompagner ses membres dans leur libre quête de Dieu avec beaucoup de souplesse. En deuxième lieu, il jette aussi un regard positif sur la sécularisation qui est un trait fondamental de la culture occidentale moderne. Il y voit une chance unique pour les chrétiens de découvrir que Dieu n'est plus quelque chose de «donné», une fois pour toutes, mais quelqu'un qui continue à se donner gracieusement. C'est dans leur engagement même pour ce monde «sécularisé», où Dieu paraît absent et silencieux, que les chrétiens découvrent que ce Dieu incompréhensible est le véritable fondement de leur être. Rahner parle, dans ce contexte, d'une *fides implicita* et d'une *pietas implicita* que nous pouvons comparer avec Louis Dupré à la *via negativa* des grands mystiques. En d'autres mots, ce qui était autrefois la route exceptionnelle d'une élite religieuse (les mystiques) est en train de devenir le chemin commun de la majorité des chrétiens¹⁹. Rahner insiste aussi, en troisième lieu, sur la dimension ascétique de la spiritualité chrétienne. Alors que les pratiques ascétiques du passé avaient souvent un aspect héroïque et exceptionnel, l'ascétisme de l'avenir doit être compris comme les modérations librement acceptées qui nous permettent d'assumer nos responsabilités dans le monde. Au lendemain de Vatican II, Rahner était convaincu que le christianisme était maintenant capable de devenir une véritable «religion du monde».

19. Voir Louis DUPRÉ, «Spiritual Life in a Secular Age», dans George P. SCHNER (dir.), *Ignatian Spirituality in a Secular Age*. Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1984, p. 19.

Une réinterprétation fondamentale de Vatican II

Le deuxième texte que je vous propose se situe dix ans plus tard. Une dizaine d'années après Vatican II, Rahner nous offre une réinterprétation fondamentale de ce concile à partir de la situation inédite dans laquelle se trouve maintenant l'Église. Il reconnaît franchement que Vatican II était dans une très large mesure le produit de l'Église occidentale, tout en constatant la migration massive et silencieuse du peuple de Dieu vers les pays du Tiers Monde. Rahner affirmait: «Il est certain que le christianisme se trouve aujourd'hui dans une situation qu'il n'a jamais connue jusqu'à présent. Jusqu'alors, bien qu'il ait voulu devenir et être une religion mondiale, un message pour tous les peuples, il ne pouvait cependant puiser la vie qu'à une racine unique, peu importe que ce soit celle du cercle juif ou celle de l'Occident gréco-romain. En revanche, sans rien nier de son origine historique, il doit maintenant devenir vraiment religion mondiale, prendre racine dans des cultures très différentes les unes des autres, et qui resteront probablement telles²⁰ [...]» Ce deuxième texte de Rahner se situe donc sur un horizon tout à fait nouveau et largement inattendu. Rahner a constaté qu'en peu de temps l'Église était devenue mondiale et universelle, mais dans un monde qui paraît éclaté. Le nouveau défi est désormais d'apprendre à vivre en chrétien dans un monde pluriculturel et pluri religieux²¹.

La simple comparaison de ces deux textes nous permet de saisir immédiatement l'importance des transformations culturelles qui affectent le christianisme depuis Vatican II. Et comme il s'agit dans ces deux textes de Rahner de la vie chrétienne comme telle, il va sans dire que ces mêmes mutations culturelles ont aussi un impact considérable sur notre façon de comprendre et de définir la spiritualité. Ce que je voudrais montrer à l'instant.

20. Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, p. 223-224; «Towards a Fundamental Interpretation of Vatican II», dans *Theological Studies*, 40 (1979), p. 716-727.

21. Voir Antoine SONDAG, *La géographie des catholiques*, Paris, Centurion; Montréal, Éditions Paulines, 1991.

III. Une nouvelle définition de la spiritualité

L'évolution de la spiritualité dans le christianisme occidental

C'est un fait bien connu que le christianisme occidental est fortement marqué, au moins à partir du XIII^e siècle, par la séparation graduelle entre la théologie et la spiritualité²². Le grand schisme entre les deux s'accomplit au XVI^e siècle à la suite d'un long processus d'aliénation et de désintégration. La théologie se construira désormais sans référence à l'expérience religieuse ou à la vie chrétienne comme telle, tandis que la «spiritualité» deviendra une affaire de spécialistes. Contrairement au christianisme oriental qui n'a pas connu un tel divorce²³, l'Occident chrétien a donc rapidement senti le besoin de définir ce qu'il entend par la spiritualité et comment celle-ci se distingue des autres aspects de la réalité chrétienne.

Ce n'est qu'à partir du XX^e siècle que le christianisme occidental reprend le chemin de l'intégration. Le protestantisme abandonnera graduellement sa méfiance traditionnelle par rapport à tout ce que le mot spiritualité évoquait dans le monde catholique. Pour les Églises de la Réforme, la spiritualité est désormais perçue comme «le langage de la foi en Dieu²⁴». Du côté catholique se développera un débat très intense sur la théologie ascétique et mystique, sur le retour aux sources et sur le rapport entre la dogmatique, l'éthique et la spiritualité.

Quand on fait l'analyse de cette littérature, on constate immédiatement que toutes ces discussions théoriques sur le rapport ou la distinction entre vie chrétienne et vie spirituelle, entre théologie et spiritualité, sont désormais dépassées par l'extraordinaire explosion du phénomène spirituel comme tel.

Du côté catholique, le terme spiritualité évoque désormais un ensemble de réalités qui sont le résultat d'une véritable intensification de l'expérience chrétienne dans le sillage de Vatican II: la vie de prière,

22. Voir Hans Urs von Balthasar, «Theologie und Heiligkeit», dans *Wort und Wahrheit*, 3 (1948), p. 881-896 (repris dans *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960, p. 195-225); «Théologie et Sainteté», dans *Dieu Vivant*, 12 (1948), p. 17-31; François Vandebroucke, «Le divorce entre théologie et mystique», dans *Nouvelle Revue Théologique*, 72 (1950), p. 372-389.

23. Voir, en particulier, la revue *Christus* n° 155 (juillet 1992): «La spiritualité de l'Orient chrétien. Un héritage pour aujourd'hui».

24. Otto Schäfer-Guignier, *Et demain la terre... Christianisme et écologie*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 75.

les divers mouvements chrétiens, la pratique de la vie ou de la foi chrétienne, l'expérience humaine (vivre sa vie en profondeur), ou l'engagement chrétien, en particulier dans le domaine social et politique²⁶. C'est à cet ensemble de réalités que Karl Rahner faisait allusion quand il parlait de l'avenir mystique du christianisme.

Les autres Églises chrétiennes connaissent une évolution aussi remarquable, surtout au niveau du Conseil mondial des Églises. Depuis le début des années 1970, on constate au sein de cet organisme un intérêt intense pour la spiritualité. En témoigne, de façon particulière, la sixième assemblée qui s'est tenue à Vancouver en 1983 — une assemblée où les rituels, la prière et la méditation occupaient une place aussi importante que les délibérations théologiques²⁷. Ensuite, lors de sa septième assemblée qui s'est tenue à Canberra en 1991, le Conseil mondial des Églises avait adopté comme un de ses thèmes principaux: Justice, Paix et l'Intégrité de la Création. Ce thème témoigne d'une véritable transformation de l'organisme. Longtemps préoccupé, de façon presque exclusive, par la problématique de l'unité des Églises chrétiennes, le Conseil mondial des Églises se situe maintenant dans la perspective d'une spiritualité globale directement préoccupée des implications culturelles, politiques et économiques de la pratique chrétienne au niveau international²⁸. C'est la perspective évoquée par le deuxième texte de Karl Rahner et que nous retrouvons aussi derrière la *Déclaration en faveur de l'éthos mondial*, votée par le Parlement des religions mondiales le 4 septembre 1993 à Chicago²⁹.

25. Voir Otger STEGGINK, «Study in Spirituality in Retrospect. Shifts in Methodological Approach», dans *Studies in Spirituality*, 1 (1991), p. 5-23.

26. Voir David TRACY, «Recent Catholic Spirituality: Unity amid Diversity», dans Louis DUPRÉ, Don E. SALIERS et John MEYENDORFF (dir.), *Christian Spirituality. Post-Reformation and Modern*, New York, Crossroad, 1989, p. 143-173.

27. Voir Ans VAN DER BENT, «The Concern for Spirituality. An Analytical and Bibliographical Survey of the Discussion within the WCC Constituency», dans *The Ecumenical Review*, 38 (1986), n° 1, p. 101-114; Gwen CASHMORE, «The Worship of the Sixth Assembly», dans *Midstream*, 23 (1984), n° 1, p. 74-89.

28. Voir Johan VAN KLINKEN, «The Integrity of Creation: The Third Point of the JPIC Process. Ecology Between Theology and Science», dans *Concilium*, 4 (1991), p. 65-78; Martin E. BRINKMAN, «The Challenge of an Ecumenical Creation Theology», dans *Exchange*, 20 (1991), n° 2, p. 87-98; Olivier FATIO, «Le Conseil œcuménique des Églises doit-il survivre?», dans Olivier FATIO e.a., *Pour sortir l'œcuménisme du purgatoire*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 7-18; David G. HALLMAN, *Ecotheology: Voices from South and North*, Maryknoll, Orbis Books - Genève, WCC Publications, 1994.

29. Voir Hans KÜNG, «Le Christ, la Lumière, et les autres lumières. De la problématique des religions mondiales et de l'éthos mondial», dans *Lumière et Vie*, 44

Une définition phénoménologique de la spiritualité

Cette vue d'ensemble de l'expansion de la spiritualité à l'intérieur des traditions chrétiennes nous place cependant sur une trajectoire qui nous conduit inévitablement au-delà des frontières du christianisme. Il est intéressant de noter que cette évolution du phénomène spirituel est prise en considération par les théologiens et théologiennes qui essaient de redéfinir la spiritualité. Nous constatons qu'ils adoptent une perspective de plus en plus anthropologique et phénoménologique qui leur permet de rendre compte de la spiritualité dans toute sa densité culturelle. Une des définitions contemporaines les plus significatives est celle du théologien hollandais Kees Waaijman: «*Spirituality is the ongoing transformation which occurs in involved relationality with the Unconditional*. [La spiritualité est la transformation continue impliquée dans la relation engagée ou engageante avec l'Inconditionnel³⁰.]» La spiritualité est donc envisagée ici comme une forme de vie, une figure (*Gestalt*) vivante ou comme un processus dans lequel le sujet humain en tant qu'être relationnel s'engage en vue d'une transformation continue. Ce processus comporte toujours une référence explicite à un Inconditionnel qui se pose «inconditionnellement» devant le sujet et qui transcende toujours ses idées et ses représentations. La définition de Waaijman rejoint celle d'un bon nombre d'autres auteurs contemporains. De part et d'autre, on définit la spiritualité comme «une façon typique d'envisager la condition humaine³¹», comme «une attitude ou un état d'esprit qui permet à la personne humaine de sortir de son isolement et de créer des relations avec autrui en vue de sa croissance³²», comme un «effort pour devenir intégralement humain³³».

Sandra Schneiders affirme avec raison que toutes ces définitions, malgré leur caractère vague et général, suggèrent que la spiritualité concerne l'unification de la vie par référence à quelque chose qui est

(1995), n° 2, p. 33-43; Ewert COUSINS, «A Spirituality for the New Axial Period», dans *Christian Spirituality Bulletin*, 2 (1994), n° 2, p. 12-15.

30. Kees WAAIJMAN, «Toward a Phenomenological Definition of Spirituality», dans *Studies in Spirituality*, 3 (1939), p. 45.

31. Raimundo PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, Maryknoll, Orbis Books, 1973, p. 9.

32. Richard P. HARDY, «Christian Spirituality Today: Notes on its Meaning», dans *Spiritual Life*, 28 (1982), p. 154.

33. John MACQUARRIE, *Paths in Spirituality*, New York, Harper & Row, 1972, p. 40.

au-delà de la personne individuelle. Tous ceux et celles qui parlent de la spiritualité aujourd'hui, écrit-elle, parlent d'auto-transcendance. Cette auto-transcendance donne un sens fondamental à la vie dans son ensemble et à la totalité de la vie en situant la personne de façon dynamique sur un horizon ultime³⁴.

On notera aussi dans toutes ces définitions une insistance très forte sur la dimension existentielle de la spiritualité et sur la distinction entre la spiritualité et le champ plus vaste de la théologie. En même temps, on y constate un rapprochement entre le terme spiritualité et trois autres notions importantes: culture, vision du monde et religion. En effet, ces quatre termes évoquent, chacun à sa façon, l'image d'un mode de vie englobant (culture), préoccupé par la situation de l'être humain à l'intérieur d'un tout (vision du monde) et par sa transformation ou conversion continue (spiritualité) par référence à un Absolu qui ne fait pas partie de ce tout (religion)³⁵.

I. UNE INTERPRÉTATION CULTURELLE DU PHÉNOMÈNE SPIRITUALITÉ

À partir de cette définition phénoménologique de la spiritualité, je voudrais maintenant, en deuxième lieu, vous proposer une interprétation culturelle du phénomène spiritualité. Je le ferai à partir de deux notions qui nous permettent de mieux percevoir les défis proprement culturels de la spiritualité. La première notion est celle de la «société post-moderne». Je ne veux pas utiliser cette notion ici dans le sens d'une doctrine précise ou d'un ensemble de doctrines, mais plutôt comme l'expression d'un sentiment largement répandu, le sentiment que l'humanité peut et doit dans une certaine mesure se défaire de l'énorme héri-

34. Voir Sandra SCHNEIDERS, «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?», p. 266.

35. Voir, à ce propos, Micheline LAGUÉ, «Spiritualité et théologie: d'une même souche. Note sur l'actualité d'un débat», dans *Église et Théologie*, 20 (1989), p. 333-351; Jean-Claude BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990; Sandra SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», dans Bradley HANSON (dir.), *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, Atlanta, Scholar Press, 1990, p. 15-37 (repris de *Theological Studies*, 50 [1989], p. 676-697). Voir aussi Daniel P. SHERIDAN, «Discerning Differences: A Taxonomy of Culture, Spirituality and Religion», dans *The Journal of Religion*, 66 (1986), n° 1, p. 37-45.

tage que la modernité lui a laissé. La deuxième notion est celle de la «seconde période axiale». Cette deuxième notion nous permet de situer le phénomène dans la perspective plus large de l'évolution culturelle de l'humanité. Ces deux notions nous permettront de conclure que le débat contemporain sur la spiritualité ne se limite plus à des questions strictement religieuses mais se concentre davantage sur les transformations profondes de notre mode de vie, quelle que soit notre appartenance religieuse ou notre situation socio-culturelle particulière.

1. Le contexte de la société post-moderne

Le paradigme post-moderne

La première notion que j'évoque ici pour mieux comprendre la spiritualité contemporaine est celle de la société post-moderne. La diffusion rapide de ce terme au cours des dernières années dans le domaine des sciences sociales ou humaines témoigne d'un certain malaise par rapport à la grande période culturelle que nous appelons la modernité. Ce qui semble de plus en plus contesté, c'est le caractère universellement normatif que l'on accorde à la modernité et à tout ce qu'elle représente dans le domaine philosophique, politique, économique et social. C'est comme si l'humanité n'avait pas d'avenir au-delà ou en dehors de l'énorme héritage culturel que représente la modernité³⁶. La question mérite d'être posée clairement, car la modernité est le résultat d'une série de révolutions successives qui, depuis le XVII^e siècle, continuent de marquer profondément notre mode de vie³⁷.

En adoptant ici le terme post-moderne, je ne voudrais pas donner l'impression que je prêche le retour à la vie primitive ou pré-moderne.

36. Voir David R. GRIFFIN, «Introduction: Postmodern Spirituality and Society», dans David R. GRIFFIN (dir.), *Spirituality and Society: Postmodern Visions*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 1-31; Truman A. MORRISON, «Spirituality and the Crisis of the West», dans *Register* (Chicago Theological Seminary), 72 (1982), n° 3, p. 10-26; Louis DUPRÉ, «Spiritual Life in a Secular Age», dans George P. SCHNER (dir.), *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1984, p. 14-25; William NICHOLLS, «Immanent Transcendence: Spirituality in a Scientific and Critical Age», dans William NICHOLLS (dir.), *Modernity and Religion*, Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1987, p. 167-187.

37. Voir Marcello DE CARVALHO AZEVEDO, *Inculturation and the Challenge of Modernity*, Rome, Pontifical Gregorian University, 1982.

Au contraire, je continue de croire que la modernité (dans toute sa complexité) constitue un énorme progrès pour l'humanité — un progrès qui continue de nous provoquer constamment dans notre pratique théologique, en particulier dans le domaine de l'éthique, comme en témoigne notre congrès de l'an passé.

De fait, dans la pratique contemporaine de la théologie nous essayons de laisser derrière nous l'opposition entre la science et la théologie, entre l'Église et le monde. Nous ne nous contentons pas d'une simple déconstruction des discours du passé, mais nous voulons entreprendre une démarche de libération constructive qui nous permette de discerner critiqueusement les aspects forts et aussi les aspects vulnérables de notre environnement culturel.

Je voudrais tout simplement souligner ici le fait que le passage de la modernité vers des sociétés post-modernes, malgré son caractère toujours très problématique, nous aide à mieux saisir le rapport entre la spiritualité et les systèmes sociaux qui l'encadrent. Le post-modernisme reflète en même temps un refus et un désir. Le refus de faire partie d'une société qui s'impose globalement à nous. Le désir de participer à la création de notre propre société. Cette prise de conscience est doublement planétaire. Elle ne se manifeste pas seulement dans l'Occident qui a disposé de trois siècles et demi pour construire «sa» modernité, mais aussi dans les autres parties du monde où cette modernité s'est imposée presque du jour au lendemain. Elle concerne tous les aspects de notre existence: la politique, l'économie, l'ordre social aussi bien que la religion.

La modernité apparaît ainsi à nos yeux comme un environnement culturel qui dans ses aspects les plus forts est également devenu très vulnérable. Nous ne pouvons plus célébrer les valeurs et les droits de l'individu sans prendre conscience des déchirures de nos tissus communautaires. Nous ne pouvons plus chanter le progrès de la science sans penser aux conditions sous-humaines dans lesquelles vivent la majorité de nos contemporains. Nous ne pouvons plus accueillir la technologie, le matérialisme et le libéralisme, qui sont des traits majeurs de la modernité, sans dénoncer les dichotomies profondes qu'ils continuent à causer: la séparation de l'âme et du corps, l'exclusion systématique de la femme dans un monde patriarcal, l'étouffement des jeunes dans un monde qui vieillit rapidement, l'opposition grandissante entre les riches et les pauvres, une mentalité futuriste qui ne sait plus intégrer les

acquis du passé, et des religions «à la carte» qui ne font que refléter le désenchantement général de notre monde³⁸.

Beaucoup de penseurs post-modernes se rallient aujourd'hui autour d'une tâche commune et urgente, celle de la reconstruction d'un monde déchiré. Ils le font en faisant appel à un nouveau «paradigme», une nouvelle façon d'envisager les choses. Ce paradigme post-moderne se construit autour de l'idée tout à fait ancienne que l'être humain est un être fondamentalement relationnel, mais aussi autour de la prise de conscience contemporaine que la modernité a, dans une large mesure, objectivé et extériorisé ces relations. Tout est devenu objectivable et calculable. Le paradigme post-moderne propose le chemin opposé de l'intériorisation et de l'intégration.

La spiritualité post-moderne

Il n'est donc pas surprenant de constater que la spiritualité post-moderne est d'abord et avant tout une affaire de relations. Mais le message central qui se dégage des trois mouvements que j'ai mentionnés plus haut (le mouvement écologique, le mouvement féministe et la renaissance des cultures traditionnelles) est que ces relations ne se limitent pas aux êtres humains seulement. Elles doivent inclure tous les autres éléments vivants de l'univers. Une présentation plus détaillée de ces mouvements montrerait d'emblée que la spiritualité post-moderne se construit autour de quatre principes: la primauté de l'énergie spirituelle, la spiritualité comme spiritualité incarnée, la spiritualité centrée sur la création, la société humaine comme prolongement ou extension du cosmos.

La primauté de l'énergie spirituelle

Le premier principe, celui de la primauté de l'énergie spirituelle, affirme que la spiritualité précède toutes les autres énergies sociales, politiques, économiques ou culturelles qui sont à l'œuvre dans notre monde. C'est pourquoi le développement ou la reconstruction de ce monde ne peut plus se faire sans prêter attention aux mythes, aux récits

38. Voir Charlene SPRETNAK, *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, New York, Harper and Row, 1991; «Postmodern Direction», dans David R. GRIFFIN (dir.), *Spirituality and Society*, p. 33-40.

et aux symboles dans lesquels les spiritualités s'incarnent. Ce premier principe s'impose de façon globale dans toute société qui est aux prises avec son identité ou qui envisage des changements en profondeur. Les seules analyses dites professionnelles ou les voies autoritaires ne suffisent plus ici. Il faut d'abord dévoiler et dénoncer les mythes qui soutiennent nos projets et nos actions. Ce premier principe se trouve au centre des spiritualités amérindiennes. On en tient de plus en plus compte dans le domaine de l'éthique économique et politique³⁹.

La spiritualité incarnée

Le deuxième principe affirme que la spiritualité doit être quelque chose d'incarné ou d'«incorporé» (embodied). Ce deuxième principe vise le dépassement de tous les dualismes qui marquent si profondément l'évolution de la spiritualité chrétienne (occidentale). Il nous invite à repenser le mystère de l'immanence et de la transcendance de Dieu. Il nous invite à être davantage attentif aux conditions historiques et sociales de la spiritualité. Il inspire de nouveaux rituels et de nouveaux types de célébrations liturgiques. Ce deuxième principe se trouve au centre de beaucoup de spiritualités féministes⁴⁰.

La spiritualité centrée sur la création

Le troisième principe affirme la dimension naturelle ou cosmique de la spiritualité. Il n'y a plus de spiritualité sans cosmologie. Nous avons besoin plus que jamais d'une vision du monde qui affirme d'abord la beauté originale de ce monde afin de nous soutenir mutuellement dans la lutte de libération contre tout ce qui est mal et tout ce qui va mal dans ce monde. Ce troisième principe a été popularisé par Matthew Fox. Il est appliqué de façon parfois radicale par les éco-féministes qui

39. Voir, par exemple, Gibson WINTER, *Liberating Creation: Foundations of Religious Social Ethics*, New York, Crossroad, 1981. *Economy, Ecology and Spirituality. Toward a Theory and Practice of Sustainability*, Manila, The Asian NGO Forum - Colombo IRED Asia - New York, The People-Centered Development Forum, juillet 1993.

40. Voir Susan A. Ross, «Current Theology. Feminist Theology: A Review of Literature», p. 330-335 (*The Physical and Social Context for Feminist Theology and Spirituality: Embodiment*)

nous proposent une vision organique de l'univers comme point de départ de leur théologie⁴¹.

L'humanité comme extension de l'univers

Le quatrième principe conçoit la société humaine comme le prolongement ou l'extension de l'univers, d'un univers qui est en gestation depuis des milliards d'années. Il concerne le lien vital entre la culture et la nature. Il nous rappelle que l'être humain ne peut pas réaliser sa capacité de transcendance sans le mouvement contraire de l'«inscendance», sa réconciliation avec la terre⁴². Les enjeux de ces quatre principes sont énormes. Ils forment la base de spiritualités qui sont attentives à toutes les formes de vie, à l'intériorité de toutes ces formes de vie et à la communion entre toutes ces formes de vie. Ils nous placent sur le chemin de la sagesse écologique, de la démocratie véritable, de la non-violence, du développement communautaire, de la diversité culturelle et de la responsabilité planétaire⁴³. Ceux et celles qui prennent ces principes au sérieux n'hésitent plus à croire que l'humanité est entrée dans une nouvelle phase de son développement historique.

2. La spiritualité de la seconde période axiale

La seconde période axiale

Le concept de société post-moderne nous a donc permis de prendre conscience des transformations culturelles qui affectent, d'abord et avant tout, notre monde occidental. Mais ce concept ne suffit pas pour analyser à fond ce phénomène. Certains le considèrent d'ailleurs comme un concept typiquement euro-américain, fabriqué par une élite

41. Voir, en particulier, Rosemary RUETHER, *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, Seabury, 1975; *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper, 1992; Elisabeth A. JOHNSON, *Women, Earth and Creator Spirit*, New York, Paulist Press, 1993; Sallie McFAGUE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress, 1993.

42. Voir, en particulier, Anne LONERGAN et Caroline RICHARDS, *Thomas Berry and the New Cosmology*, Mystic, Twenty-Third Publications, 1987; Thomas BERRY, *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club Books, 1988.

43. Voir Joe HOLLAND, «A Postmodern Vision of Spirituality and Society», dans David R. GRIFFIN (dir.), *Spirituality and Society*, p. 41-61; M^{re} Bertrand BLANCHET, «Sur le livre de Guy-Marie Bertrand: *La révélation cosmique dans la pensée occidentale*», dans *Nouveau Dialogue*, 102 (1994), p. 21-26.

intellectuelle qui, d'une part, semble mal digérer le fait que l'Occident a perdu le contrôle sur la globalisation des rapports humains et qui, d'autre part, met en doute le «récit» qui a longtemps supporté sa conception de la vie individuelle et collective⁴⁴. Je crois qu'il y a un élément de vérité dans cette interprétation, dans la mesure où le discours occidental est souvent marqué par un sentiment de culpabilité face à l'explosion extraordinaire des cultures du Tiers Monde qui sont en train de redécouvrir et de réinterpréter leurs propres récits fondateurs au moment où nous mettons les nôtres en doute⁴⁵.

Pour compléter cette analyse, j'aimerais donc faire appel ici à un deuxième concept, celui de la «seconde période axiale», qui nous permet de situer la spiritualité contemporaine dans un contexte historique plus large que celui de la modernité et des sociétés post-modernes. Ce concept nous est proposé par le professeur Ewert Cousins de l'Université Fordham (New York) où il est directeur du Center for Contemporary Spirituality.

Dans un de ses écrits, Cousins raconte que ce concept lui a été inspiré par le grand historien de la spiritualité, Jean Leclercq. Invité en 1976 à Fordham où il présentait une conférence sur «Le rôle de l'histoire et de la tradition dans la spiritualité contemporaine», Leclercq affirmait que nous nous trouvions dans une période radicalement nouvelle de l'histoire: période qui nous oblige à réinterpréter d'une nouvelle façon nos propres traditions spirituelles. Il comparait les mutations culturelles contemporaines à celles causées par l'invasion barbare de l'Europe ou par l'occidentalisation du Japon. Mais, alors que l'impact de ces deux dernières révolutions demeurait, au fond, très régional, la révolution culturelle que nous vivons depuis la dernière guerre mondiale est absolument globale. Elle a produit un nouvel environnement culturel et une *nouvelle conscientisation globale*. Nous avons compris que nous ne pouvons plus interpréter nos propres traditions spirituelles sans tenir compte des autres traditions de l'humanité⁴⁶.

44. Voir, par exemple, Roland ROBERTSON, «Globalization, Modernization, and Postmodernization. The Ambiguous Position of Religion», dans Roland ROBERTSON et W.R. GARRETT (dir.), *Religion and the Global Order*, New York, Paragon House, 1991, p. 281-291.

45. Voir Vincent COSMAO, *Changer le monde. Une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1980.

46. Voir Ewert H. COUSINS, «Interpretation of Tradition in A Global Context», dans Jane Kopas (dir.), *Interpreting Tradition. The Art of Theological Reflection*, Chico (California), Scholars Press, 1984, p. 95-108.

Cousins se tourne alors du côté du philosophe allemand Karl Jaspers pour voir plus exactement en quoi consiste cette nouvelle conscientisation globale. Dans son livre *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich, Artemis, 1949), Jaspers a développé une philosophie de l'histoire dans laquelle il était question d'une première transformation globale de la conscience humaine. Cette transformation a eu lieu simultanément dans trois régions géographiques distinctes, la Chine, l'Inde et la Méditerranée orientale (incluant Israël et la Grèce) entre 800 et 200 avant notre ère. Même si cette transformation fut l'œuvre de quelques grands philosophes et de chefs spirituels, elle affecta tous les aspects de la culture et la conscience humaine elle-même. Jaspers désignait cette période comme une «période axiale», parce que c'est à ce moment que se sont formées les grandes civilisations et les grandes religions et que se sont élaborées les bases philosophiques de l'être humain que nous sommes aujourd'hui. L'humanité venait d'effectuer le passage de la mentalité archaïque vers la conscience réflexive, abstraite, spéculative, objective, analytique et critique. C'était la naissance de l'être humain comme individu⁴⁷.

Cousins est d'avis que l'humanité est maintenant entrée dans une «deuxième période axiale» qui représente autant d'énergie spirituelle que la première. Cette deuxième période axiale est marquée par le passage de la conscience individuelle vers la conscience collective et globale. La conscience du XXI^e siècle, écrit-il, sera globale d'une double façon. Horizontalement d'abord, parce que les diverses cultures et religions ont désormais une possibilité réelle de se rencontrer d'une façon créatrice et même de contribuer à la formation d'une conscience collective de plus en plus complexe. Verticalement, en même temps, dans la mesure où chaque culture doit retrouver son caractère organique, son enracinement dans la terre et se donner ensuite des structures qui favorisent vraiment la justice et la paix universelle⁴⁸.

47. Voir Ewert H. COUSINS, «Spirituality in Today's World», dans Frank WHALING (dir.), *Religion in Today's World. The Religious Situation of the World From 1945 to the Present Day*, Édimbourg, J. & J. Clark, 1987, p. 306-334.

48. Voir Ewert H. COUSINS, *Christ of the 21st Century*, Rockport, Element, 1992; «A Spirituality for the New Axial Period», dans *Christian Spirituality Bulletin*, 2 (1994), n° 2, p. 12-15.

La spiritualité à l'ère du Verseau

Je voudrais conclure cette analyse culturelle de la spiritualité contemporaine en faisant brièvement appel à quelques autres concepts complémentaires qui confirment largement les propos de Cousins. Celui-ci reconnaît d'ailleurs à quel point il est tributaire de la pensée de Pierre Teilhard de Chardin. Dans son livre *Le phénomène humain* (Paris, Seuil, 1955), Teilhard avait déjà prédit en quelque sorte cette «seconde période axiale» en montrant que la *convergence* de l'esprit dans un «univers-personnel» ne signifie pas la disparition de l'être humain comme individu, mais est, au contraire, la garantie de sa pleine réalisation. Désormais, les forces de divergence sont renversées par la convergence et par l'apparition d'une conscience globale qui intensifie les relations entre les divers peuples.

Alors que Teilhard situait l'évolution de la conscience humaine dans une perspective vraiment cosmique, d'autres se concentreront sur les transformations de l'esprit humain comme tel. C'est le mérite de Marilyn Ferguson d'avoir ouvert cette voie. Dans son fameux livre *The Aquarian Conspiracy (Les enfants du Verseau)*, elle a justement montré que la contre-culture des années 1960 et 1970, malgré son aspect médiatique et sensationnel, était loin d'être un phénomène passager. Ce mouvement révélait des mutations psychiques profondes qui étaient déjà présentes partout dans le monde, bien au-delà des frontières de la Californie. Marilyn Ferguson y voyait une véritable «conspiration» ou une convergence spontanée de tendances nouvelles. De nouveau, il est question ici de l'unification de la planète, mais cette fois-ci sur fond d'un désastre imminent. Pour éviter ce désastre, des réformes s'imposent dans tous les domaines de la vie⁴⁹.

Je ne pourrais compléter cette interprétation culturelle de la spiritualité contemporaine sans mentionner également le philosophe Thomas Berry, collègue de Cousins à Fordham. Thomas Berry est un des premiers auteurs nord-américains à produire une véritable théologie cosmocentrique ou une spiritualité de la terre basée sur une analyse approfondie de l'évolution culturelle de l'humanité. Berry perçoit toute la terre, voire tout l'univers galactique, comme un organisme unifié de subjectivités multiformes et individuelles. Pour lui, la terre n'est pas un

49. Marilyn FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, 1980; *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, 1981. Voir André FORTIN, *Les galeries du Nouvel Âge*, Ottawa, Novalis, 1993, pp. 139-141.

objet mais un sujet. La terre agit en nous partout où nous agissons. La spiritualité que Berry nous propose dépasse de loin les simples préoccupations écologiques. Elle est fondée sur la redécouverte et la réactivation de notre communion subjective avec la terre. Berry a su montrer que la spiritualité contemporaine, dans ses expressions les meilleures, comprend inévitablement une *mystique de la terre*. Dans un passage typique il affirme :

La redécouverte de notre capacité de communion subjective avec la terre est à la fois la conséquence et la cause d'une nouvelle spiritualité naissante. La communion subjective avec la terre et l'identification avec le processus cosmique-terrestre-humain fournissent le contexte dans lequel nous entreprenons maintenant notre voyage spirituel. Ce voyage n'est plus celui de Dante à travers les sphères célestes. Ce n'est plus tout simplement le voyage de la communauté chrétienne à travers l'histoire vers la Jérusalem céleste. C'est le voyage de la matière primordiale à travers la séquence merveilleuse de ses transformations — dans les étoiles, dans la terre, dans les êtres vivants, dans la conscience humaine — vers une intercommunion de plus en plus parfaite: la communion des parties entre elles, la communion avec le tout et la communion avec la présence numineuse [du latin *numen*] qui s'est manifestée à travers tout ce processus cosmique-terrestre-humain⁵⁰.

On a parfois accusé Berry (tout comme on l'a fait dans le cas de Teilhard de Chardin) d'accentuer unilatéralement le côté merveilleux de la terre et de sous-estimer le côté oppressif et tragique de notre existence terrestre. Cependant, on doit lui accorder le mérite d'avoir établi un pont entre la cosmologie contemporaine et la spiritualité traditionnelle des peuples autochtones de l'Asie et des Amériques qu'il connaît d'ailleurs fort bien. Il a réussi à traduire dans un langage scientifique la vision et les valeurs que ces peuples ont réussi à maintenir jusqu'à aujourd'hui, au-delà du grand point tournant de la première période axiale.

50. THOMAS BERRY, «The Spirituality of the Earth», dans CHARLES BIRCH, WILLIAM EAKIN et JAY B. McDANIEL (dir.), *Liberating Life*, p. 158; voir aussi «Creative Energy», dans *Cross Currents*, 37 (1987), p. 179-199; THOMAS BERRY et BRIAN SWIMME, *The Universe Story. From the Primordial Flashing Forth to the Ecozoic Era*, San Francisco, Harper & Collins, 1992.

Les images et les concepts que j'ai évoqués au cours de cette analyse montrent d'emblée que la spiritualité contemporaine est très fortement préoccupée par l'intégration du cosmique, de l'humain, et du transcendant. Il s'agit d'une spiritualité qui accentue en même temps la dimension expérientielle de la religion et qui veut explorer l'intériorité profonde de la personne humaine. Je n'hésiterais pas à qualifier un tel éveil spirituel de véritable «*signe des temps*»: éveil qui ne peut nous laisser indifférents dans notre pratique de la théologie.

III. INTERPELLATIONS THÉOLOGIQUES

Je poursuis donc cette présentation en évoquant brièvement quelques aspects importants de cette question. Comment sommes-nous interpellés en tant que théologiens et théologiennes par ce réveil spirituel et par toutes les transformations culturelles qu'il représente? Je vais me limiter ici à trois points: (1) l'apparition de la spiritualité comme nouveau champ d'enseignement et de recherche à l'intérieur de la théologie, (2) les méthodologies exigées pour une telle recherche, (3) les changements au niveau des attitudes des chercheurs.

1. La spiritualité comme nouveau champ d'enseignement et de recherche

L'enseignement de la spiritualité dans les universités catholiques a déjà connu une évolution remarquable à partir du XIX^e siècle. Je n'ai pas besoin de rappeler ici les diverses étapes de cette évolution. À l'intérieur même de la tradition catholique, il y a eu un débat intense autour de la nature même de la théologie spirituelle, sous-divisée en théologie ascétique et mystique, et sur la relation de cette théologie spirituelle avec la théologie dogmatique et la théologie morale. Les moins jeunes parmi nous se rappelleront sans doute les noms de Meynard, Tanquerey, Pourrat, Garrigou-Lagrange, de Guibert, Bouyer et d'autres encore qui ont fait un effort énorme pour ramener la spiritualité au niveau de la vie consciente de l'Église dans son ensemble et qui ont étudié l'histoire de la spiritualité chrétienne. Ils nous ont préparé le terrain. Mais le débat dans lequel ils étaient engagés appartient définitivement au passé.

Nous avons constaté que, depuis Vatican II, l'étude de la spiritualité s'est élargie énormément, suite à la prise de conscience que ce phénomène dépasse désormais le cadre restreint de nos propres tradi-

tions chrétiennes. En peu d'années, les centres de formation et de ressourcement en spiritualité se sont multipliés considérablement.

Devant ce fait remarquable, un certain nombre de facultés de théologie, particulièrement en Amérique du Nord, ont également senti le besoin de redéfinir leur champ d'enseignement et de recherche et d'accorder une place plus importante à l'étude scientifique du phénomène spirituel dans toute sa complexité.

Sandra Schneiders, professeure à la *Graduate Theological Union* de Berkeley, qui est une des pionnières dans ce domaine, remarque avec raison que l'étude actuelle de la spiritualité, même d'un point de vue strictement théologique, n'est plus exclusivement chrétienne, dogmatique ou prescriptive, qu'elle ne se concentre plus sur la perfection mais sur la croissance de la personne humaine, et qu'elle vise beaucoup plus que la vie intérieure⁵¹. On ne peut étudier la spiritualité aujourd'hui sans tenir compte des contributions particulières des mouvements féministes et écologiques, sans se pencher sur le rapport entre la prière et la justice sociale, et sans s'intéresser au développement intégral de la personne humaine.

On comprend par le fait même que l'étude proprement théologique du phénomène spirituel implique désormais des glissements inévitables vers le domaine de la psychologie, des sciences sociales et politiques, de la linguistique et de l'anthropologie. La complexité même du phénomène spirituel a largement contribué à l'effacement des frontières entre la théologie et les sciences religieuses. Il est donc tout à fait normal que l'étude scientifique du phénomène spirituel provoque des tensions entre ceux et celles qui veulent aborder ce phénomène à partir de leur propre perspective de foi, qu'elle soit chrétienne ou autre, et ceux et celles qui considèrent la spiritualité d'abord et avant tout comme un phénomène culturel et séculier⁵². Enfin, on devrait reconnaître que le problème majeur auquel la spiritualité fait face comme nouvelle discipline provient des contours plutôt vagues du sujet lui-même qu'on veut soumettre à l'analyse scientifique. Certains se demandent donc si, dans la grande cité théologique, la spiritualité sera un jour autre chose qu'un simple petit faubourg⁵³.

51. Voir Sandra SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», p. 26-31.

52. Voir Walter PRINCE, «Spirituality, Christian», p. 934-937.

53. Voir Carlos M.N. EIRE, «Major Problems in the Definition of Spirituality as an Academic Discipline», dans Bradley C. HANSON (dir.), *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 53-61.

2. Les nouvelles méthodes

Pour participer de plein droit à l'étude scientifique du phénomène spirituel, la théologie ne doit pas seulement redéfinir ses champs d'enseignement et de recherche, mais elle doit aussi réviser ses méthodes d'investigation. De nouveau, nous constatons ici une évolution intéressante au cours du xx^e siècle, en particulier à l'intérieur de la théologie catholique. Nous voyons apparaître trois approches complémentaires dans l'étude de la spiritualité. Une *approche «théologique»*, d'orientation plus traditionnelle ou dogmatique (déductive), qui est préoccupée par la formation spirituelle des chrétiens et qui, par conséquent, va prêter de plus en plus attention à l'expérience chrétienne comme telle. Une *approche «historique»*, de nature plus encyclopédique, qui étudie les grands textes et courants spirituels du passé. Cette deuxième approche est d'ailleurs à l'origine d'une série de publications fort intéressantes qui nous aident à mieux comprendre notre propre héritage chrétien ainsi que les autres traditions spirituelles de l'humanité. Enfin, une *approche «anthropologique»* qui se concentre directement sur la nature et la vie spirituelle de l'être humain. Pour ceux et celles qui, comme Jean-Claude Breton, adoptent cette troisième approche, l'expérience spirituelle n'est plus envisagée à partir de ses réalisations typiquement chrétiennes, mais à partir de ses assises anthropologiques⁵⁴. Ils s'intéressent donc d'emblée aux structures fondamentales de l'être humain et à la question du rapport entre culture et spiritualité. Nous rejoignons ici la définition phénoménologique de la spiritualité que j'ai présentée plus haut.

Cependant, cette troisième approche soulève des questions méthodologiques d'envergure. L'étude de la spiritualité devient à partir de ce moment inévitablement multiculturelle, interreligieuse et pluridisciplinaire. Si la spiritualité veut se développer comme une discipline essentiellement interdisciplinaire, deux processus d'intégration s'imposent. Elle doit d'abord clarifier sa propre position par rapport aux autres domaines de la théologie et elle doit ensuite entrer dans un dialogue constructif avec les autres sciences⁵⁵.

54. Voir Jean-Claude BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, p. 7-18. Voir aussi Edward KINERK, «Réflexion en vue d'une méthode d'étude de la spiritualité», dans *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, 67 (1993), p. 181-200. Pour une vue d'ensemble de ces trois orientations dans l'étude de la spiritualité, avec une abondante bibliographie, voir Sandra SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy».

55. Otto STEGGINK, «Study in Spirituality in Retrospect», p. 14.

Sandra Schneiders a bien saisi la complexité de cette nouvelle discipline quand elle la présente à la fois comme descriptive, analytique, multidisciplinaire, œcuménique, multiculturelle, holistique et inclusive. En outre, il s'agit, d'après elle, d'une science nouvelle qu'on ne peut pratiquer sans avoir une expérience spirituelle personnelle et sans s'intéresser directement à l'expérience des autres⁵⁶.

Il est d'abord important de souligner que la globalisation du phénomène spirituel contemporain exige une approche franchement anthropologique et multidisciplinaire. Mais nous devons aussi être conscients du fait que notre participation à l'étude scientifique de ce phénomène présuppose que nous disposions d'un langage théologique «dialogal» qui nous permette de communiquer vraiment avec les autres tout en demeurant fidèles à nos propres traditions spirituelles.

De fait, on constate assez rapidement que l'étude du phénomène spirituel contemporain soulève le même type de questions que nous rencontrons actuellement dans le domaine de l'étude comparative des religions. Est-il nécessaire d'adopter au point de départ une définition commune de l'expérience spirituelle? Comment interpréter cette spiritualité globale d'un point de vue chrétien? Est-il encore possible de produire une théologie qui couvre l'ensemble du phénomène spirituel ou sommes-nous limités à des études comparatives sur des aspects très précis ou particuliers de la spiritualité? Quel est le rapport entre la doctrine et l'expérience? Question importante, car ce qui compte en spiritualité, ce n'est pas d'abord des systèmes religieux mais l'expérience religieuse ou humaine comme telle.

C'est ce même genre de questions qui a été soulevé assez vigoureusement dans le domaine de la théologie œcuménique et de la théologie chrétienne des religions, suite à la position adoptée par George Lindbeck dans son fameux livre *The Nature of Doctrine: Religion and Theory in a Postliberal Age* (Philadelphia, Westminster, 1984). Lindbeck affirmait que, si la religion est essentiellement un langage, la doctrine en est aussi la grammaire, et que c'est le système doctrinal qui conditionne essentiellement l'expérience religieuse et l'interprétation de cette expérience⁵⁷.

56. Voir Sandra SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», p. 32-35.

57. Voir Peter SLATER, «Lindbeck, Hick and the Nature of Religious Truth», dans *Studies in Religion*, 24 (1995), n° 1, p. 59-75; James L. FREDERICKS, «A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions», dans *Horizons*, 22 (1995), n° 1, p. 67-87.

Certains sont désormais d'avis que la globalisation du phénomène spirituel exige l'abandon de toute approche théologique strictement confessionnelle. La théologie, dans ce contexte, ne peut être autre chose qu'un système symbolique qui, dans une conversation obligée avec les autres, essaie de dire quelque chose de significatif à propos des grandes énigmes de la vie humaine et du Mystère qui englobe tout⁵⁸. D'autres pensent que dans ce nouveau contexte multiculturel et multireligieux le christianisme a absolument besoin des autres traditions religieuses pour atteindre sa propre plénitude. Le christianisme doit être compris «de l'extérieur» afin de se comprendre totalement⁵⁹.

3. Trois attitudes nouvelles

De toute évidence, la nouvelle percée de la spiritualité dans les sciences humaines ou religieuses ne fait qu'accentuer, du point de vue de la méthodologie, ce qui est fortement ressenti par ceux et celles qui sont déjà engagés dans la théologie contextuelle ou dans l'étude comparative des religions. Nous sommes devant une réalité en pleine expansion qui exige aussi des mises au point presque continuelles de nos modèles d'analyse⁶⁰.

Je ne pousserai donc pas plus loin ce débat autour des nouvelles méthodes qui sont impliquées dans l'étude scientifique de la spiritualité. Je me concentrerai brièvement, en terminant, sur les attitudes nouvelles qui sont exigées de ceux et celles qui sont engagés dans cette étude.

Le respect de l'autre

La première attitude s'impose inconditionnellement. C'est *le respect fondamental de la grande diversité des traditions spirituelles* dont dispose l'humanité à l'heure actuelle. Pour la majorité d'entre nous, le

58. Voir, par exemple, Gordon Dester KAUFMAN, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge, Harvard University Press, 1993; Hans H. PENNER, «Holistic Analysis. Conjectures and Refutations», dans *Journal of the American Academy of Religion*, 62 (1994), n° 4, p. 977-996.

59. Voir, par exemple, Robert C. NEVILLE, *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1991.

60. Voir Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.

pluralisme religieux et culturel fait désormais partie de notre vie quotidienne. Il se déploie autour de nous à la fois comme une menace et comme une promesse. Comme une menace, dans la mesure où il déstabilise inévitablement notre façon de vivre, notre vision du monde et, parfois même, nos convictions les plus profondes. Comme une promesse, dans la mesure où il nous permet de mieux apprécier nos richesses et de mieux accepter nos limites au contact de l'autre.

Le développement d'une spiritualité vraiment planétaire exige d'abord et avant tout que nous acceptions l'autre en tant qu'autre, que nous nous donnions une ascèse d'écoute, et que nous combattions les structures et les mentalités qui nous empêchent de reconnaître la dignité spirituelle et humaine de l'autre⁶¹.

Nous devons prendre conscience du fait que, dans l'étude du phénomène spirituel, nous rencontrons encore trop souvent la tendance à nier ou à supprimer l'altérité des autres de façon souvent subtile. Robert Schreier a bien décrit cette tendance en montrant comment l'autre est souvent «démonisé» ou «romantisé». Le caractère ambivalent et spectaculaire du phénomène spirituel engendre souvent ces deux attitudes opposées. Il constate également comment l'autre est souvent «colonisé» (traité comme inférieur à nous), «généralisé», «banalisé», «homogénéisé» ou tout simplement «évanoué⁶²». Nous voulons comprendre l'expérience spirituelle de l'autre, lui communiquer la nôtre, inventer un langage commun, mais nous ne pouvons pas le faire sans respecter, reconnaître et maintenir l'altérité de l'autre.

Le primat de l'expérience

La deuxième attitude consiste dans *la reconnaissance du primat de l'expérience (personnelle et collective) comme lieu et moyen d'investigation scientifique*. Si la spiritualité est vraiment la «science de l'individu» (Ricœur), c'est le tournant que nous devons prendre, même si nous devons reconnaître avec Hans-Georg Gadamer que le concept

61. Voir Peter C. PHAN, «Cultural Diversity: A Blessing or a Curse for Theology and Spirituality?», dans *Louvain Studies*, 19 (1994), p. 195-211; Aloysius PIERIS, «The Problem of Universality and Inculturation with Regard to Patterns of Theological Thinking», dans *Concilium*, 6 (1994), p. 70-79; Tissa BALASURIYA, *Planetary Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1984.

62. Voir Robert SCHREIER, *Reconciliation*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 52-53.

d'expérience (*Erfahrung*) demeure un des plus obscurs concepts philosophiques dont nous disposons⁶³.

L'étude contemporaine du phénomène spirituel nous ramène, au-delà de la crise moderniste, vers le débat soulevé par Schleiermacher et la théologie libérale du XIX^e siècle concernant le primat de l'expérience dans l'élaboration du discours théologique. Il n'est certainement pas exagéré d'affirmer que la spiritualité contemporaine nous force à prendre davantage au sérieux l'expérience humaine comme lieu théologique. Même si nous savons que toute expérience est déjà une expérience «interprétée», il est important de rester proche de la réalité spirituelle telle qu'elle se déploie et de garder intact son caractère dynamique. Nous devons également nous convaincre du fait que ce retour à l'expérience ne diminue en rien nos possibilités de faire une analyse vraiment critique de la spiritualité. Mais nous devons éviter les écueils du rationalisme et du fondamentalisme.

La transformation personnelle

La troisième attitude consiste dans la disponibilité à entrer dans l'univers spirituel de l'autre, d'y participer dans la mesure du possible, et de *se laisser transformer au contact de l'autre*. Nous devons nous défaire de l'idée que seul un regard froid, distant et objectif peut produire des résultats valables et vérifiables. L'expérience de beaucoup de scientifiques contemporains montre le contraire.

Louis Dupré affirme sans hésitation que le succès prodigieux de la science moderne a engendré un nouveau sens du mystère et que c'est souvent de l'intérieur même de leur recherche que les scientifiques contemporains découvrent que la réalité se présente à nous à la fois comme un objet analysable et comme un sujet mystérieux qui dépasse constamment nos capacités d'analyse. Les scientifiques contemporains ont acquis une conscience aiguë de la contingence et de la transcendance⁶⁴. N'oublions pas que Pierre Teilhard de Chardin était en même temps un grand scientifique et un grand mystique⁶⁵.

63. Voir Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1960, p. 329.

64. Voir Louis K. DUPRÉ, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1977. Chap. 1: «L'expérience religieuse passée et présente»; John HITCHCOCK, *The Web of the Universe. Jung, the «New Physics» and Human Spirituality*, New York, Paulist Press, 1991.

65. Voir Pieter SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris, Desclée de

On constate une évolution semblable en anthropologie socio-culturelle. Au cours de leur recherche sur le terrain, les anthropologues sont souvent exposés à des réalités extraordinaires que la culture occidentale désigne rapidement comme «para-normales» ou «super-naturelles», mais qui font partie de la vie quotidienne des peuples ou des groupes humains qu'ils veulent étudier. Pensons, par exemple, aux rêves, aux visions et aux esprits qui sont omniprésents dans les cultures amérindiennes, mais qui ont peu de crédibilité à l'intérieur de la vision du monde qui accompagne habituellement notre conception occidentale de la science. L'étude scientifique de ces réalités conduit de plus en plus vers une mise en question des canons de l'objectivité scientifique. On trouve des illustrations fort impressionnantes de ce processus dans les œuvres récentes de Marie-Françoise Guédon, de Jean-Guy Goulet ou de David Young, trois anthropologues canadiens qui ont pris le risque de se laisser transformer personnellement au contact du monde mystérieux dans lequel ils avaient la chance de pénétrer graduellement⁶⁶. Travaillant à l'intérieur de cultures où la seule connaissance vraie est celle acquise par l'expérience personnelle, ces ethnologues ont compris qu'il y a peu de place ici pour des observateurs non engagés. Par conséquent, leur récit ethnographique intègre les résultats de la «dynamique inter-humaine» qui se déploie sur le terrain entre le chercheur et ses informateurs⁶⁷. Leur récit ne porte pas seulement sur une réalité froidement observée de l'extérieur, mais sur les transformations qui sont le résultat d'une participation personnelle à cette réalité.

Je ne crains pas d'affirmer ici que les théologiens et théologien-nes qui entreprennent l'étude du phénomène spirituel dans une perspective proprement anthropologique se trouveront de plus en plus dans une situation semblable à cause de la globalité croissante de ce phénomène. Nous serons de plus en plus obligés à traverser les frontières de notre propre culture, à nous aventurer sur le terrain peu familier de l'autre,

Brouwer, 1964; Norbertus WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions universitaires, 1960.

66. Voir David E. YOUNG et Jean-Guy GOULET (dir.), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Broadview Press, 1994.

67. Voir, par exemple, Barre TOELKEN, «Fieldwork Enlightenment», dans *Parabola* 20 (1995), n° 2, p. 28-35; N. ROSS REAT, «Insiders and Outsiders in the Study of Religious Traditions», dans *Journal of the American Academy of Religion*, 51 (1983), n° 3, p. 459-476.

et à revenir chez nous, sains et saufs, après avoir goûté à l'expérience spirituelle que nous voulons étudier ou analyser.

Or, tout cela ne peut être fait que par des chercheurs qui sont bien conscients de la valeur et des limites de leur propre expérience spirituelle. Sandra Schneiders a sans doute raison quand elle affirme que la spiritualité ne peut être étudiée que par ceux et celles qui vivent une expérience spirituelle personnelle. Dans le même contexte où l'étude de la spiritualité devient de plus en plus interculturelle, Ewert Cousins parle de communion d'âme (*empathetic consciousness*), d'une attitude vraiment dialogale, et d'une «épistémologie chamanique», c'est-à-dire de la capacité de se transporter dans l'expérience spirituelle de l'autre, d'y communier en profondeur, et de revenir chez soi avec une perception plus profonde de la valeur de l'autre et avec une meilleure connaissance de soi-même⁶⁸.

Enfin, tout cela nous rappelle l'importance que Bernard Lonergan accordait à la «conversion» à l'intérieur de la théologie: la conversion comme processus continu, concret, dynamique, personnel, communautaire et historique⁶⁹. Selon lui, la méthode de la théologie n'est pas un ensemble de règles que n'importe qui n'aurait qu'à suivre méticuleusement, mais un «cadre destiné à favoriser la créativité et la collaboration⁷⁰» (*framework of collaborative creativity*). Ceci est tout à fait évident quand on entre dans le domaine de la spiritualité. De fait, en présentant le phénomène spirituel contemporain, j'ai préféré utiliser les images plus dynamiques du cercle et de la spirale. Mais, quelle que soit l'image que l'on évoque ici, celle du cadre, du cercle ou de la spirale, nous comprenons désormais que, derrière toute affirmation objective, en théologie ou en spiritualité, il y a une subjectivité dont l'authenticité se manifeste dans sa capacité d'ouverture aux autres, de dialogue et de transcendance.

68. Ewert COUSINS, «Raimundo Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future», dans *Cross Currents*, 29 (1979), p. 142-143; «Interpretation of Tradition in a Global Context», p. 102.

69. Voir Bernard LONERGAN, «Theology in its New Context», dans L.K. SHOOK (dir.), *Renewal of Religious Thought. Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal of the Church Centenary of Canada, 1867-1967*, Montreal, Palm Publishers, 1968, p. 46.

70. Voir Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Montréal, Fides, 1978, p. 9.

La spiritualité planétaire, telle que je l'ai présentée ici, est une réalité extrêmement complexe et multiforme qui ne se laisse pas réduire à des doctrines et à des systèmes. L'entrée dans ce monde passe, inévitablement, par la porte étroite d'une conversion ou d'une transformation personnelle.

CONCLUSION

Permettez-moi, en conclusion, d'évoquer deux images qui illustrent bien la complexité du phénomène spirituel et les défis qu'il représente pour la théologie. Cousins compare la situation à la vue que les astronautes américains avaient de la terre quand ils voyageaient pour la première fois dans l'espace. Ils étaient émerveillés par l'harmonie et l'unité de la planète bleue. Mais, au fur et à mesure qu'ils s'éloignaient de la terre, ils étaient en même temps saisis par un profond sentiment d'enracinement dans cette terre. C'est une image qui convient bien à un théologien américain. Pour un théologien comme moi, né dans le «*platte land*» (le pays plat) chanté par Jacques Brel, ou pour le théologien hollandais Heije Faber, c'est une image beaucoup plus modeste qui s'impose⁷¹. La spiritualité, pour nous, c'est la capacité de regarder toujours plus loin et au-delà de la ligne des arbres, la ligne des peupliers allongés qui séparent nos terres et nos villages; c'est porter notre regard vers la mer du Nord, cet océan mystérieux et terrifiant qui, à tout moment, peut venir briser les digues de nos certitudes⁷².

71. Voir Heije FABER, *Boven de boomgrens. Op weg naar hedendaagse spiritualiteit*, Baarn, Uitgeverij Ten Have, 1987. Traduction anglaise: *Above the Treeline. Towards a Contemporary Spirituality*, Londres, SCM Press, 1988.

72. Cette étude a été possible grâce à une subvention du Conseil d'administration de l'Université Saint-Paul. Elle fut réalisée avec la collaboration de Derek Simon, assistant de recherche.

La mission spirituelle de la théologie: une impasse?

JEAN-CLAUDE BRETON
Université de Montréal

Que dire quand tout ou presque a été dit, examiné et expliqué sous toutes ses coutures? Commencer par une blague et comparer le sort de la théologie dans son rapport à la vie spirituelle¹ à celui d'un avocat constitutionnaliste? La ressemblance est frappante. Les deux sont confrontés à une tâche qui n'est pas à la veille d'être achevée, les deux sont assurés d'un emploi à long terme relativement bien payé et, surtout, dans les deux cas, leur travail de spécialistes n'a à peu près pas d'impact sur les pratiques du monde ordinaire! Pourquoi?

Dans un article récent, Bruce Janz² étudie la discussion soulevée par la position de Steven Katz et cherche à savoir si la mystique n'est

1. Je préfère pour ma part conserver le mot *spiritualité* pour les démarches spirituelles particulières et parler de *vie spirituelle* pour désigner l'expérience vécue. Quant au sens de cette expression, je me rallie à la définition de Sandra Schneiders qui parle d'une recherche consciente d'unification de sa vie dans le dépassement de soi et vers un but ultime. Il est évident que la réalité ne s'offre jamais à ce niveau d'abstraction, mais c'est bien la structure que l'on peut déceler sous les réalisations concrètes.

2. Bruce JANZ, «Mysticism and Understanding: Steven Katz and his Critics», *Sciences religieuses*, 24:1 (1995), p. 77-94.

que pure interprétation, ou si elle s'appuie sur quelque fondement, sur une expérience réelle. Semblable débat évoque le rapport qu'entretient la théologie, philosophisante dans ce cas-ci, avec la vie spirituelle. Comprendre son rôle comme un *exercice critique à distance* correspond assez bien aux attentes et aux habitudes de la théologie d'aujourd'hui comme d'hier. Le ton a bien sûr changé et le discours ne s'autorise plus de références dogmatiques autoritaires et garanties, mais la réalité est demeurée la même. La théologie entend le plus souvent évaluer les démarches spirituelles et veiller à ce que la vie spirituelle ne s'égaré dans des chemins tracés par la fantaisie.

Face à ce projet un peu prétentieux de la théologie, les spirituels ont affirmé depuis longtemps leur fin de non-recevoir. Qu'on pense aux propos de Surin³ ou qu'on écoute les commentaires des «petits spirituels⁴» de notre époque, qui s'appuient sur les expériences de Medjugorje et/ou les visions de Vassula, ou à ceux qui viennent aux préoccupations spirituelles en raison de leurs engagements sociaux ou écologiques, on observe la même méfiance à l'égard des théologiens et la même tendance à disqualifier leurs discours. C'est ce portrait de la situation qui pourrait amener à parler d'une impasse. Il y a vraiment, de part et d'autre, une conception différente de l'*objet* recouvert par la vie spirituelle.

Faut-il voir là les signes évidents d'une méfiance réciproque à l'égard des excès éventuels de la vie spirituelle, ou de la théologie? Ou doit-on aller jusqu'à y reconnaître les conséquences d'un divorce où les ex-conjointes ne sont pas encore parvenues à se parler de façon civilisée?

3. Voici quelques propos de Surin sur les théologiens rapportés par Bremond: «S'il n'y avait que cela, le mal ne serait pas sans remède, une sérieuse retraite leur aurait bientôt rendu la ferveur première. Le troisième an de saint Ignace n'a pas d'autre but. Malheureusement cette avidité, cette *libido sciendi* a vicié chez eux jusqu'aux sources de la vie spirituelle. Elle leur a fait perdre, non pas seulement le goût, mais encore, si l'on peut dire, le sens de Dieu, atrophiant en quelque manière les délicates antennes qui donnent aux hommes le moyen d'atteindre le monde invisible et de correspondre avec lui. Cette faculté, la plus précieuse de toutes, ils en ont perdu l'usage; bien plus, ils la tiennent désormais pour une maîtresse d'illusion, ils la critiquent, ils la raillent en conséquence. Cette inspiration dont parlent les mystiques est un leurre. Pour eux ils ne connaissent que la raison. C'est par elle seule qu'ils entendent prendre contact avec Dieu. Aristote règlera jusqu'à leur prière. Nous voici au vif du débat.» Cf. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 5: 1920, p. 288 env.

4. Allusion au langage de Bremond à propos des «petits mystiques» du XVII^e siècle français.

Soulever la question invite à examiner les circonstances historiques de ce divorce, à évaluer les motifs d'un éventuel rapprochement et à chercher des modalités nouvelles de relations entre la vie spirituelle et la théologie. J'évoquerai rapidement le contenu des deux premières parties, pour garder un peu plus de temps et d'espace pour la troisième.

Le divorce

La vie spirituelle a longtemps été vécue comme la prose de monsieur Jourdain: sans le savoir. De même qu'il y avait plusieurs théologies dans le NT, il y avait aussi plusieurs courants spirituels dès le début du christianisme. Ces courants spirituels vivaient dans la plus grande harmonie avec la théologie qui s'élaborait en même temps, souvent à partir de ces différentes expériences spirituelles⁵. Ce n'est que beaucoup plus tard que des tensions sont apparues et qu'une division a commencé à s'imposer.

C'est la prétention de vérité qui a amené à contrôler, ou même à condamner, les expériences spirituelles, si l'on en croit le diagnostic, à mon avis toujours valable, de Vandembroucke⁶. Après avoir rappelé que la mystique (que nous comprenons ici comme équivalent de vie spirituelle) ne s'est pas distinguée, ni séparée à l'origine, de la théologie, il montre l'enracinement d'un éloignement dans la tension entre les écoles franciscaine et dominicaine au XIII^e siècle⁷.

Ce qui n'avait pas fonctionné avec Abélard devait se réaliser avec Thomas d'Aquin, même si ce fut sans changer la vie spirituelle de ce dernier. Dorénavant, il y aurait une distinction entre la science de Dieu et l'expérience religieuse qu'on en fait. La distinction entre l'amour et la foi devenait du coup une occasion de durcir la différence entre deux voies jusque-là fréquentées dans l'harmonie.

5. Il ne serait sans doute pas faux d'identifier l'influence directe des expériences spirituelles dans les théologies en train de se faire et même dans les positions des premiers grands conciles œcuméniques.

6. Dom Fr. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique: ses origines», dans *N.R.T.* (1950), p. 372-389.

7. Le déplacement de la théologie vers l'université serait peut-être un facteur à considérer en raison de son impact sur le statut des théologiens de l'époque. Je crois toutefois, avec Vandembroucke, que déjà dominicains et franciscains arrivaient d'horizons différents et que leur intégration à l'université n'a fait que confirmer cette situation.

Vandenbroucke suggère que les démarches de maître Eckhart et de l'école rhénane peuvent être comprises comme un effort pour contrer cette distinction en train de devenir une opposition. Mais ce «mysticisme spéculatif» n'a pas réussi à renverser le mouvement initié par la théologie spéculative et il a été en quelque sorte «doublé sur sa droite», et dès lors disqualifié, par l'école de la *devotio moderna*, déjà préparée par les Béghards et les Frères du Libre Esprit, entre autres.

Le terrain était déjà prêt pour la révolution humaniste du ^{xvi}^e siècle où, comme l'a montré Michel de Certeau⁸, la pratique de la vie spirituelle devenant matière secrète, une mystique comme Thérèse d'Avila exprimera son expérience en termes personalistes plus ou moins en marge du discours théologique⁹. Le divorce peut dès lors être confirmé, comme le fera le nouvel enseignement du ^{xvii}^e siècle inaugurant les cours de théologie spirituelle, bientôt devenue théologie ascétique et mystique.

Il n'y a pas lieu de fouiller davantage ce moment de l'histoire, qu'il fallait toutefois évoquer dans la mesure où notre situation actuelle en hérite et en est marquée, au point d'y trouver des appels au rapprochement.

Un appel au rapprochement

Dans un article ancien et dépassé sur plusieurs points, Hans Urs von Balthasar¹⁰ plaide en faveur d'un rapprochement entre vie spirituelle et théologie, qui aurait sans doute plu à J.J. Surin. Sur un ton nostalgique, Balthasar regrette l'époque où les théologiens réussissaient l'unité de leur vie en cherchant en même temps à être des saints. Il souhaite donc que les théologiens retrouvent l'importance de la sainteté dans leur rapport à la Révélation. Dans le même élan, il dresse pour la théologie

8. Voir, entre autres, Michel DE CERTEAU, «Mystique au ^{xvii}^e siècle. Le problème du langage "mystique"», dans *L'homme devant Dieu*, Paris, Aubier, 1964.

9. Il serait intéressant ici de comparer *Les châteaux intérieurs* avec *Les dialogues d'une âme avec Dieu* de Catherine de Sienne. Alors que cette dernière vulgarise en quelque sorte la théologie des dominicains de son temps, la grande Thérèse a à se battre avec les inquisiteurs pour obtenir la permission de dire son expérience personnelle et elle doit consentir quelques révérences à la théologie, comme Jean de la Croix aura aussi à le faire dans ses écrits.

10. Hans von BALTHASAR, «Théologie et sainteté», dans *Dieu vivant*, 17 (1948), p. 17-31.

un programme de réforme interne qui devrait lui permettre de retrouver ses assises fondamentales.

Même si la conception de la théologie à laquelle se réfère Balthasar a beaucoup vieilli et qu'elle ne ferait pas facilement l'objet d'un consensus parmi nous, il me semble que la visée de son argumentation est juste et toujours valable. Et ce, même si la place du dogme dans la réflexion théologique reconnue par Balthasar ne ferait par ailleurs qu'entretenir les soupçons des spirituels à l'égard de la théologie. Il serait donc mal venu de prendre prétexte de la vétusté de son argument pour refuser de chercher des voies de rapprochement entre théologie et vie spirituelle. Au contraire, l'état actuel de la réflexion ouvre des perspectives inédites.

Pour le dire en un mot, il s'agit de reconnaître que le savoir engagé dans une démarche théologique ne peut pas se justifier, ni se faire valoir, par une simple «cuirasse d'abstraction», mais qu'il doit s'accompagner d'une expérience personnelle lui correspondant. Si, dans des mots proches de ceux de Balthasar, on ne peut plus abandonner le dogme au travail prosaïque de l'école pour que les spirituels se confinent dans le lyrisme (25), il faut souhaiter que les théologiens intègrent les préoccupations des spirituels, et vice versa. Parce que, selon Balthasar, la pensée des théologiens est fonction de leur foi (27), la vraie théologie «doit trahir l'attitude de prière du penseur docile à sa foi» (30).

L'argumentation de Balthasar en faveur de ce rapprochement entre théologie et vie spirituelle rejoint une conception dogmatique de la théologie qui se démarque des efforts herméneutiques actuels. Au-delà, toutefois, de ses arguments, un appui semble se dégager et s'imposer à partir de ses propos. Le travail théologique suppose une expérience de foi qui, elle, constitue ce que l'on appelle la vie spirituelle. Il doit donc y avoir un rapport vital et constitutif entre les deux et ce rapport renvoie à l'expérience vécue. Le mot est lancé et l'avenue indiquée: c'est autour de l'expérience que le rapprochement peut être envisagé. Mais comment?

Des tentatives sont menées depuis quelques années¹¹ pour explorer les efforts de rapprochement entre les deux disciplines: celle qui

11. Voir les écrits de Sandra M. SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», dans *Theological Studies*, 50 (1989), p. 676-697, et surtout «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?» dans *Horizons*, 13 (1986), p. 253-274; voir un résumé de l'état de la question dans un numéro récent du *Christian Spirituality Bulletin*, 2:1

étudie la vie spirituelle et la théologie. Même si ces réflexions sont très intéressantes, entre autres pour l'accompagnement spirituel des théologiens en formation, ce n'est pas par ce biais que j'aborderai la question ici. Je m'en tiendrai plutôt à la situation particulière de l'*apport de la théologie à la pratique des personnes en quête de spiritualité*. Beaucoup de ces personnes boudent la théologie ou s'en méfient sous prétexte que cette dernière ne respecte pas leur expérience. En référence précisément à cette catégorie d'expérience, je vais essayer d'identifier ce qui semble faire problème et tenter de suggérer une façon d'y remédier. Contribution bien modeste, mon apport vise à percer une brèche dans le mur qui isole théologie et vie spirituelle. En esquissant une voie d'accès de la théologie à la vie spirituelle, j'espère contribuer, selon le souhait de Balthasar, à spiritualiser la pratique de la théologie.

Expérience spirituelle et théologie

Si l'on peut recevoir comme utile l'explication de Janz, dans l'article déjà cité, à savoir que le mot expérience, dans le monde spirituel, est une métaphore qui renvoie à un premier analogué appartenant à l'expérience sensorielle, il serait bien insuffisant d'en rester là. Dire l'emploi métaphorique du mot expérience rappelle qu'elle est, tant en théologie que dans la vie spirituelle, plus qu'un agir, qu'un reçu, qu'un senti et qu'elle comporte aussi un temps de reprise réflexif, comme l'a plusieurs fois noté J.-P. Jossua¹².

On devrait plutôt aborder la réflexion en rappelant, avec Ansaldi¹³, que l'expérience de foi est toujours précédée par une parole, un discours, qui la prépare et la conditionne. Déjà, on verrait là que l'expérience des spirituels diffère de celle des théologiens, quand ce ne serait qu'en raison du rapport que les uns et les autres entretiennent avec la Parole de Dieu. Il ne faut certainement pas négliger l'impact de cette différence des situations de départ, ni oublier les retombées qu'elle imposera à l'expérience à venir. Rappelons-nous, en ce sens, les

(1994). Aussi Annice CALLAHAN, «The Relationship Between Spirituality and Theology», dans *Horizon* 16:2 (1989), p. 266-274.

12. Voir Jean-Pierre JOSSUA, «Note sur l'expérience chrétienne», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome 5, Paris, Cerf, 1983, p. 41-46, et «Note sur l'usage du terme "expérience"», dans *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1972, p. 171-174.

13. Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1991, p. 247.

propos de J.-C. Petit dans la conclusion de sa conférence d'ouverture de notre congrès de 1982¹⁴: «Si l'expérience est liée à un projet et dépend de son ouverture, elle est quand même imprévisible et en même temps déterminée par ce projet.»

Le projet à l'origine d'une expérience relève évidemment, on le comprend facilement, de la parole qui le précède et le définit. L'importance et la signification reconnues à l'expérience dépendent de ce projet et de la parole qui le module de l'intérieur. Sans oublier tout ce qui a pu ainsi contribuer à rendre telle expérience possible, il faut cependant aussi tenir compte de sa réception. Petit nous avertit ici: «...nous ne pouvons pas ne pas être frappés par le fait que cette évolution, jusque dans ses conséquences ultimes sur le plan de l'institution hiérarchique, s'est traduite par une affirmation croissante du discours dogmatique en théologie en proportion même de son absence de référence à l'expérience¹⁵.»

Dans son origine, aussi bien que dans sa réception par la théologie, l'expérience des spirituels «ordinaires» est donc soupçonnée, quand elle n'est pas clairement disqualifiée. Même quand la théologie se dit plus ouverte à l'expérience, elle n'accueille pas toujours en vérité et de façon efficace l'expérience des spirituels qu'elle estime mal enracinée, surestimée et soustraite à toute interprétation sérieuse.

Du point de vue de la théologie, en effet, l'expérience des spirituels est mal enracinée en ce sens qu'elle s'appuie, trop souvent, sur des présupposés empruntés à la religion populaire, inculte et mêlée de superstitions. On n'y retrouve pas les assises autorisées d'une référence éclairée aux Écritures, et encore moins les informations séculaires du discours théologique.

Ainsi préparée, l'expérience spirituelle est bien souvent le seul appui disponible, d'où la tendance à la réévaluer et à la surestimer. Les personnes en quête de vie spirituelle et dépourvues de savoir académique auront évidemment tendance à se référer de façon immédiate et absolue à l'expérience vécue.

Une expérience vécue d'autant plus indiscutable que ces mêmes personnes s'avèreront réfractaires à toute reprise critique. L'évidence de l'événement, ou de ses conséquences concrètes dans leur vie, ne

14. Jean-Claude PETIT, «Théologie et expérience», dans *L'expérience comme lieu théologique*, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet», 1983, p. 13-30.

15. *Ibidem*.

saurait être remise en question sans qu'automatiquement ne s'effondre tout leur monde de référence et de signification.

Ce diagnostic trop rapide traduit quand même assez bien l'opinion des théologiens sur le sens accordé par les spirituels à la réalité de leur expérience. S'il n'est pas possible ici de vérifier si les spirituels se retrouveraient dans ce portrait, il est possible de présumer qu'il ne motive pas, ni ne prépare les théologiens à s'entendre avec les spirituels dans l'évaluation de leur expérience. À quelle conversion *professionnelle*¹⁶ les théologiens devraient-ils consentir pour renverser la vapeur et devenir des aides utiles aux spirituels dépourvus de diplômes en théologie?

Reprenons une à une les trois parties du diagnostic pour identifier les appels dont elles sont porteuses.

Eu égard au projet de l'expérience spirituelle, de sa préparation et de son origine, l'attitude des théologiens s'est le plus souvent résumée à éduquer les ignares et à leur permettre de joindre le cercle des initiés qui sont prêts à une authentique expérience spirituelle. On pourrait qualifier cette attitude d'élitiste et condamner les théologiens descendants. Il est sans doute plus utile de leur rappeler que, depuis qu'il y a des chercheurs et des chercheuses de Dieu, il y a aussi des personnes qui vivent mal préparées des expériences décisives. Dieu n'a pas toujours attendu que les théologiens aient préparé le terrain pour intervenir, même s'il Lui arrive probablement (je l'espère) de se réjouir à l'occasion de leur travail. Plus concrètement, il me semble que la théologie est appelée à se faire plus accueillante aux expériences qu'elle qualifie parfois de «sauvages». Cela signifie que, quand elle prétend se préoccuper de vie spirituelle, la théologie devrait être plus attentive au tissu humain où naît cette vie et plus ouverte aux sciences qui étudient ce tissu. La théologie ne peut plus se contenter d'évaluer les expériences spirituelles à la seule lumière de son savoir académique habituel¹⁷.

Une distinction empruntée au vocabulaire d'Ansaldi¹⁸ permet de saisir le rapport différent entretenu par les spirituels et les théologiens

16. C'est surtout à cet aspect que je me réfère pour le moment. Pour réaliser le souhait de Balthasar, il me semble que les théologiens et théologiennes doivent d'abord apprendre à apprivoiser l'expérience spirituelle.

17. Voir les réflexions de Carl-A. KELLER, «La théologie et la recherche spirituelle de l'homme moderne» dans *Revue de théologie et de philosophie*, 25 (1975), p. 1-11.

18. *Op. cit.*, chap. 2. «..., je propose de nous ranger dans le vocabulaire lacanien qui permet de résumer ainsi cette introduction d'Espagnat: "Il y a un Réel lointain, voilé

avec l'expérience, de comprendre l'importance que les premiers lui accordent et de suggérer un changement d'attitude aux seconds. Un peu à la manière de la distinction de Kant entre noumène et phénomène, Ansaldi reprend au langage lacanien la distinction entre réel et réalité: le premier étant lointain et voilé, et l'autre connaissable. En ce sens, les spirituels entretiendraient, à propos du réel supposément expérimenté dans leurs expériences, une illusion semblable à celle des philosophes d'autrefois qui prétendaient rejoindre Dieu dans leur démarche métaphysique. Face à ces spirituels naïfs, enfermés dans leur expérience, les théologiens verraient dans l'expérience le point d'appui à une réflexion débordant de toutes parts ses assises. Si les spirituels collent à leur expérience sans parvenir à s'en détacher et à s'en élever, les théologiens semblent parfois se référer à l'expérience comme à une pointe sur laquelle la pyramide inversée de leur réflexion serait sensée prendre appui. Pour le dire dans notre jargon habituel, les spirituels négligeraient le jeu de la médiation et les théologiens se perdraient dans l'analyse des jeux de la médiation.

Encore une fois, je ne veux surtout pas corriger la naïveté des spirituels, mais essayer de voir à quoi invite la description que je viens d'esquisser. Au lieu de reprocher aux spirituels de s'enfermer dans une expérience survalorisée, les théologiens n'auraient-ils pas intérêt à reconnaître une place plus grande aux expériences secondes¹⁹ dans leur vie quotidienne et à l'impact de ces expériences sur leur foi? Si nous voulons que les spirituels cessent de voir Dieu immédiatement présent dans tout ce qui leur arrive et qu'ils apprennent à faire face aux médiations, ne devons-nous pas leur permettre de croire que notre analyse de ces médiations ne vise pas à sortir Dieu de notre monde? Dans sa recherche sur les rapports entre théologiens et vie spirituelle, Annice Callahan évoque l'exemple de Karl Rahner. Dans sa référence à l'expérience de Marguerite-Marie Alacoque, Rahner distingue l'expérience religieuse fondamentale des phénomènes parapsychologiques

[...] et une Réalité scientifiquement connaissable." Autrement dit, il y a du réel totalement hétérogène au langage et à l'image; il y a de la réalité constituée par les moyens même du savoir, sans que pour autant, nous le verrons, elle ne soit réductible à une pure entité subjective et donc idéaliste, au sens philosophique du terme.» (p. 45)

19. J'entends par là à la fois postérieures et secondaires. Par postérieures, je pense à ces expériences qui arrivent après, et parfois en conséquence, d'une expérience première de conversion. Par secondaires, je pense à l'impact des petits événements de la vie quotidienne qui marquent de leur influence même les plus grands élans.

secondaires²⁰. Cette distinction permet à Rahner de respecter la sainteté de Marguerite tout en questionnant l'authenticité de ses visions. Dans notre évaluation des expériences, rejoignons-nous cette sagesse rahnérienne, ou, dans notre empressement à disqualifier les phénomènes secondaires, avons-nous tendance à jeter le bébé avec l'eau du bain?

Enfin, mon diagnostic suggérait que les spirituels et les théologiens se retrouvaient aux antipodes dans l'interprétation des expériences religieuses. Les uns refusent apparemment toute démarche critique, tandis que les autres se complaisent à dévaluer les significations concrètes qu'on voudrait attacher à ces expériences. Cette attitude relève en partie de ce qui a déjà été évoqué à propos du projet et de l'évaluation de l'expérience. Mais il reste aussi une dimension particulière à envisager. Car même si on prend en compte les assises différentes des expériences revendiquées par les spirituels et même si on leur offre un accueil plus bienveillant, il est encore nécessaire de soulever la question du sens, de la signification des dites expériences. En somme, de les soumettre à un examen critique. La théologie aura-t-elle ici aussi à reconnaître des correctifs dans son comportement habituel ou se retrouve-t-elle ici dans un domaine où aucun compromis, aucune concession ne sont possibles?

Sandra Schneiders²¹ a proposé, pour ce cas, l'exemple suggestif des rapports entre les artistes et le travail des critiques. Prenons le cas de la musique. Si les critiques ne composent pas de musique, ils rendent quand même service aux musiciens par leurs évaluations et leurs suggestions. En ce sens, la théologie est légitimée d'exercer un rôle critique, à condition toutefois qu'elle ait l'humilité de laisser aux spirituels la possibilité de vivre jusqu'au bout leurs expériences avec leurs conséquences concrètes. J'ajouterai une autre métaphore à celle de Sandra Schneiders, celle du voyage.

On peut envisager de faire un voyage organisé où tout ce qui doit être vu et visité est déterminé à l'avance par les experts-organiseurs,

20. «Rahner makes a theological distinction between a core religious experience and secondary, parapsychological phenomena such as visions and raptures which may accompany religious experience. This distinction enables us to validate the holiness of the great proponent of devotion to the Sacred Heart, Margaret Mary Alacoque, while questioning the authenticity of some of the visions which she claimed to have received.» (Annice CALLAHAN, *op. cit.*, p. 272)

21. Voir son article dans *Horizons*, déjà cité.

ou, à l'extrême opposé, partir en *nowhere*! Au nom de son rôle critique, la théologie a souvent tendance à prendre ceux et celles qui ne suivent pas ses conseils pour des vagabonds, alors que les spirituels n'en finissent pas de décrire les richesses trouvées à «voyage léger» et au gré de l'inspiration du moment. Pour revenir à la métaphore du critique musical, n'y a-t-il pas lieu dans le rôle critique de la théologie de faire une place aux nouvelles créations? Pour le dire brutalement, les théologiens doivent-ils se contenter d'évaluer les expériences spirituelles et le sens qui en est dégagé à la seule aune des pratiques déjà autorisées, ou ne doivent-ils pas s'habiliter à reconnaître et à discerner les nouvelles voies et les promesses d'avenir?

Au delà de ces métaphores, c'est le lieu ici de revenir à ce que nous évoquions à propos du projet à l'origine de l'expérience. Dans ses démarches d'interprétation, la théologie se limite bien souvent à ne prendre en compte que les éléments susceptibles d'appuyer et d'enrichir un savoir. Alors que, pour les spirituels, la dimension importante et significative de l'expérience s'enracine dans des émotions, des pratiques corporelles et un faire plus ou moins poétique, sans compter l'influence des facteurs sociaux ou celle, laissée inconsciente, de la dynamique psychologique. La théologie ne manifeste pas beaucoup d'intérêt pour ces composantes et, quand elle s'y intéresse, elle a souvent tendance à en réduire ou dévaluer l'importance. Si cette attitude peut être acceptable dans d'autres domaines de la théologie, elle est irrecevable en vie spirituelle, où justement tout ce qui fait vivre doit être respecté et intégré.

*

* *

Dans des propos qui devraient être repris pour recevoir précisions et nuances, j'ai essayé d'esquisser ce que pourraient devenir les pratiques de la théologie pour l'habiliter à rendre vraiment service à la vie spirituelle. Si mon opinion ne reçoit pas l'assentiment général, j'espère qu'elle servira au moins à susciter des réactions et à favoriser d'autres solutions mieux adaptées à un problème qui traîne depuis des siècles. Si tel était le cas, j'aurais permis que d'autres théologiens s'intéressent à la vie spirituelle et qu'ils acceptent du coup de lui faire une place dans leurs préoccupations. Pour reprendre le souhait de Balthasar, osera-t-on espérer que ces préoccupations ne soient pas qu'intellectuelles et académiques.

Les voies spirituelles balisées par les nouvelles religions: invitation et défi pour une synthèse chrétienne

BERTRAND OUELLET

Centre d'information sur les nouvelles religions (Montréal)

La multiplication des nouveaux groupes religieux est une caractéristique importante de la quête spirituelle contemporaine. Ces nouvelles religions se développent à l'extérieur des grandes Églises et traditions, «hors des sentiers battus», une image qui évoque immédiatement l'idée de nouveaux chemins, de «voies spirituelles» inexplorées ou négligées.

Des balises

Tout voyageur qui a survolé une ville, la nuit, a vu comment les innombrables lumières permettent d'y reconnaître d'un coup d'œil le tracé des voies de circulation. La masse de la ville est invisible, mais ses grands axes sautent aux yeux.

Dans le paysage religieux actuel, les nouveaux mouvements sont semblables à ces balises lumineuses dans la nuit. Malgré leur faible poids démographique, ils attirent l'attention. Leur visibilité et le caractère parfois très prononcé, voire exagéré, de leurs modes d'expression

permettent en effet de voir plus aisément les lignes de fond de la spiritualité sous-jacente.

On découvrira assez vite, à l'étude, que les voies spirituelles ainsi mises en évidence ne sont pas exclusives aux nouvelles religions. De fait, elles traversent aussi les Églises et religions traditionnelles. La foi chrétienne, quant à elle, ne pourra rejeter du revers de la main ces intuitions et expériences spirituelles, car elle s'y reconnaîtra en partie. Elle ne pourra donc pas non plus se situer simplement en opposition par rapport aux nouveaux mouvements religieux comme s'il y avait d'une part sa propre recherche spirituelle — «authentique» — et d'autre part les errements des autres. Les excès observés dans tel ou tel mouvement, comme dans telle ou telle Église ou tradition, apparaîtront comme des dérapages sur des voies par ailleurs légitimes. Le défi à relever par la foi chrétienne n'en sera pas un d'exclusion ou de sélection, mais de synthèse.

I. ITINÉRAIRES DANS LA FORÊT DES NOUVELLES RELIGIONS

On nous demande souvent de quantifier le nouveau pluralisme religieux. «Combien y a-t-il de sectes au Québec?» est l'inévitable première question de nombreuses entrevues. Il faut se méfier des statistiques qu'on peut donner en guise de réponse. Bien sûr, on peut dénombrer des centaines et des centaines de groupes. À titre d'exemples, le Centre d'information sur les nouvelles religions (CINR) a, à ce jour, accumulé de la documentation sur plus de 1500 groupes, et la quatrième édition de l'encyclopédie des religions d'Amérique de J. Gordon Melton¹ contient 1730 fiches signalétiques. De plus, certains groupes ou mouvements se sont développés de façon prodigieuse. On pense en particulier au pentecôtisme, un mouvement dit «de réveil» né dans la mouvance évangélique à la fin du siècle dernier: en 1988, on dénombrait 176 000 000 de fidèles pentecôtistes dans le monde², et le mouvement est en expansion rapide, notamment en Amérique latine.

1. J. Gordon MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, Fourth Edition, Detroit, Gale Research, 1993.

2. Voir Peter HOCKEN, *Le réveil de l'Esprit. Les Églises pentecôtistes et charismatiques*, coll. «Rencontres d'aujourd'hui», 21, Montréal, Fides, 1994, p. 12.

Par-delà les groupes, les idées

Au total, cependant, très peu de gens se disent membres d'un nouveau mouvement religieux. Lors des recensements, par exemple, il ne reste que quelques points de pourcentage pour la totalité des appartenances religieuses autres que les religions traditionnelles. En revanche, une bonne proportion de la population est touchée par les idées et doctrines véhiculées, globalement, par le nouveau pluralisme religieux. Il suffit par exemple de voir l'affluence, dans les salons du livre, aux kiosques des maisons d'édition de tendance nouvel-âgiste ou ésotérique. On peut également évoquer la popularité croissante de certaines idées-maîtresses comme l'existence d'un corps astral, la pensée positive, le *channeling*, les vies antérieures et la nature «christique» ou divine de l'être humain (*Je suis DIEU, Wow!*³ est un titre bien en évidence dans les librairies).

D'autres thèmes, sans être aussi populaires, n'en ont pas moins de répercussions: on pense à celui de l'imminence de la fin des temps, accrédité soit par des révélations privées ou des apparitions, soit par une interprétation «révolutionnaire» de tel écrit ou de tel passage biblique; ou encore à la «panique satanique» qu'entretiennent certains *lobbies* influents qui croient déceler dans la société actuelle les traces de complots et d'infiltration massive par des agents de Satan⁴.

Les sources

Les nouvelles religions ne se créent pas *ex nihilo*. Elles puisent à des sources bien identifiables et se construisent, souvent de façon syncrétiste, en combinant ces divers emprunts. On peut y reconnaître quatre influences majeures⁵.

3. Lise BOURBEAU, *Je suis DIEU, Wow!*, Montréal, Éditions ETC, 1991.

4. Voir par exemple Jeffrey S. VICTOR, *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago, Open Court, 1993; James T. RICHARDSON, Joel BEST et David G. BROMLEY, *The Satanism Scare*, New York, Aldine De Gruyter, 1991; Massimo INTROVIGNE, *A Rumor of Devils: The Satanic Ritual Abuse Scare in the Mormon Church*, communication présentée au congrès annuel de l'AAR, Chicago, 20 novembre 1994 (texte disponible au CINR).

5. Voir CINR, *Nouvel âge, nouvelles croyances. Répertoire de 25 groupes spirituels/religieux*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 23-25.

1. *Le judéo-christianisme*

Il s'agit ici d'un ensemble incluant institutions, doctrines, rituels, culture, folklore, etc. Les nouvelles religions y puisent abondamment. Outre les figures de Dieu, du Christ, des anges, de Satan et de certains personnages de l'histoire (les templiers et les mystiques, par exemple), elles en ont reçu la Bible (en tout, en partie, amendée ou augmentée), des symboles, des éléments liturgiques, des titres, des ministères, des croyances populaires et des légendes.

2. *L'orientalisme*

Les années 1960 ont vu l'Occident redécouvrir les sources religieuses orientales, notamment l'hindouisme et le bouddhisme. Des thèmes majeurs, populaires dans les nouvelles religions, y ont été puisés, comme le *karma*, la réincarnation, des formes de méditation et d'ascèse, des médecines ancestrales, des visions du cosmos, du temps, de l'homme...

3. *L'ésotéro-occultisme*

L'ésotérisme est avant tout un mode de connaissance, selon lequel la vraie science du réel est réservée à des initiés qui y ont accès grâce à une initiation et à des révélations transmises par des maîtres du présent ou du passé. Certaines idées y sont fondamentales, comme l'immanence du divin dans tous les êtres ou la conviction que tout est interrelié, le céleste et le terrestre.

Tout au long de son histoire, le christianisme a vu se développer en parallèle, et souvent de façon clandestine, toute une tradition occulte puisant non seulement dans la doctrine ésotérique mais aussi dans le réservoir de symboles et de doctrines pré-chrétiens (chaldéens, celtiques, germaniques, amérindiens...). Qu'il suffise de mentionner l'astrologie, l'alchimie, la kabbale, la numérologie, la magie, la sorcellerie, le spiritisme, la divination...

Les nouvelles religions puisent abondamment à ces sources.

4. *La culture scientifique moderne*

Les nouvelles religions relèvent à leur façon le défi de l'inculturation. Leurs discours sont souvent émaillés de vocabulaire et de thématiques empruntés aux sciences contemporaines, de la psychologie à l'astrono-

mie en passant par la biologie et la physique quantique. Mais elles ont aussi un penchant pour les «para-» et «pseudo-» sciences et pour la science-fiction. On en tire des idées comme la télépathie, les pouvoirs para-normaux, le pouvoir de la pensée, la visite d'extra-terrestres qui auraient joué un rôle dans l'histoire de l'humanité ou même dans la création de la vie sur la terre, la redécouverte de civilisations perdues ou secrètes, etc.

Un point de départ: «Ça va mal!»

Devant le nombre et la diversité déroutante de ces mouvements, des chercheurs ont proposé divers regroupements en catégories, définies selon des critères correspondant aux disciplines scientifiques qu'ils utilisent: histoire, anthropologie, psychologie, sociologie, sciences des religions, théologie.

L'approche la plus prometteuse, à nos yeux, est celle qui a été développée par Richard Bergeron, en 1982, dans *Le cortège des fous de Dieu*⁶. Il s'agissait de prendre au sérieux, dès le départ, la dimension religieuse de tous ces groupes et d'essayer de les caractériser à partir précisément de la voie spirituelle qu'ils proposent.

Il faut essentiellement y reconnaître l'intuition fondamentale sur laquelle se fonde tout le reste: doctrines, rituels, style de vie, organisation, vie communautaire. C'est cette expérience spirituelle qui devient source de sens, c'est-à-dire à la fois de signification et d'orientation. Elle englobe toutes les dimensions de la vie et colore la vision du monde, de Dieu, du corps, de la société.

Cette expérience initiale correspond et répond à un sentiment de malaise existentiel, un «ça va mal!» qui en vient à habiter tout le champ de conscience et qui appelle une réponse qu'il ne trouve pas. Sur le plan spirituel, on y verra le moteur d'une quête d'harmonie, d'intégration, d'accomplissement. Sur le plan religieux, cette quête se traduira par l'attente d'un salut.

6. Richard BERGERON, *Le cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Éditions Paulines, 1982, 511 p. On lira aussi avec intérêt John A. SALIBA, *Au carrefour des vérités. Une approche chrétienne des nouvelles religions*, coll. «Rencontre d'aujourd'hui», n° 22, Montréal, Fides, 1994.

Deux familles spirituelles

Les deux grandes familles spirituelles qu'on peut reconnaître dans la multitude des nouvelles religions offrent chacune une voie de salut bien caractérisée en réponse à cette attente, la première proposant la voie de *la foi biblique* et la seconde, celle de *la connaissance absolue*⁷, selon la terminologie employée au CINR dans la foulée des travaux de Richard Bergeron.

La voie de la foi biblique: de nouvelles arches de Noé

Dans cette première famille, l'intuition fondamentale pourrait se résumer ainsi:

Ça va mal. Le monde va mal. Tout est corrompu: les institutions, les mœurs, les Églises... Il y a du mal partout et les signes de la fin sont là pour qui sait les voir: guerres, destruction de l'environnement, immoralité. Le jugement est proche: nous assistons à l'affrontement final entre Dieu et le Mal. Ce monde est condamné et il faut s'en dissocier avant qu'il ne soit trop tard. Seront sauvés seulement ceux et celles qui sauront entendre la voix de Dieu et couper les ponts avec ce monde de perdition. Ils ne seront qu'un petit nombre, un petit reste.

Les nouveaux mouvements religieux qui partagent cette vision du salut se présentent comme de nouvelles arches de Noé permettant à leurs membres d'échapper à la destruction. La Bible y est reçue comme une autorité absolue, infaillible, qu'il faut prendre à la lettre: ce sont les mots mêmes de Dieu, des phrases qu'il a ni plus ni moins dictées et qui ont dès lors une valeur immuable pour toutes les époques et toutes les cultures. Aucune exégèse ou interprétation autre que la lecture fondamentaliste n'est acceptée, à moins qu'elle ne vienne du fondateur du groupe. Dans cette perspective, on se méfie de la recherche et de l'intelligence: la foi doit être une démarche d'obéissance inconditionnelle

7. Dans *Le cortège des fous de Dieu*, la présentation de la voie de la foi biblique (alors désignée comme «secte au sens théologique») se trouve aux pages 209-240 et celle de la voie de la connaissance absolue (la «gnose»), aux pages 241-285. Pour des présentations succinctes, voir CINR, *Nouvel âge... nouvelles croyances*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 23-34, et Richard BERGERON, *Les nouvelles religions. Guide pastoral*, Montréal, Fides, 1995, p. 15-22.

à Dieu, un Dieu aux allures sévères, trônant au ciel, un Dieu qui est «au-dessus de nous». Les membres tendent donc à appliquer les exigences bibliques à la lettre: ils auront un comportement moral strict et rigide, sans compromission. Ils veulent être sans reproche devant Dieu.

Ces groupes conçoivent généralement le monde, la société et les grandes Églises, notamment l'Église catholique, comme dominés par Satan et tout à fait corrompus. Ces Églises ont failli à leur mission: elles ont défiguré le christianisme, proclament-ils, et il est urgent de le rétablir dans sa pureté originelle.

Dans ce contexte, l'attention est toute centrée sur la fin des temps, considérée comme imminente, et le retour du Christ Juge. Le temps de l'histoire n'est donc qu'un temps d'attente et d'épreuve: seul compte le jugement final.

Dans ses diverses manifestations concrètes, cette famille spirituelle produit des groupes bien structurés, à la vie communautaire intense et chaleureuse, qui se couperont volontiers du reste de la société. Les membres se supportent et se protègent mutuellement, mais ne toléreront pas la dissidence. On ne peut mettre l'arche en péril à cause d'un seul; l'enjeu est trop important.

Un observateur extérieur chrétien ne sera pas complètement dépayté par cette description, dont plusieurs aspects lui sont familiers:

- l'Écriture reçue comme Parole de Dieu;
- une conscience aiguë du mal et du péché;
- la conscience d'une loi morale venant de Dieu;
- la perspective d'un jugement et d'une rétribution;
- l'attente de la Parousie;
- la foi en un Dieu Juge qui est aussi Sauveur;
- l'accent sur la transcendance de Dieu.

Ce qui caractérise les nouvelles religions qui empruntent cette première voie, c'est la polarisation extrême, la rupture des équilibres dans lesquels la tradition chrétienne inscrit habituellement ces éléments de doctrine et ces pratiques. Dans les nouveaux mouvements religieux de type biblique, on décèle une tendance au dérapage vers le fondamentalisme et le biblicisme, vers l'intégrisme et le dualisme manichéen, vers l'apocalyptique et le millénarisme. Le risque est alors grand de s'engouffrer dans un cul-de-sac sectaire. C'est pourquoi Richard Bergeron qualifiait à l'origine cette voie de «secte au sens théologique».

La voie de la connaissance absolue: je suis Dieu.

Dans cette seconde famille, l'intuition fondamentale pourrait se résumer ainsi:

Ça va mal. Pour moi. Dans CE monde. Je me sens mal dans ce monde. Je m'y sens prisonnier, étranger, pas à ma place. Je sens que je dois m'échapper, retrouver ma vraie maison. Je pressens que j'ai perdu ma vraie identité et que je dois la retrouver. En fait, il doit y avoir une connaissance fondamentale, qui m'échappe maintenant mais que je retrouverai, qui est la clé de tout. Les religions auraient dû m'y conduire, mais elles ont failli: elles se sont institutionnalisées, ont construit des doctrines, des dieux. Mais Dieu ne peut être ni loin ni au-dessus ni distinct de moi. Il est en moi. Au fond, je suis de nature divine, exilé en ce monde.

Indépendante de la tradition judéo-chrétienne, sauf pour des emprunts superficiels, la voie de la connaissance absolue se nourrit soit de révélations que l'on prétend anciennes, cachées et ésotériques, soit d'enseignements provenant de nouveaux maîtres ou de nouvelles communications qu'on dit reçues d'un autre monde, lequel peut être céleste, astral, extra-terrestre... Elle renoue avec l'antique expérience gnostique pour laquelle l'homme est une étincelle venue du ciel, un fragment divin qui cherche à se libérer de la prison matérielle qui le retient et le limite. La connaissance dont il a alors besoin...

[...] n'est pas le résultat d'un savoir théologique, philosophique ou scientifique, mais le fruit d'une auto-révélation, d'une initiation, d'une illumination ou de la clairvoyance. Jaillissant d'une transformation profonde de la conscience, cette connaissance conduit à la découverte de soi, le soi étant compris comme un fragment divin. Elle est libératrice puisqu'elle dissipe l'ignorance qui est la source ultime de tout mal; et elle débouche finalement sur la maîtrise de soi et l'harmonie cosmique.

Pour parvenir à cette connaissance libératrice qui se réalise par la prise de conscience de sa propre divinité, l'être humain doit mettre en œuvre diverses techniques de respiration, de visualisation, de méditation ou de concentration, s'astreindre à une certaine ascèse ou à un régime alimentaire, ou faire usage de

diverses thérapies. L'individu est l'unique maître d'œuvre de son odyssée spirituelle⁸.

Le salut est donc, dans cette perspective, au terme d'une démarche personnelle. Il n'y a pas de sauveur. Quand on y parle de Dieu, il s'agit plutôt d'une énergie, d'une force, d'une entité abstraite dont chaque personne est en quelque sorte une partie égarée ou prisonnière dans le monde matériel, qui cherche à retrouver son état originel. D'où un intérêt marqué pour les origines, plutôt que pour la fin du monde. On dira Dieu «au-dedans»; certains diront même: «je suis Dieu». Ces groupes ont tendance à se représenter le temps comme cyclique, où tout recommence sans cesse, et le cosmos comme un grand corps, presque un être vivant.

Ici encore, l'observateur extérieur chrétien retrouve des éléments qui lui sont familiers et dans lesquels il peut se reconnaître:

- une conscience aiguë de son état de finitude;
- la conscience de la filiation divine de l'être humain;
- l'immortalité d'une partie spirituelle de la personne;
- la part de chacun dans la réalisation de son salut;
- l'intériorité comme voie vers le divin.

Mais dans les nouvelles religions qui empruntent cette voie, la polarisation et la rupture des équilibres conduisent souvent, ici aussi, à des dérapages qui cette fois deviennent monisme, individualisme, réincarnationisme, ésotéro-occultisme, gnosticisme. Le risque est grand d'un isolement stérile dans une nouvelle expérience de type gnostique.

Des voies divergentes

Dans chacune de ces deux grandes familles, on trouvera des groupes présentant de façon plus ou moins prononcée l'une ou l'autre ou l'ensemble des caractéristiques que l'on vient d'énoncer. L'image de la voie convient donc bien: on peut y être plus ou moins engagé, plus ou moins avancé.

Dans la première famille, celle de la foi biblique, on a la prétention, en revenant à la Bible, de restaurer le christianisme dans sa pureté originelle, le débarrassant de tout ce qui l'aurait dénaturé au long de

8. Richard BERGERON, *Les nouvelles religions. Guide pastoral*, Montréal, Fides, 1995, p. 21.

vingt siècles. Dans la seconde famille, celle de la connaissance absolue, on veut aussi opérer un retour aux origines, mais de l'humanité cette fois, et procéder à une rénovation en profondeur, non plus du christianisme, mais de la religion.

Dans chaque cas, on est devant un projet de restauration, en réaction à une situation présente jugée inacceptable. Mais les directions empruntées sont divergentes, ce qu'on peut bien montrer à partir de quelques thèmes-clés. En voici sept:

Dieu. — Pour les uns, Dieu est un juge, une autorité, placée bien au-dessus de nous. Pour les autres, c'est une force, une énergie que l'on trouve au plus profond de soi.

La norme. — Pour les uns, la vie est faite d'obéissance stricte aux lois et aux normes afin de passer le test du jugement final; la référence ultime, c'est l'Écriture, la Bible; le critère de validation de l'action est toujours, en bout de ligne: «c'est écrit!». Pour les autres, cette vie n'est qu'une étape dans le long cheminement vers la réalisation de soi; la référence ultime est toujours la conscience personnelle qui se sait divine. Le critère de validation de toute action est, ultimement «ce que je pense, ce que je décide».

Le monde. — Pour les uns, le monde est mauvais et promis à la destruction. Pour les autres, le monde est voile, illusion, prison, et la clé pour s'en libérer est dans la connaissance issue des origines, connaissance qui permettra de trouver le salut dans l'harmonie avec le grand Tout.

Le salut. — Pour les uns, le salut se trouve exclusivement dans le groupe des élus, qui sera épargné lors du jugement. Pour les autres, il s'obtient par l'accès à la connaissance primordiale, au terme d'une marche solitaire.

*Le kairos*⁹. — Pour les uns, l'histoire ne trouvera son sens que dans sa récapitulation lors du jugement. Le temps qui compte, c'est celui de la

9. Des deux mots grecs pour dire le temps, *kairos* évoque le temps qui compte, le temps qui est porteur de signification, dont tous les instants ne sont pas identiques mais chargés du sens ou du non-sens des événements qui les marquent. On pense à des expressions «le temps est venu!», «c'est le temps ou jamais!», «à la plénitude du temps»... *Chronos* évoque plutôt la succession des instants, des événements: c'est le temps de la durée, de la mesure, de l'horaire, du calendrier, où chaque moment est égal aux autres.

fin. On vit tourné vers cet avenir ultime: tout le reste n'est que préparation et attente. Pour les autres, ce sont les origines qui fournissent la clé et le sens de l'histoire. C'est dans ce passé primordial, originel, que réside la plénitude.

L'au-delà de la mort. — Pour les uns, l'au-delà se comprend essentiellement en termes de jugement et de rétribution. Ceux qui ne passeront pas le test seront punis ou éliminés; ceux qui le mériteront seront ressuscités par Dieu. Pour les autres, l'au-delà de la mort se conçoit en termes de survie d'une partie immortelle de la personne, dans le contexte d'un recommencement ou de progression vers l'accomplissement.

Les religions. — Pour les uns, toutes les voies spirituelles autres que celle qui est véhiculée par le groupe, toutes les autres religions sont des erreurs et des pièges de Satan pour détourner l'humanité du salut. Pour les autres, les religions sont bonnes dans la mesure où elles servent la progression vers la transformation de la conscience et l'accession à un niveau supérieur d'existence.

Il se dégage de cette énumération une sorte de portrait-robot des groupes de ces deux voies spirituelles. Il s'agit, il faut le noter, de constructions théoriques qu'il ne faut pas chercher «à l'état pur» dans la réalité: ce serait risquer de verser dans la caricature. Le réel sera toujours, bien sûr, plus complexe et nuancé.

II. LA FOI CHRÉTIENNE À LA CROISÉE DES VOIES

L'observation des nouveaux mouvements religieux contemporains a donc permis d'y discerner deux voies spirituelles, qui ne leur sont cependant pas exclusives, car des observateurs externes chrétiens y retrouvent des éléments qui leur sont familiers. Les cas extrêmes, comme les abus et les drames relatés par les médias, apparaissent comme des dérapages sur ces voies, comme si celles-ci conduisaient à des culs-de-sac où il est dangereux de s'enliser.

Si la foi chrétienne retrouve dans l'une et l'autre, malgré leurs divergences, des éléments qui lui appartiennent ou dans lesquels elle peut se reconnaître, elle ne peut se présenter simplement comme une

troisième voie. On pressent qu'elle devrait réaliser une sorte de synthèse.

Une troisième voie se laisse deviner

Nous avons conclu la comparaison des deux familles spirituelles des nouvelles religions par l'identification de sept thèmes-clés pour lesquels elles semblaient diverger assez nettement l'une par rapport à l'autre. Or, pour plusieurs de ces thèmes, il saute aux yeux qu'un troisième terme doit venir compléter le tableau esquissé par les deux volets déjà présents.

Les thèmes de Dieu, du *kairos* et de la norme en sont de bons exemples.

Dieu. — Pour les groupes se structurant autour de la voie de la foi biblique, on l'a vu, Dieu est un juge autoritaire et inflexible, un Dieu «*au-dessus de nous*» auquel on ne peut que se soumettre. Pour les groupes de connaissance absolue, Dieu est plutôt «*au-dedans de soi*», une énergie, une force intérieure. Ne faudrait-il pas compléter le tableau en parlant aussi du Dieu qui est «*parmi nous*», l'Immanu-El de la Bible que les chrétiens identifient à Jésus?»

Le kairos. — Les uns ont les yeux sur la fin des temps, les autres sur les origines. Le troisième terme, évident, n'est-il pas le présent?

La norme. — Pour les uns, la norme réside dans ce qui est écrit. La Loi. La justification ultime de l'action est «j'obéis, je fais ce qu'on me dit de faire!» Sur la scène politique, on parlerait de la tendance conservatrice et d'une voie pouvant mener à l'autoritarisme, avec comme devise «la loi et l'ordre». Pour la deuxième famille spirituelle que nous avons identifiée, au contraire, l'action ne connaît d'autre norme que la conscience personnelle, d'autre autorité que son entière autonomie: «Je fais ce que je veux, selon ce que je pense; je fais à ma tête!» Dans l'univers de la pensée politique, on serait ici dans une tendance plus libérale, sur une voie individualiste, avec comme mot d'ordre «la liberté». L'observation de la vie socio-politique fournit le troisième terme: la tendance socialiste, une voie plus collectiviste, fondée sur la valeur de la solidarité. La norme pour l'action est alors le consensus: «Je fais comme tout le monde!»

Sur la base de ces intuitions, peut-on compléter le tableau de nos voies spirituelles par une troisième voie?

La voie du «projet de société»

Le point de départ est toujours ce sentiment de malaise existentiel: ça va mal dans le monde! Vécu dans le registre religieux, ce malaise devient requête de salut.

Les mouvements de foi biblique y répondent en tentant de restaurer un christianisme pur, identique à ce qu'ils se représentent qu'il était aux origines et qui serait l'arche du salut: Dieu nous jugera et nous sauvera en fonction de notre obéissance à sa Loi.

Les mouvements de connaissance répondent en proposant de renouveler le concept même de religion. Il faut remettre le croyant en contact avec le divin qu'il porte pour le guérir de son mal d'être. Là est le véritable salut.

Il y a une troisième solution: *réparer ce monde qui va mal!* Cette réponse n'est ni la restauration du christianisme ni la rénovation de la religion mais la *transformation du monde*. Si la société est si mal organisée, il faut la reconstruire! Le salut réside dans le «projet de société», pour reprendre l'expression à la mode.

Cette option peut elle aussi procéder d'une véritable expérience spirituelle. Nous sommes en effet ici tout près du projet religieux qui s'exprimait par la voix des prophètes d'Israël: le véritable service de Dieu passe par la lutte pour le droit et la justice. Le culte à rendre à Dieu est le souci de l'autre, en particulier du petit, du démuné et du malheureux, bref la construction d'une société juste. C'est une option endossée par beaucoup de croyants, qui y voient l'expression la plus pure de leur foi. Elle a donné naissance, dans les grandes Églises et en marge d'elles, à de nombreux groupes d'apostolat, d'engagement et de solidarité.

Comme voie spirituelle, cette troisième option peut elle aussi connaître ses polarisations et ses déviations. Si la voie de la foi biblique peut aboutir au dérapage sectaire et la voie de la connaissance absolue à l'isolement gnostique, la voie du projet de société peut se voir défigurée en activisme politique, ou en aventure révolutionnaire.

Trois pôles

Nous avons jusqu'ici parlé de trois voies. L'image a ses limites. Elle peut donner l'impression que tout mouvement, tout groupe religieux doit être étiqueté comme appartenant à l'un ou l'autre de ces trois types. La réalité est, comme toujours, plus complexe. Il y aura des gradations, des combinaisons, des dominantes.

Il sera plus juste de parler de polarités. Au lieu de voir trois chemins étroits et divergents, imaginons que le terrain de l'expérience spirituelle est comme un espace triangulaire délimité par trois pôles. Tout mouvement religieux sera situé quelque part dans le triangle, subissant plus ou moins l'influence des trois pôles selon qu'il sera plus ou moins rapproché ou éloigné de chacun d'eux. Dans ce terrain, nul ne sera «chimiquement pur». Les pôles sont des modèles théoriques, presque des caricatures, représentant en fait les cas extrêmes qu'il ne faudra pas chercher tels quels sur le terrain. La voie de la foi biblique pointant vers le «pôle sectaire», celle de la connaissance absolue vers le «pôle gnostique» et la voie du projet de société vers le «pôle révolutionnaire».

On peut imaginer qu'une personne ou un groupe se déplacera dans ce triangle au long de sa vie ou de son histoire, son expérience évoluant et se modifiant. On devine qu'un grand groupe — une Église, par exemple — aura en son sein des individus aux colorations différentes: le groupe occupera donc un espace plus ou moins étendu dans le triangle, avec des pointes ou des ailes s'avancant dans la direction de l'un ou l'autre des pôles, avec par exemple une aile institutionnelle, une aile militante et une aile mystique.

L'isolement dans un des sommets du triangle aboutira à un déséquilibre: on y reconnaîtra les dérapages pouvant conduire aux excès et aux drames. L'histoire des grandes Églises est jalonnée de sombres épisodes, marqués notamment par des abus qui ne sont pas sans similitude avec les dérapages sectaires.

Ce terrain triangulaire n'appartient pas seulement aux nouvelles religions. Il délimite l'espace ouvert à toute recherche spirituelle. Nous décelons peut-être ici trois perceptions du Divin, trois façons d'aller à la rencontre de l'Absolu par le biais des expériences de la transcendance, de l'immanence et de l'agapè.

Vers une synthèse chrétienne

La communauté spirituelle authentique est sans doute nécessairement plurielle. Il est tentant d'évoquer ici l'expérience du peuple hébreu telle que reflétée dans ses Écritures Saintes que les chrétiens appellent l'Ancien Testament. Les Juifs disent TaNaK, pour *Torah, Neviim, Ketuvim*: la Loi, les Prophètes et les Écrits. C'est la tradition sacerdotale d'abord, avec son insistance sur la grandeur et la majesté du Dieu Saint et le culte à lui rendre; puis, la tradition prophétique, qui voit le visage de Dieu dans ces *anawim*, ces pauvres de Dieu que sont en particulier «l'étranger, la veuve et l'orphelin»; et enfin ces autres Écrits, où se retrouvent notamment la prière des Psalmistes et les enseignements des Sages. La Bible n'a pas fusionné ces traditions: elle se contente de les juxtaposer, comme pour dire qu'une voie ne suffit pas.

La foi chrétienne authentique ne serait-elle pas à comprendre, elle aussi, comme une synthèse qui refuse de se laisser enfermer dans une seule voie d'accès à Dieu? Le Dieu des chrétiens n'est-il pas, après tout, le Dieu-Trinité: Père qui est au-dessus de nous, Fils incarné parmi nous et Esprit qui est en nous?

Dans notre triangle, le christianisme ne peut se réduire à un point au centre. Il habite plutôt une zone mouvante. Il doit être une synthèse dynamique d'expériences spirituelles multiples. Il ne doit être ni secte, ni gnose, ni parti, mais Église.

Une branche de cette Église sera toujours plus sensible à la transcendence. Elle voudra d'un christianisme qui soit vraiment une «religion», un ensemble de croyances, de pratiques et d'institutions permettant d'encadrer et de gérer les relations avec Dieu. Une autre partie de l'Église sera sur le terrain de l'engagement et de l'option pour les petits. Elle se voudra prophétique et interpellera souvent vivement la première. Une troisième, plus discrète et plus petite, empruntera la voie mystique. Mais il n'y aura d'Église que dans la présence des trois.

Résultat peut-être inattendu de l'observation des nouvelles religions, nous avons été conduits au cœur de l'expérience spirituelle. Signes des temps, les nouveaux mouvements religieux se sont révélés des balises importantes pour comprendre la quête d'absolu contemporaine.

II

SOIFS ET EXPRESSIONS
DE SPIRITUALITÉ AUJOURD'HUI

Actualisation d'un héritage spirituel
*L'exemple d'une démarche
axée sur la Sagesse biblique*

PIERRETTE T. DAVIAU
Université Saint-Paul, Ottawa

Mon intervention se situe dans le champ des soifs et expressions de spiritualité du temps présent, soifs et expressions multiples dont, il y a à peine quinze ans, on était loin d'imaginer l'intensité et la diversité. En effet, le rejet systématique de l'héritage de chrétienté par l'ensemble de notre société québécoise vers les années 1970 ne laissait pas présager l'émergence actuelle de tant de groupes religieux et encore moins cet engouement marqué pour la spiritualité. Du cœur de notre modernité séculière surgissent avec acuité de profondes questions spirituelles, une quête de sens généralisée, des recherches pour une vie intérieure «branchée», la fréquentation d'auteurs mystiques, des récits émouvants d'«expérience de Dieu». On cherche des lieux de formation, de réflexion, de recueillement, de méditation. Le besoin de développer et de nourrir son intériorité ou d'y accéder se manifeste autant à travers la littérature et le cinéma que dans les conversations quotidiennes.

À l'heure où, au Québec, on dénombre plus de mille nouvelles sectes et face au paradoxe du retour du spirituel au cœur de notre société sécularisée, des communautés religieuses d'ici s'inscrivent dans

ce courant et proposent des démarches renouvelées de croissance spirituelle. S'inspirant de leur héritage spirituel jésuite, dominicain, franciscain ou montfortain, des congrégations désirent tenir compte des réalités contemporaines pour acculturer leur spiritualité, pour l'actualiser¹.

À partir d'une mini-recherche-action effectuée auprès d'une trentaine de laïques cheminant avec une congrégation dont la spiritualité s'inspire de la Sagesse, cet exposé voudrait faire ressortir les principaux traits de cheminement mentionnés par ce groupe, y saisir diverses constituantes d'une spiritualité pour notre temps en se référant constamment aux paroles et témoignages des interviewés/es. Dans une seconde partie, on s'interrogera sur la composante biblique qui sous-tend cette spiritualité et on soulèvera quelques questions de théologie pratique et certains défis pastoraux posés par le phénomène des petits groupes de spiritualité dans l'Église.

Contexte et méthode d'entrevue

L'intérêt de notre monde pour le sacré se manifeste sous diverses facettes. Parmi celles-ci, la *sagesse* est prisée par des groupes religieux, des sectes, des courants ésotériques. Des mouvements s'inspirent autant des sagesse orientales, de la philosophie grecque, de l'hindouisme, de la théologie orthodoxe ou encore des textes bibliques. La sagesse est souvent apprêtée à toutes les sauces. Ainsi, une secte de magie noire porte le nom de «l'Église de la sagesse des étoiles». Il existe un centre de «La sagesse des plaisirs» dirigé par un psychologue raëlien. Près d'une centaine de groupes s'intéressent à la sagesse dans le sens de la «sophia». De nombreux livres de tendance nouvelâgiste ou ésotérique portent sur la sagesse². Certaines émissions comme celle de

1. De nombreuses communautés proposent des regroupements de laïques, ouvrent leurs rangs à des associés. Une étude de la CRC publiée en 1990 fait état de plus de 62 congrégations féminines réunissant près de 7000 laïques associés en formation ou acceptés. Depuis ce temps, ce nombre s'est sûrement accru. Cf. CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Les membres associés aux Congrégations religieuses au Canada*, Ottawa, CRC, septembre 1989.

Pour leur part, les Filles de la Sagesse n'adoptent pas, pour le moment, le concept d'*association* afin de ne pas entrer dans des structures canoniques lourdes qui peut-être risqueraient d'embrigader la vie ou d'introduire des formalités institutionnelles paralysantes.

2. Nous pensons entre autres à une nouvelle collection en dix volumes «Bibliothèque de la Sagesse», présentation et notes de Guy Rachet, éditée chez Buissonnière et

Jacques Languirand, «Par quatre chemins», en parlent presque quotidiennement.

La prise de conscience de cette popularité, de cet engouement pour les sagesse, devenait une réalité de plus en plus questionnante pour une congrégation religieuse se réclamant d'une spiritualité axée sur la Sagesse biblique. Cela a déclenché chez elle un désir d'actualisation et de transmission de sa spiritualité. Ne se recrutant plus ici, désirant également proposer un cheminement adapté à nos contemporains, cette communauté (dont la moyenne d'âge dépasse, au Québec, les 72 ans) s'est sentie appelée à léguer en héritage au peuple d'ici sa spiritualité-sagesse, spiritualité dont elle est seule à se réclamer.

À l'heure où tant de sectes véhiculent une vision souvent étriquée ou fondamentaliste de l'Écriture, dans un temps où la recherche de sagesse prend de l'importance, ces femmes sont convaincues que la synthèse de cette spiritualité, unique³ dans l'Église, développée par saint Louis-Marie Grignon de Montfort devait être léguée à notre société québécoise. À la fin d'un «Carrefour-Sagesse» proposé à 150 laïques, un week-end d'octobre 1991, les participants et participantes étaient invités à entreprendre une démarche axée sur la spiritualité-sagesse adaptée à notre temps. Cent vingt personnes s'y sont inscrites après qu'on leur ait eu présenté les principaux temps du parcours envisagé. Cet itinéraire se présente en sept étapes dont la première explore les quêtes de sagesse de notre monde..., avant de proposer un approfondissement biblique de la sagesse, puis une découverte progressive de cette spiritualité-sagesse vécue et transmise par Montfort et

Saint-Amand, Paris, 1995, offerte par Québec-Loisirs et qui connaît actuellement un grand succès. Voici quelques titres de la collection: *Sagesse du confucianisme; Sagesse biblique; Sagesse hindouiste; Sagesse taoïste; Saint Augustin, Les confessions; Sénèque, Traités*; etc...). De son côté, le Centre des nouvelles religions dénombre plus de 72 titres faisant référence directement à la sagesse. À titre d'exemple, il y a bien sûr les trois tomes d'Arnaud DESJARDINS, *Les chemins de la sagesse*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1972, vendus à des milliers d'exemplaires; celui d'Annie BESANT, *La sagesse antique*, Paris, Éditions Adyar, 1980; T.E. LAWRENCE, *Les 7 piliers de la sagesse*, Paris, Payot, 1982; André HARVEY, *Sur la voie de la sagesse*, Ottawa, Éditions de Mortagne, 1989, etc.

3. Le livre de la Sagesse a été peu commenté du temps de Montfort et il y a eu peu d'intérêt jusqu'à nos jours pour sa relecture spirituelle. Cf. Maurice GILBERT, «Sagesse de Salomon» dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1990. Voir également les articles «Bible/Parole de Dieu» de Jean-Paul MICHAUD ainsi que «Sagesse» de Jean-Pierre PRÉVOST et «Spiritualité montfortaine» de Stephano DE FIORES, dans *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, Ottawa, Novalis, 1994, qui font ressortir le caractère unique de cette spiritualité biblique.

Marie-Louise Trichet, fondateurs de la Congrégation des Filles de la Sagesse. Le groupe des «Amis et Amies de la Sagesse» était né.

Redire pour aujourd'hui et tenter de vivre ou de faire vivre cette spiritualité-sagesse à l'aube de l'an 2000 s'avérait un défi de taille. Pourtant, depuis près de quatre ans, plus de 160 laïques cheminent dans une vingtaine de groupes à travers le Québec et le Nouveau-Brunswick⁴. Une trentaine d'Amis/es de la Sagesse ont accepté d'écrire et de partager leur «histoire de sagesse» dans le cadre d'une rencontre de trois heures où ils ont pris conscience de leur parcours, ont nommé des points précis de leur expérience spirituelle, en ont fait un certain bilan tout en mentionnant leurs perspectives d'avenir dans ce groupe.

Lors de cette animation, il nous semblait important d'utiliser une méthode s'adressant à des adultes en quête de conversion, de compréhension et d'orientation, une méthode qui permettrait de respecter le caractère expérientiel de la démarche; voilà pourquoi nous nous sommes inspirée de la méthode appelée «réflexion de foi⁵». Après avoir invité les participants/tes à écrire leur «histoire personnelle de Sagesse», puis à la partager avec deux ou trois personnes du groupe, on leur a demandé de découvrir les valeurs, les convictions, les croyances sous-jacentes à leur expérience vécue et de les interpréter. Ensemble, on a confronté cette lecture du sous-groupe avec quelques traits marquants de la spiritualité montfortaine en vue de dégager des interpellations ou des enjeux relatifs à leur cheminement. Des fruits de ces rencontres de petits groupes, nous avons retenu les caractéristiques ci-dessous.

Composantes issues des témoignages

Une première lecture flottante des «histoires de sagesse» a permis de relever des éléments récurrents, puis d'organiser les principales compo-

4. On dénombre également une dizaine de groupes en Ontario qui suivent sensiblement la même démarche depuis au moins deux ans.

5. Traduction libre de «Theological Reflection» s'inspirant entre autres de méthodes proposées par Monica HELLWIGG, *Whose Experience counts in Theological Reflection?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1982; Thomas H. GROOME, *Christian Religious Education. Sharing Our Story and Vision*, San Francisco, Harper & Row, 1980 et Sandra SCHNEIDERS, «Spirituality as an Academic Discipline. Reflections from Experience» dans *Christian Spirituality Bulletin*, vol. 1, n° 2, automne 1993, p. 10-15.

santes figurant dans les témoignages écrits et dans l'interprétation donnée par les participants/tes.

Des terrains en jachère

La plupart des récits soulignent l'état initial dans lequel les répondants/tes se trouvaient au moment de l'invitation reçue. On peut le qualifier de terrain en jachère. En effet, il est fréquemment fait mention d'un fort besoin de développer une vie intérieure face à un vide spirituel ressenti. On dénote «le désir de faire un voyage intérieur», de partir «à la recherche de la source cachée au fond de soi», de s'arracher au matériel, au superficiel, à l'extérieur pour développer son intériorité. D'autres mentionnent leur soif d'approfondir leur foi, le désir de connaître et de pratiquer une spiritualité:

— J'avais besoin de nourrir ma foi, d'un suivi dans mon cheminement, de gens avec qui parler de ma foi de baptisé... d'un surplus à la messe du dimanche.

Une femme avoue: «J'ai toujours cherché à me rapprocher de Dieu et cette démarche m'en fournissait l'occasion». Pour d'autres, des activités de la démarche du Carrefour-Sagesse les a incités à s'engager:

— Les images sur la sagesse qui étaient exposées dans la salle m'ont beaucoup influencée et touchée lors du Carrefour. Tout était significatif, à point, tout me touchait et m'interpellait et je me suis dit que c'était pour moi.

Le désir de donner un sens à leur existence et en particulier à ce qu'ils vivaient au quotidien, la nécessité de mieux comprendre ce qui se passe dans notre monde en tenaillaient un certain nombre depuis longtemps et cette proposition arrivait à point. Les récits soulignent également que l'isolement dans lequel notre société à tendance individualiste plonge les personnes ne permet plus de rassemblements significatifs: cette démarche répondait donc à un besoin depuis longtemps ressenti d'échanger avec d'autres au niveau de leur vie personnelle, de leur vie de croyants et de croyantes. L'attrait déjà présent d'intensifier leur intériorité, la prise de conscience d'un vide spirituel à combler et le désir de cheminer avec un groupe dans un cadre ouvert et souple n'attendaient que d'être réveillés.

Un appel personnalisé

Le fait d'être invité personnellement par une Fille de la Sagesse ou une connaissance, et non par un feuillet ou une annonce, est apparu interpellant pour plusieurs.

— J'avais été frappé, nous dit l'un d'eux, par le dynamisme et l'accueil des Filles de la Sagesse. Que pouvaient-elles avoir de particulier? Qu'est-ce qui les faisaient vivre? C'est cela qui m'a décidé à m'embarquer.

Dans les entrevues, on a souligné le non-désir d'embrigadement (on laissait un mois après le week-end pour s'inscrire), le respect des libertés et l'offre faite simplement par la congrégation de léguer un héritage spirituel unique, de l'adapter, de l'actualiser avec les participants/tes eux-mêmes. Un autre point mentionné: on n'a pas senti de différences entre les classes sociales, les niveaux d'instruction, l'âge ou la situation de pratique ou de non-pratique religieuse des gens. On offrait un cheminement spirituel dans une tradition chrétienne à toute personne qui se sentait intéressée à s'y joindre. Cette proposition rencontrait un espace possible de renouvellement dans un langage accessible, actualisé, adapté et qui voulait rejoindre le cœur. Il apparaissait clairement que la congrégation ne voulait pas transmettre une spiritualité figée, dépassée, une spiritualité du XVIII^e siècle liée aux structures et aux mœurs de cette époque révolue. On proposait une spiritualité viable au cœur d'une société sécularisée, une spiritualité qui s'adressait à leur expérience. Voilà sans doute pourquoi la dimension expérientielle est fortement soulignée dans presque tous les récits analysés.

Une démarche expérientielle

On le sait, transmettre une spiritualité comme transmettre la foi se fait davantage en livrant sa propre expérience de Dieu qu'en faisant de beaux discours sur Dieu ou sur la spiritualité. Une approche basée sur l'expérientiel a été retenue par les responsables. Cela semble très apprécié et très significatif pour les répondants/tes:

— J'ai découvert que j'avais des forces personnelles non exploitées et cela m'a grandement transformée. J'ai grandi; j'ai peur parfois, mais j'essaie d'aller vers plus de sérénité. [...] Dans cette expérience spirituelle, je peux être bien dans ma peau, être

accueillante, être gratuite, être pour les personnes que je côtoie une petite lumière.

Parce que la démarche part constamment du vécu des personnes et non pas de la communication d'un savoir, elle engendre une connaissance vitale, organique, constituant un désir de saisir l'essentiel, une perception globale de l'expérience humaine et spirituelle:

— Ce qui m'a séduit, c'était l'insistance d'intégration dans la vie quotidienne. En groupe, je trouve que nous prenons le temps de faire une relecture de notre quotidien et d'y découvrir la Vie qui est présente.

En prenant conscience de leur propre expérience de grâce et de vérité dans leur vie de tous les jours, ces participants/tes rencontrent des ressources cachées pour mieux connaître et aimer Dieu. En mettant en commun la connaissance issue de leur expérience, ils approfondissent la conscience de la présence de Dieu et de son appel. Ces échanges d'expériences lues ou relues à la lumière des écrits de sagesse ou de la vie de Montfort ou de Marie-Louise Trichet⁶, les premiers de cordée de cette spiritualité, s'avèrent pour ces personnes le fruit d'une sagesse pour notre temps, une sagesse qui, au fil des rencontres, élabore ses propres maximes de vie. Il ne s'agit jamais de porter un jugement moral sur les expériences partagées, mais de déceler en quoi le quotidien ouvre ou ferme à la recherche ou à l'acquisition de cette Sagesse.

— Je porte encore beaucoup d'interrogations à savoir comment réussir à mettre davantage la Sagesse au cœur de ma vie. Mais je sens que j'avance à petit pas... et je désire arriver à vivre sereinement dans la Sagesse mes expériences de vie.

Ce qui revient le plus souvent dans les histoires, c'est comment les répondants/tes envisagent autrement leur quotidien, avec un regard spirituel renouvelé, afin d'y percevoir cette sagesse qu'ils recherchent pour y discerner les signes de sa présence: amour, paix, foi, bonté, justice...

— Ce qui était important pour moi, c'est que ma foi se vive au quotidien. Foi et vie quotidienne ça se marie, ça ne doit pas se dissocier.

6. Marie-Louise Trichet est co-fondatrice de la Congrégation des Filles de la Sagesse et a été béatifiée en 1994.

— Toutes les rencontres sont ressourcement spirituel — et la spiritualité proposée «me» correspond parce qu'elle est incarnée et actuelle.

— J'ai besoin d'engagements concrets, qui répondent aux exigences vécues dans le milieu où je vis. [...] Je vis plus de moments d'intériorité dans le quotidien.

On y reconnaît un itinéraire qui invite à découvrir sa mentalité propre, ses préjugés, ses aspirations, ses attitudes dans un esprit de discernement qui se développe peu à peu dans le groupe. L'accent sur la sagesse-discernement est souligné à de nombreuses reprises et il semble qu'elle soit active dans leur vie:

— Les questions et thèmes abordés, les partages lors de nos rencontres m'aident à mieux discerner au niveau de mon cheminement et de mes valeurs. Cela me fournit des points de repères précieux, des moments privilégiés.

— Quand je parle de désir de la Sagesse, je parle aussi d'honnêteté avec moi-même, c'est-à-dire d'avoir le courage de regarder ce qui est vraiment important pour moi et de faire des choix en conséquence.

— La conscientisation à la Sagesse dans ma vie se manifeste à différents moments, surtout au cœur de réflexions importantes, de décisions à prendre, d'attitudes à vivre.

Cela correspond au parcours proposé qui favorise un exercice du discernement: discerner les vraies sagesse des fausses, les vraies valeurs des anti-valeurs, rechercher l'essentiel de nos vies, faire le tri dans les divers produits de consommation... Parce que ce processus tente de révéler chacun/e à lui-même, de l'enraciner dans son histoire, dans l'histoire d'un peuple, il permet aux participants/tes de découvrir ce qui les relie aux autres, ce qui est à la fois le plus personnel et le plus universel. La Sagesse prend alors visage:

— Cette démarche m'a permis de m'identifier comme personnage du peuple de Dieu ayant un rôle actif à remplir dans ma vie personnelle, dans ma vie de couple et ma vie professionnelle ainsi que dans la société.

— Je suis de plus en plus à l'écoute de l'Esprit en moi, à l'écoute de la Sagesse, qui passe par mes frères et sœurs et me rejoint à travers le livre de la Parole.

Ces rencontres et ces pratiques amènent les participants/tes à découvrir non seulement la grande sagesse des peuples, cette sagesse millénaire, les courants de sagesse à la mode et souvent fort positifs, mais conduit aussi à une découverte de l'héritage biblique.

Approfondissement de la Parole

Les entrevues le confirment: plus qu'une simple découverte de soi et des autres, plus qu'une expérience intérieure spéciale, les Amis/es ont l'occasion d'approfondir leur foi au quotidien autant qu'à travers des expériences spéciales, plus intenses. Parce que la démarche contient un parcours biblique, non seulement des écrits sapientiaux, mais des grands traits de l'histoire du Peuple de Dieu présentée comme «Les traces de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans mon histoire», les participants/tes découvrent les richesses de la Parole, les manifestations de la Sagesse à travers l'histoire contemporaine. L'insistance sur les divers sens de la Sagesse biblique semble avoir été marquante: que ce soit un art de vivre, des habiletés à pratiquer, la recherche d'un savoir, l'art de communiquer, la personnification de la Sagesse ou la Sagesse en Jésus-Christ, les participants/tes ont assimilé ou préféré l'une ou l'autre de ces présentations bibliques:

— Après les premières rencontres, j'ai découvert «un peu» ce que veut dire le mot Sagesse. C'est un mot que je connaissais mais que j'ai redécouvert. [...] Au fur et à mesure des rencontres je me suis familiarisé avec la Sagesse Incarnée. Il faut dire que la façon dont Elle nous a été présentée y a été pour beaucoup...

Ils découvrent également, en étudiant la vie et les écrits de Montfort et de Marie-Louise Trichet, que cette sagesse, c'est Dieu incarné et cela colore leur expérience spirituelle. D'ailleurs, toute la spiritualité de Montfort prend vraiment racine dans la Parole de Dieu. Son principal traité *L'Amour de la Sagesse éternelle et incarnée*⁷ cite à grands traits les livres sapientiaux, les Évangiles ainsi que les textes de saint Paul sur

7. Louis-Marie GRIGNION DE MONTFORT, *L'Amour de la Sagesse éternelle et incarnée*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1966, p. 89-216.

la Sagesse. Diverses sessions de perfectionnement ou de ressourcement sont mentionnées comme des temps forts d'approfondissement:

— Il y a des rencontres qui ont été un plus dans mon cheminement, par exemple la session biblique [...] Ç'a été une redécouverte de l'Alliance de Dieu avec moi.

— Un autre événement important a été la session d'information sur l'histoire de la Sagesse «Les traces de Dieu dans l'histoire... dans mon histoire» — ça m'a permis de comprendre mon histoire de chrétienne et cela a resitué la recherche de la Sagesse dans son contexte historique et biblique.

— À travers ces rencontres, je me sens appelée à faire un pas de plus dans ma recherche de Sagesse. J'ai un désir renouvelé d'obtenir la Sagesse ...

La découverte ensemble de paroles vivifiantes s'apparente à une Bonne Nouvelle où chacun/e puise ce dont il a besoin (lumière, courage, réconfort, soutien...) pour continuer sa route entre les rencontres, vivre l'étape où il se trouve maintenant. Cette référence constante à l'Écriture rejoint l'expérience de Montfort pour qui la connaissance de la Sagesse incarnée s'est faite par un contact intense et intime avec la Parole de Dieu:

Montfort relit le *Livre de la Sagesse* à la lumière de l'accomplissement en Jésus-Christ. Il en fait une lecture christologique, *économique*, selon l'économie de l'histoire du salut qui s'achève à la Croix, sommet de l'Amour de la Sagesse éternelle. Dans tous les textes de Sagesse, Montfort perçoit en filigrane la figure du Christ, Sagesse incarnée. [...] *L'Amour de la Sagesse éternelle* établit solidement, à partir du texte biblique lui-même, les grands thèmes de ce qu'on peut appeler la *spiritualité* montfortaine. Tout y est perçu sous l'angle de la Sagesse, c'est-à-dire du dessein amoureux de Dieu tel que la Bible permet de le découvrir⁸.

8. Jean-Paul MICHAUD, «Bible/Parole de Dieu» dans *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, op. cit., p. 187.

Un «espace» communautaire

Pour les répondants/tes, il ne s'agit pas d'un endroit, mais d'un réseau de personnes avec lesquelles se vit un itinéraire spirituel, une véritable expérience communautaire. Ce tissu de relations soutient leur démarche personnelle tout en les stimulant à poursuivre leur marche. Ce vivre-ensemble favorise «un climat d'amitié sans donner dans le social». Ce lieu particulier permet au groupe d'exprimer ses découvertes, ses hésitations, ses projets: un espace pour le cœur et l'esprit, ouvert à la rencontre de la sagesse qu'ils recherchent, un espace de partage où les réponses ne sont pas données d'avance, mais où le désir de Dieu, du vécu spirituel peut s'expérimenter librement:

— Les Amis/es m'aident à grandir dans mon quotidien. Au début, les partages me faisaient peur. Aujourd'hui, je les savoure.

— Les rencontres d'équipe me font découvrir d'autres pistes de réflexion sur la Sagesse et me permettent d'échanger mes nouvelles découvertes avec d'autres; elles me permettent de vivre en petite communauté un spirituel que je ne connaissais pas.

Entre chercheurs et chercheuses de sagesse, on tâtonne, on se confronte, on partage les joies et les difficultés d'intégrer une spiritualité. Si certains ont laissé l'Église «comme on quitte un vêtement usagé», ils se sentent parfois nus et isolés. En partageant leur expérience à la lumière de la tradition vivante de l'Écriture et des vérités de foi, ils trouvent de nouvelles lumières pour éclairer la démarche poursuivie: «Je sens grandement le besoin de vivre cette valeur avec d'autres, de la partager. C'est devenu essentiel dans ma vie.»

L'Église est parfois vivement critiquée dans quelques groupes et on ne peut l'ignorer. S'appliquer non seulement à comprendre et à en expliquer les raisons valables, non seulement à la contester, mais à favoriser des lieux communautaires, des cellules d'Église: voilà un défi pas toujours facile à relever, surtout quand le groupe est partagé sur le sujet...

Des témoins pour aujourd'hui

Alors que de nos jours on fait peu de place aux «vies de saints», il est étonnant de constater l'intérêt suscité par Montfort et Marie-Louise Trichet, initiateurs de cette tradition spirituelle axée sur la Sagesse:

— J'ai communiqué à la recherche de Sagesse de Montfort et de Marie-Louise. Ce sont deux vivants qui ont des choses à me dire pour aujourd'hui; ils m'attendaient pour me parler de prière, de contemplation... sur leur trace, je marche, je continue à chercher la Sagesse.

— J'ai découvert Montfort et Marie-Louise proches de la souffrance humaine; je l'ai constaté dans les lieux visités, dans l'accueil, la simplicité, la générosité, la disponibilité de leurs disciples. Je crois que c'est aussi à cette mission que je me sens appelée.

— J'ai connu Marie-Louise. Quelle femme de prière et d'action! J'aime Marie-Louise, amie des pauvres et des petits; elle m'aide à me tourner vers les plus démunis.

Montfort et Marie-Louise, comme de nombreux fondateurs, avaient su reconnaître les besoins de leurs contemporains, se laisser toucher par leurs détresses et leurs forces et y répondre par la tendresse, la compassion, en trouvant des moyens, des gestes, des regroupements capables de traduire l'Évangile pour leur époque. Leurs disciples ont continué sur cette lancée, mais en conservant longtemps les structures, le langage, les modalités propres au XVIII^e siècle... tout comme l'Église. Les communautés religieuses tout comme les prêtres semblaient assurer à l'institution ecclésiale une base permanente et solide pour transmettre les spiritualités traditionnelles, mais ce modèle ne répond plus aux sensibilités de nos contemporains. Occasion nous est donnée de faire des chrétiens/nes libres, capables de s'ouvrir à la transcendance et à l'intériorité. Et c'est cela que certaines expériences faites avec les Amis/es tentent de faire vivre et de réinventer en quelque sorte.

À l'été 95, près d'une vingtaine de laïques ont effectué un pèlerinage en France pour découvrir les lieux montfortains et y vivre une démarche spirituelle, un pèlerinage aux sources. Leurs témoignages sont éloquentes. Ils révèlent, même après quelques mois, l'ampleur de cette expérience spirituelle:

— J'ai vécu une expérience riche qui soutient ma recherche de Sagesse... Si je fais confiance à la Sagesse, la vie prend sens, elle est belle, bonne, heureuse. Je l'ai vécu, je l'ai vu dans les personnes rencontrées, dans les lieux visités. Quelle source d'inspiration pour moi en plein monde! J'ai le goût de continuer ma route et

de mettre davantage dans le concret de ma vie cette spiritualité-sagesse: partager ma foi, mon vécu avec d'autres ...

Les contacts avec des personnes vivant de cette spiritualité ont produit un impact inattendu:

— Je voulais rapporter une parcelle de ce feu qui dévorait Montfort et Marie-Louise, rallumer ma petite flamme si chancelante. Je reviens avec la volonté d'aller à l'essentiel, d'être plus transparente, plus cohérente avec ma mission de baptisée. Je puise dans mon expérience du pèlerinage pour affronter mon quotidien. C'est gravé en moi.

— J'ai compris dans ce voyage que la Sagesse met sur ma route des personnes et des événements pour me conduire. Je tente de devenir «en vérité» un Ami de la Sagesse.

D'ailleurs, on a constaté dans des lettres reçues des religieuses qui ont accueilli le groupe en France que l'impact a été réciproque. Certaines affirment qu'elles ont été émerveillées de la profondeur avec laquelle ces laïques abordent la spiritualité qu'elles vivent déjà depuis longtemps. Il paraît significatif que ces rencontres aient provoqué chez elles «un élan et un goût de vivre davantage en témoins de cette Sagesse». Heureux échange!

Résumer les principales caractéristiques énumérées par les répondants/tes, nous met donc en présence:

- d'une recherche du sens de leur existence
- d'une quête de transcendance manifestée par un besoin remarquable d'intériorité
- d'une soif d'approfondissement de leur foi dans l'aujourd'hui
- d'un désir d'appartenance communautaire ou, tout au moins, d'une insistance sur le relationnel comme élément stimulant d'un cheminement spirituel à la suite de témoins.

Pourtant, en conclusion de cette brève analyse des récits, cela ne nous empêche pas de nous demander s'il s'agit vraiment d'une spiritualité vécue, d'une spiritualité transmise...

Spiritualité?

Pouvons-nous affirmer que les Amis/es pratiquent vraiment une spiritualité telle que l'entendent les spécialistes? Serait bien malin qui oserait répondre par l'affirmative ou par la négative. Cependant, les commentaires permettent de constater que les répondants/tes ont une vie intérieure qui commence à se structurer: ils peuvent articuler leur expérience de Dieu, leur cheminement intérieur, leurs rapports à l'Écriture et au monde. Ils affirment que cette démarche change leur vie, remet en question et en place leurs valeurs, les porte à agir en fonction de critères évangéliques reconnus et nommés. La dimension d'engagement pointe à l'horizon. Plusieurs le signalent dans leurs témoignages, ils veulent révéler la Sagesse autour d'eux:

— Je voudrais que le peu de sagesse que je trouverai soit évident; que cette sagesse devienne pour moi un témoignage vivant de ma foi, de mon christianisme, de mes croyances, non pas dans des actions grandioses, mais dans mon quotidien de tous les jours avec mon entourage, mes amis, des étrangers, en fait avec tous les gens que je rencontrerai...

— J'aimerais un jour pouvoir, à l'exemple des Filles de la Sagesse, animer un groupe de partage et aider d'autres personnes à découvrir Dieu dans tout ce qu'ils vivent.

D'autres veulent s'engager auprès des pauvres:

— J'aimerais que mon cheminement m'amène davantage vers les pauvres, dans la mesure de mon possible.

— Je dois sortir de mes pantoufles si je veux marcher à leur suite: je devrai accepter les pauvres, pas seulement les aider, mais les aimer comme ils sont...

Et ils ont le goût d'entreprendre des projets:

— Pour moi, il faudrait que cette expérience débouche sur un engagement, c'est-à-dire un projet qui serait porté ensemble par des Filles de la Sagesse et par des Amis/es de la Sagesse. Porté de différentes façons, selon les possibilités de chacun et de chacune, mais en communion, en solidarité dans une même mission.

— J'aimerais, par une fin de semaine intensive ou un pèlerinage, prendre le temps d'un bain de spiritualité encore plus intense.

— Il faudrait que cela nous conduise à bâtir un nouveau projet qui, comme Marie-Louise et Montfort, pourrait redéfinir le spécifique d'une communauté de sagesse montfortaine pour aujourd'hui.

Bien sûr, on ne peut affirmer que tous les éléments d'une spiritualité soient intégrés parfaitement, mais, parce que leur vie personnelle et collective est transformée, on peut y lire la possibilité de devenir une nouvelle forme de communauté d'appartenance, y espérer une voie prometteuse de spiritualité dans la ligne d'une tradition éprouvée. Cela ne nous empêche pas de nous poser quelques questions d'ordre théologique et pastoral.

Défis ou questionnements théologiques et pastoraux

Liens avec la sagesse biblique

La spiritualité-sagesse telle qu'inspirée par les livres sapientiaux concerne avant tout le profane, alors que «la loi et les prophètes» définissent en général le religieux marqué par le culte, les normes et les lois. Et c'est surtout à cette seconde école qu'ont été formés la plupart de nos contemporains. Dans les textes s'inspirant de la loi et des prophètes, il y a des lieux sacrés, des temps sacrés, des objets et des gestes sacrés, du personnel sacré. Les livres s'en inspirant traitent de l'Alliance, du sacré, de la sainteté et de la moralité. On insiste sur le fait que Dieu se choisit un peuple pour le sauver, pour le rendre saint comme lui-même est saint... Pourtant, la voie du sacré, de la liturgie et de la loi n'est pas la seule qui relie à Dieu... et cette voie semble de moins en moins populaire en cette fin du xx^e siècle. Par contre, celle du profane et celle de la création ouvrent la porte à un plus grand nombre de personnes de notre milieu. On ne peut que se réjouir de ce mouvement vers l'intériorité qui découle sans doute des valeurs de la modernité, de la quête d'un nouvel art de vivre, d'une dynamique de libération issue de divers courants et mouvements.

Les livres sapientiaux, comme la spiritualité qui en découle, concernent davantage la création, le Dieu de la création qui prodigue ses bontés à l'humanité qui peut en profiter, «dans la bénédiction et l'action de grâces». Dans une société à tendance individualiste — ou tout au moins individualisante — où les courants psychologiques l'emportent, la spiritualité-sagesse permet de redécouvrir ce patrimoine bibli-

que où l'on apprend à se re-liaer à Dieu en essayant de se comprendre soi-même. Cet héritage biblique convoque la personne à découvrir sa sagesse intérieure, à saisir son milieu de vie comme révélation de l'amour du Créateur. Cela rejoint la vision positive présentée par la tradition de sagesse: la grandeur de l'homme, image de Dieu, la valeur du respect de l'humain parce que créature de Dieu, le respect de la création parce que don de Dieu... Les orientations séculières de notre société favorisent une spiritualité d'incarnation et une spiritualité de la création. C'est cela, à notre avis, qui justifie les efforts d'acculturation de cette spiritualité biblique dont s'est nourri saint Louis-Marie Grignon de Montfort et que le parcours des Amis/es de la Sagesse tente de déployer.

À cet égard, une dimension non présente dans la trentaine de récits reçus, (peut-être parce que la démarche a encore peu abordé cet élément), est l'importance que revêt chez Montfort la personnification de la Sagesse et l'incarnation de la Sagesse en Jésus-Christ. Si l'expression «Sagesse éternelle et incarnée» revient comme un leitmotiv chez Montfort, c'est qu'il a connu la Sagesse de l'Ancien Testament en lisant les Évangiles:

Alors que Montfort [...] relit les textes sapientiaux de l'Ancien Testament sur le canevas du Livre de la Sagesse, ce dernier cède le pas, au niveau du sens du mystère, au Nouveau Testament: c'est la révélation du Christ, Sagesse incarnée, qui sert de clé de lecture au Livre de la Sagesse lui-même, et, partant, de tous les livres sapientiaux de l'Ancien Testament⁹.

L'Incarnation est pour ce spirituel la voie d'accès par excellence à la Sagesse. Le cheminement offert inclut le plan humain et essaie de tenir compte du vécu d'une génération en recherche, souvent au stade du b-a ba de la foi. La référence au corps, à la qualité de la vie, à la santé, au bien-être et à l'harmonie situe d'emblée la nécessité d'avoir une spiritualité ancrée dans l'Incarnation. De plus en plus, on sent le besoin de réfléchir sur le sens de la vie au quotidien, sur le sens de l'existence humaine, sur l'attrait vers l'au-delà...

9. Maurice GILBERT, «L'exégèse spirituelle de Montfort» dans *Nouvelle revue théologique*, n° 5, novembre-décembre 1982, p. 678-691. L'auteur fait ressortir à la fois la valeur biblique et l'originalité du travail de Montfort qu'il appelle «l'exégète spirituel du Livre de la Sagesse». Voir également l'article d'Alphonse BOSSARD, «Incarnation» dans le *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, op. cit.

Mais, on ne peut le nier, la Sagesse biblique est structurée de façon binaire. Il y a le sage et l'insensé, le bonheur et le malheur, la vie et la mort, la joie et la souffrance, etc... Faire l'économie des aspects moins positifs des écrits sapientiaux serait passer à côté de leur sens plénier. Pourtant, cette dimension est presque absente dans les récits analysés. Job comme Qohélet, s'ils crient leur soif d'absolu, crient également leur désespoir et leur déception. Ils posent la question fondamentale de la souffrance, du mal, de l'échec et de la finitude humaine. Si la présentation de la spiritualité-sagesse essaie de tenir compte de l'ensemble des livres sapientiaux, cela n'est pas évident dans les récits livrés par les Amis/es. Sans doute ont-ils été davantage frappés par l'aspect plus positif du projet. Il nous faudra vérifier. Si nous vivons dans une société assez désabusée, déprimée et souffrant des conséquences d'une crise socio-économique qui se prolonge, on ne peut passer à côté des aspects plus difficiles et plus radicaux du message sapientiel, du message évangélique. C'est aussi de ce point de vue moins alléchant, moins à la mode, que la libération intérieure, les transformations inévitables, la redécouverte du sens de la vie doivent être envisagées. Il ne faudra pas l'ignorer dans la suite des étapes à développer, car la spiritualité-sagesse proposée devrait pouvoir y répondre... Comme d'ailleurs d'autres spiritualités peuvent le faire, l'Esprit étant multiforme.

Si les récits identifient peu ou pas de points de résistance et qu'on signale uniquement les côtés positifs de l'expérience de cheminement, sans faire référence aux éléments plus exigeants de la spiritualité montfortaine comme la Croix et la mortification, serait-ce que, comme le note Jacques Grand'Maison,

[Qu'] un certain univers religieux rigoriste, épouvanté, culpabilisant a été rejeté de l'expérience spirituelle où on veut trouver un bonheur ici et maintenant, un bien-être intérieur? [...] Combien parmi eux vivent de profonds doutes face à leur allégerie chrétienne, justement parce que leur spirituel positif n'a jamais pu être ressaisi dans de nouvelles lectures de la tradition chrétienne¹⁰.

10. Jacques GRAND'MAISON (dir.) et al., *Le défi des générations. Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1995, p. 61.

Il est vrai qu'à ce stade-ci des rencontres, tous les aspects de la spiritualité de Montfort n'ont pas été approfondis. Il reste que le mystère de la Croix, comme la présence de Marie, font partie intégrante de la théologie de Montfort. Il parle de la croix comme «du plus grand mystère de la Sagesse éternelle» et il ne cesse de voir en Marie, «celle par qui la Sagesse est venue dans le monde». Pourtant, en dehors des récits étudiés, les gens affirment que cette démarche les aide à mieux assumer la souffrance dans leur vie et à vivre plus sereinement les épreuves qui les assaillent. En ce qui concerne Marie, les témoignages des répondants/tes affirment que leur dévotion à Marie a grandi et s'est affermie. Il reste à bien situer cette dévotion dans le mystère christique, comme le fait Montfort, afin d'en diminuer le caractère encore un peu magique qui s'y loge.

Ce qui ressort sans contredit de ces mini-récits des Amis/es de la Sagesse, c'est que cette approche spirituelle libère davantage les personnes, leur redonne confiance en la vie, en elles-mêmes, en Dieu et les ramène à l'essentiel du message évangélique. Il semble que, pour une minorité, les rituels, les normes, les interdits ou les lois institutionnelles engendrent la peur, la mauvaise conscience, l'uniformité. Mais on peut l'attester: les témoignages des Amis/es de la Sagesse, dans leur simplicité et leur authenticité, illustrent bien des fruits attribuables aux Écrits sapientiaux:

- acquérir une meilleure connaissance de soi et du monde afin d'avoir une conduite plus harmonieuse et plus juste
- développer une certaine acuité de l'intelligence et un équilibre de vie
- apprendre à discerner ce qui convient le mieux de faire pour un mieux-être
- favoriser un art de vivre autrement dans un monde en désarroi
- découvrir le sens de l'existence et mieux comprendre les réalités humaines
- valoriser la création et voir Dieu à l'œuvre dans l'humanité.

La dimension de subjectivité

D'aucuns peuvent questionner la dimension de subjectivité fortement présente dans les mini-récits ainsi que la primauté incontestable accordée à l'expérientiel et à l'affectif. Nous croyons que cela est évident

mais non négatif. Au plan humain, parler d'*expérience* implique, selon Godin¹¹, un mode effectif et dynamique de connaissance plus riche qu'un savoir notionnel réflexif et interprétatif. Cela suppose également l'attention avec prise de conscience, le jugement avec interprétation et parfois l'organisation durable d'attitudes prises à l'égard de l'objet de l'expérience. Au plan religieux, on parle d'*expérience* pour décrire une composante intense intérieure ou une composante intuitive, empirique, reliant à l'objet du savoir. L'expérience spirituelle ne peut se vivre qu'en contexte humain et, encore selon Godin, c'est cela qui permet d'en saisir la signification et la valeur. Ainsi, à l'occasion d'événements heureux ou malheureux, de rencontres, de circonstances, une dimension *autre* de l'existence peut émerger.

Mais, on le sait, «faire des expériences» peut être superficiel: qu'est-ce qui garantit qu'une expérience est spirituelle? Nous risquons d'affirmer qu'elle est spirituelle si elle engendre une transformation, un changement, une conversion. Un des répondants apporte un élément éclairant à cette objection:

— Je voudrais aussi que le peu de sagesse que je trouverai soit évident, que cette sagesse devienne pour moi un témoignage vivant de ma foi, de mon christianisme, de mes croyances, non pas dans des actions grandioses mais dans mon quotidien de tous les jours avec des gens de mon entourage, mes amis, des étrangers, en fait avec tous les gens que je rencontrerai.

Une autre question surgit: l'expérience spirituelle peut-elle être posée comme une nouvelle liberté intérieure, une libération d'une religion de formules, de rites, de dogmes, de prescriptions, de pratiques extérieures? Peut-elle remplacer la religion? L'expérience ne nous permet pas de répondre à cette objection. Par contre, on constate qu'il y a une première réappropriation personnelle de certaines notions religieuses par les Amis/es interviewés. L'expérience connote l'ensemble de leur expérience de vie avec ses temps forts, ses tournants, ses événements importants, ses passages... Bref, un spirituel incarné, envisageant la vie sous toutes ses composantes sera inévitablement tôt ou tard ritualisé... Pour le moment, si l'on ne peut toucher du doigt les avancées spirituelles des participants/tes, les témoignages laissent percevoir

11. André GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 265 et ss.

que plusieurs font de réelles expériences de Dieu, qu'ils s'adonnent à des temps de prière et de profonde contemplation. Et de cette intimité avec Dieu, on parle toujours avec beaucoup de discrétion et même de pudeur!

Par contre, les mini-récits l'attestent: des changements réels s'opèrent dans la vie des gens qui cheminent, non seulement chez ceux et celles qui ont vécu des expériences plus prolongées ou plus intenses, mais chez ceux et celles qui participent aux rencontres régulières. On assiste à de nombreux déplacements religieux qui s'apparentent à ceux notés par Jacques Grand'Maison et qu'on pourrait qualifier de positifs:

Passage d'une religion d'obligation, de dépendance, de soumission à une religion plus libre, plus autonome. Passage d'une religion pour l'au-delà à une religion pour ici et maintenant. Passage d'une religion pour les autres à une religion pour soi. Passage d'une religion toute constituée à un «religieux» qu'on se construit. Passage d'une religion monolithique à un «religieux» qui emprunte librement à diverses religions et croyances¹².

Si, depuis plusieurs années, des théologiens et des théologiennes¹³ insistent sur le fait que la théologie doit être basée sur l'expérience, on demeure toujours sceptique et on questionne cette tendance expérientielle, la prenant peu au sérieux, la ridiculisant ou craignant que cette manière de faire de la théologie relègue au second plan l'Écriture et la Tradition. Or, on ne peut douter qu'une démarche spirituelle axée sur les écrits sapientiaux et sur un héritage spirituel légué par «un docteur de l'Église» à toute une famille religieuse tiendra toujours compte de la dimension religieuse. Comment discerner, au cœur des résistances, les soifs évangéliques, les désirs de Dieu, les rêves d'Église même, ou tout au moins le besoin d'un être-ensemble? On ne peut se soustraire à cet exercice. Ne devrait-on pas le faire davantage dans nos cours de théologie pratique et dans nos réflexions ecclésiales?

12. Jacques GRAND'MAISON, *op. cit.*, p. 79.

13. Nous pensons particulièrement pour le sujet qui nous intéresse à Sandra SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», dans *Theological Studies*, n° 50, décembre 1989, p. 676-697, à Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, Londres, Darton, 1975 et évidemment aux ouvrages de Hans Urs VON BALTHASAR, «The Gospel as Norm and Test of All Spirituality of the Church» dans *Spirituality in Church and World, Concilium*, vol. 9, New York, Paulist Press, 1965.

L'existence de ces groupes, contrairement à de nombreuses sectes¹⁴, ne pose pourtant pas la question de la transmission fidèle du message chrétien, de la transmission de la foi puisque le contenu demeure collé au message évangélique. Ce qui n'empêche pas de se soucier au plus haut point *de la manière* d'assurer la transmission d'une spiritualité. Cette question est traitée d'ailleurs de plus en plus aujourd'hui en catéchèse. Avant de vivre en disciple, avant d'adhérer à une doctrine ou à une spiritualité, avant de se proclamer de Jésus-Christ, ne faut-il pas d'abord le désirer, le rechercher, avoir le goût ou tout au moins le besoin d'un au-delà, d'une référence à un plus grand que soi?... Cette ouverture à l'au-delà doit, pour s'actualiser, rencontrer un lieu, un espace où il y a une offre, une proposition, un appel... Et cette offre suppose un accueil, une mise en marche pour combler le vide ressenti. Or, dans nos entrevues, il ressort fortement combien un lieu de cheminement acculturé a été apprécié par les répondants/tes. Il semble d'ailleurs que ces efforts d'adaptation, que la création de lieux d'expériences personnalisés, que la formation de petites communautés soient le seul ou tout au moins le meilleur avenir de la vie religieuse d'ici:

Les années actuelles sont importantes dans l'histoire du monde. Les religieux disposent de cinq à dix ans pour apporter leur contribution. [...] Si nous abandonnons les prétentions de poursuivre des carrières, si nous axons notre vie spirituelle sur une recherche commune de la sagesse, si nous sommes disposés à mettre au service des nouvelles communautés intentionnelles les sécurités que nous avons acquises pour nous-mêmes, l'énergie et les perceptions qui en résulteront nous relieront à l'avenir et à notre propre centre spirituel¹⁵.

14. Il est évident qu'au début du cheminement certaines personnes questionnent le bien-fondé de ce groupe et posent la question de leur relation ou non avec des sectes qui promettent la sagesse. Il est essentiel, à notre avis, d'être bien renseigné sur tous les courants du Nouvel Âge et sur les divers mouvements sectaires, pour bien faire les différences qui s'imposent et pour noter les points positifs comme les points plus dangereux de certains nouveaux groupes ou mouvements religieux.

15. Richard RENSCHAW, «Aider à la naissance d'une vie nouvelle» dans *CRC Bulletin*, n° 4, vol. XXXV, hiver 1995, p. 3

Défis à relever

De toute évidence, cette démarche et d'autres similaires permettent aux chrétiens/nes de se mettre en contact avec leur expérience personnelle et spirituelle, de la lire positivement, d'en parler et de la faire reconnaître comme signifiante à leurs yeux et aux yeux de leur cellule d'appartenance. Mais bien sûr, on ne saurait évacuer de ces parcours la lecture critique du vécu, la révision systématique de vie qui ouvre au véritable dépassement de soi et aux exigences du radicalisme évangélique. Au contraire.

Ces divers lieux de transmission d'un héritage spirituel, en plus d'être stimulants et nourrissants, permettent à la foi de se vivre au cœur de chemins diversifiés, hors des sentiers institutionnels actuellement délaissés et ne favorisant pas toujours un approfondissement de la foi. Il est évident que ces divers regroupements, si vivants soient-ils, posent la question de l'appartenance à la grande communauté ecclésiale et celle de la place et de l'importance des rites d'initiation¹⁶. L'appartenance à une communauté de foi, une appartenance vécue, aide les participants/tes à augmenter leur propre croyance et à renouveler ou approfondir leurs relations à Dieu. Ces lieux sont occasion de «trouver une spiritualité que l'Église ne leur fournit pas», disent-ils. Pour les personnes ayant un attrait pour la contemplation ou l'expérience mystique, ces groupes apparaissent comme des oasis où le rituel ne prend pas le dessus, mais où l'on donne l'occasion de méditer, de réfléchir, de contempler, d'échanger pour découvrir l'Être intérieur en soi...

Ces cheminements simples, sans prétention, semblent contribuer à refaire le tissu communautaire¹⁷. Ne pourraient-ils pas être ou devenir un tissu conjonctif de l'Église? ... Car un peuple en quête de sens, en marche dans la foi, parfois dans le désert, s'engendre au fil des mois, des ans. Ces petits regroupements fournissent des lieux d'expression, donnent la possibilité aux croyants/tes de nommer ce qu'ils vivent. Il

16. Cf. J. GRAND'MAISON, *op. cit.*, p. 210 -211 où l'on pose le problème des rites d'initiation.

17. Cela rejoint les suggestions de la recherche-action *Risquer l'avenir, Bilan d'enquête et prospectives*, publiée par le Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, Montréal, Fides, 1992, p. 134: (1) Réussir à faire grandir, chez les baptisés pratiquants adultes, une foi personnelle, vivante et critique, qui en fasse des disciples de Jésus. (2) Réussir à faire vivre aux baptisés pratiquants une expérience communautaire de foi et d'engagement qui rende possible l'intensification de leur fraternité évangélique.

devient donc urgent de trouver comment transmettre les héritages spirituels dont sont dépositaires des Congrégations religieuses en les actualisant, en laissant place aux chemins diversifiés et surtout en accompagnant patiemment les groupes à la recherche de voies spirituelles au départ comme à la croisée des chemins... Ces lieux de libération de la parole apparaissent comme des conditions d'intériorisation: ils permettent à la foi de se dire sans formules, avec des mots ordinaires, des images de la vie quotidienne. Ici, les personnes ne se sentent pas obligées de parler en termes religieux... D'ailleurs, leur culture religieuse le leur permet-elle? Leur mémoire religieuse est, en effet, souvent vague et les expressions parfois inadaptées.

En ce sens, l'institution ecclésiale est fortement confrontée à l'épineux problème des défis actuels de l'évangélisation de notre peuple. Cependant, et l'on peut s'en réjouir, ces communautés à taille humaine et librement choisie, sont appelées à être des lieux privilégiés d'expérimentation du Dieu-Amour, qu'il s'appelle Sagesse, Miséricorde ou Providence! Car nos liturgies, encore trop organisées de façon cléricale, si elles permettent une «assistance», permettent rarement d'y éprouver le sens communautaire, et encore moins, de cheminer spirituellement.

En guise de conclusion

Pour que ces regroupements autour de familles spirituelles soient porteurs de fruits pour notre temps, il est d'une grande importance de susciter et de former de véritables guides spirituels, des mentors¹⁸, capables d'accompagner avec compétence et sagesse ces cheminements. Les participants/tes comptent sur des spirituels formés, sur des spiritualités renouvelées pour réorienter leur vie, pour lui redonner un sens humain, évangélique, et ainsi revivifier l'espérance pour eux et pour le monde.

Intégrer l'essentiel de ces héritages spirituels et les réinterpréter pour les gens d'aujourd'hui et avec eux apparaît comme un enjeu majeur pour l'Église d'ici. Cela suppose de bien saisir le sens des quêtes spirituelles de nos contemporains, de relever les défis du monde moderne et de discerner comment nos héritages spirituels peuvent y répondre. Cela exige évidemment de réarticuler l'essentiel du message

18. Cf. Renée HOUDE, *Des mentors pour la relève*, Montréal, Méridien, 1995.

ou du charisme et de proposer des modalités de cheminement adaptées, des itinéraires spirituels incarnés et fidèles à l'esprit de la spiritualité à transmettre. S'inscrire dans ce mouvement de renouvellement avec les laïques pour relire et pour redire pour aujourd'hui l'essentiel de ces héritages spirituels ne peut que stimuler les membres encore actifs des communautés religieuses d'ici à s'alimenter à une source toujours renouvelée, car «l'Esprit ne cesse de faire toute chose nouvelle».

Les entrepreneurs chrétiens au Québec

*Quand les valeurs religieuses et la spiritualité sont
intégrées dans la gestion quotidienne des entreprises*

MICHEL DION
Université de Sherbrooke

Prends bien conscience que dans la vie, tout dépend de Dieu; après ça, agis comme si tout dépendait de toi, et quand tu as du succès, rends grâce à Dieu et à lui seul.

FRANÇOIS DE SALES

Le phénomène de la spiritualité en milieu de travail a pris une grande ampleur depuis une dizaine d'années, particulièrement aux États-Unis. Les employés autant que les dirigeants et les cadres qui vivent une spiritualité dans leur vie personnelle veulent aussi la vivre au travail. Cela a donné lieu au mouvement de «spiritualité au travail» (*spirituality-at-work movement*). De façon globale, ce phénomène ne consiste pas en un endoctrinement religieux en milieu de travail. Chacun et chacune est libre d'adhérer aux croyances ou à la religion de son choix. C'est plutôt la manifestation que chaque personne est un être spirituel, qu'elle a en elle-même une «parcelle divine», et que cela doit se répercuter partout dans sa vie, y compris au travail. Selon une enquête réalisée par The Compass Group (Californie), intitulée «International Workplace Values Survey» (1992), plus des deux tiers des personnes manifestent le désir de faire partie d'organisations dans lesquelles elles

pourront exprimer des valeurs humanistes ou spirituelles au travail. Il semble même que les entreprises innovatrices seront, dans l'avenir, celles qui offriront à leurs employés des sanctuaires, des lieux de méditation, de prière ou des «jardins de contemplation», dans lesquels ils pourront relaxer, ce qui augmentera leur productivité et leur créativité. Ce mouvement de «spiritualité au travail» est centré sur des valeurs d'équilibre, de confiance, d'harmonie, d'honnêteté, de coopération. Il tente de susciter plus de dialogue dans les organisations sur la manière de conjuguer valeurs spirituelles et gestion organisationnelle. Ce mouvement manifeste une approche non religieuse et non dogmatique et tente simplement d'amener les gens à vivre leurs valeurs spirituelles au travail, quelles que soient ces valeurs, de les amener à intégrer leur religion dans leur processus de prise de décision en milieu de travail. Les tenants de ce mouvement croient que la spiritualité en milieu de travail peut se traduire par une amélioration substantielle des climats de travail.

Le phénomène des gens d'affaires chrétiens ne fait pas, à strictement parler, partie du «mouvement pour la spiritualité au travail», car il est trop identifié à une religion institutionnalisée. Mais, au sens plus large, ce phénomène rencontre les mêmes objectifs que le mouvement favorisant l'expression de la spiritualité en milieu de travail. De nombreux groupes et associations de gens d'affaires chrétiens se développent en Amérique du Nord et en Europe depuis la fin des années 1960. Pensons simplement à ACTE-Québec, *i.e.* l'Association de chrétiens témoins dans leurs entreprises, section Québec (1976-1990), dont les principaux buts étaient de propager la foi chrétienne, l'espérance en Dieu et l'amour du prochain parmi les hommes et femmes d'affaires et de profession dans les secteurs d'activités publiques ou privées, de faire connaître la Parole de Dieu et d'être catholique romain pratiquant selon l'esprit du renouveau de Vatican II, d'encourager les personnes désirant fonder ou développer des œuvres d'évangélisation chrétienne dans notre société, pourvu que leur entreprise ait été approuvée par leur évêque, d'organiser des dîners, réceptions, colloques et conférences susceptibles d'intéresser des personnes à vivre selon la Loi nouvelle enseignée par Jésus-Christ, etc. L'association avait publié un guide intitulé «Acte et témoignage» (19 mars 1983), présentant les lignes directrices d'un témoignage et la méthode à utiliser pour le structurer. Il existait également un guide à l'intention des dirigeants de l'association traitant, entre autres, de l'équipe de soutien, du recrutement des

invités, du témoignage et choix des témoins ainsi que du déroulement des repas de témoignage, de la musique et des chants utilisés. ACTE était une association laïque, catholique, charismatique, œcuménique et internationale, tel qu'il apparaît dans une «Déclaration sur l'œcuménisme» signée par le fondateur d'ACTE-Québec, le Père Jean-Paul Régimbald, le 11 novembre 1981.

D'autre part, il existe au Québec la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Évangile du Canada (Full Gospel Businessmen Fellowship International), qui a pour buts de: (1) témoigner de la présence et de la puissance de Dieu dans notre monde par le message de tout l'Évangile pour tout l'être humain; (2) fournir une base pour une communion chrétienne parmi les hommes de partout, unis par leurs expériences avec Jésus Christ, et les fortifier pour aller rafraîchir et renouveler leur Église. L'association n'est ni une Église ni une secte, elle n'a ni prêtres ni pasteurs et ne crée aucune Église; (3) amener une plus grande unité entre tous les chrétiens. L'Association internationale, dont le siège social est situé à Louvain (Belgique), publie le bulletin VOIX, traduit dans 15 langues. L'Association compte plus de 3000 chapitres répartis dans une centaine de pays. Au Canada, il existe plus de 200 chapitres (dont une vingtaine au Québec) qui organisent des déjeuners ou soupers-témoignages, ralliements et conventions. L'objectif des activités est de présenter les gens dont la vie a été transformée d'une façon saisissante par Dieu, car «ces témoignages touchent les cœurs et changent les vies». L'Association est née sous la gouverne de Demos Shakarian à Los Angeles, en 1952. La vie du président-fondateur de l'Association a été publiée en 1975 (John et Élisabeth Sherrill, *Les gens les plus heureux sur terre. La vie de Demos Shakarian*, FGBFI, 1978 [1975]).

Au Canada (surtout en Ontario), il existe la Canadian Christian Business Federation (CCBF), qui fut créée à Hamilton (Ont.) en 1985 et qui compte plus de 400 membres actuellement. Les principaux objectifs de cette organisation sont les suivants:

- a) *ensuring stewardly use of resources and producing goods and services that respect and care for creation;*
- b) *encourage business structure that allows for responsible christian activities;*
- c) *encourage the christian management of business enterprise and achieve this by counselling, sharing, advising members and promoting relevant literature;*

- d) *promote harmonious labour relations and meaningful work experiences through appropriate personnel management practices;*
- e) *encourage christian work apprenticeships for young people;*
- f) *promote christian business ethics and standards within and outside business;*
- g) *participate in the development of public policy and speak out on matters of public policy proposed by government as it relates to the justice system and business enterprise in order to advance effectively the mission of Canadian Christian Business Federation members to promote the glory of God in our society.*

1. Définition du concept d'«entrepreneur chrétien»

Un «entrepreneur chrétien» est un dirigeant d'entreprise qui tente, de façon plus ou moins publique, de mettre en pratique ses valeurs religieuses et sa spiritualité dans sa vie professionnelle (implication personnelle), et/ou qui cherche à intégrer ses valeurs religieuses ou sa spiritualité dans la gestion et la culture même de son entreprise (implication organisationnelle). Tous les entrepreneurs catholiques ou protestants du Québec ne sont pas nécessairement des «entrepreneurs chrétiens». Cette appellation n'est pas non plus restreinte uniquement aux membres des associations de gens d'affaires chrétiens, ni même à ceux et celles qui participent à des déjeuners de prière pour les gens d'affaires. Les entrepreneurs chrétiens sont ceux qui tentent de mettre en pratique leurs valeurs religieuses et leur spiritualité dans la gestion quotidienne de leur entreprise et, dans certains cas, de modifier la culture de leur entreprise en conséquence. Ce genre d'implication religieuse/spirituelle de la part des entrepreneurs n'est pas le lot de tous les entrepreneurs catholiques ou protestants au Québec.

Selon Ibrahim, Rue, McDougall et Greene (1991), les entrepreneurs chrétiens croient qu'il est possible d'œuvrer dans le monde des affaires en conformité avec des valeurs chrétiennes, puisqu'il ne devrait y avoir aucun conflit entre les valeurs organisationnelles et les valeurs religieuses. Les auteurs affirment que ces entrepreneurs perçoivent un succès économique comme étant dû au fait que l'organisation a appliqué des principes et valeurs bibliques. Le but de la recherche d'Ibrahim *et al.* (1991) était de déterminer et de mesurer les caractéristiques et

pratiques dominantes des entreprises qui se définissent elles-mêmes comme «chrétiennes». Dans cette enquête (N = 152), les compagnies participantes venaient de différents secteurs économiques: construction (2,6% des répondants); services de transport, communications, électricité, gaz, et services sanitaires (9,9% des répondants); industries manufacturières (17,1 % des répondants), commerce de gros (5,9% des répondants); commerce de détail, finances, assurances, et courtiers en immeubles; services (36,8% des répondants). La compagnie la plus petite avait 67 employés et la plus importante comptait 1400 employés.

Dans l'enquête d'Ibrahim *et al.* (1991), on voit que la majorité des compagnies (92%) sont engagées dans des pratiques religieuses régulières sur les lieux de travail, et cela inclut la prière faite par le PDG, la lecture de la Bible, des prières et témoignages personnels, des réunions ouvertes par des prières et une lecture de passages bibliques. En même temps, la majorité des compagnies (81%) affirment l'importance de la rentabilité, de la productivité, de la compétition. Un bon nombre (46%) insistent sur l'importance de valeurs centrées sur les employés, comme la générosité, l'intégrité, la coopération et la confiance. L'étude concluait qu'aucune différence significative n'existait à travers les différents secteurs économiques quant aux relations avec les employés. Par ailleurs, la majorité des compagnies (73%) sont engagées dans des activités religieuses visant les consommateurs, telles l'invitation envoyée aux consommateurs de participer à des réunions où des témoignages chrétiens peuvent être entendus, l'affichage de principes chrétiens sur les lieux de travail. Ce type d'activités semble beaucoup plus fréquent dans le secteur des services (92%) et du commerce de détail (93%).

Socialement parlant, les compagnies participantes étaient globalement impliquées dans le support actif des communautés locales, que ce soit sous forme de biens, services, fonds et temps mis à la disposition de différentes organisations et programmes communautaires. Un bon nombre (53%) supportaient des organisations chrétiennes, telles les églises, missions et stations de radio chrétiennes. La majorité des entreprises manufacturières ayant participé à l'étude (81%) supportaient ce genre d'organisations. Un certain nombre (28%) supportaient des organisations séculières, comme les orchestres symphoniques, les clubs Rotary et Kiwanis, les Chambres de commerce, écoles publiques et techniques. L'Armée du Salut et la Société Saint-Vincent-de-Paul étaient supportées par 41% des compagnies. Enfin, un petit nombre

(17%) supportaient des organismes de charité séculiers, comme la Croix-Rouge, la Fondation du Cœur et les différents téléthons.

Un grand nombre de compagnies (48%) s'engageaient dans des activités religieuses impliquant les fournisseurs, telles les témoignages lors de visites de fournisseurs, la distribution de brochures indiquant que l'entreprise est gérée selon les principes et valeurs bibliques. Par ailleurs, un nombre un peu plus élevé de compagnies (58%) accentuent l'importance de maintenir une bonne relation d'affaires avec les fournisseurs, empreinte de loyauté, d'honnêteté, et d'équité. Ce taux grimpe à 81% dans le secteur manufacturier. Ce genre d'activités est surtout le lot des entreprises du commerce de gros, et des finances, assurances et courtiers en immeubles (78%).

2. Méthodologie

La présente étude constitue une étude exploratoire, qualitative, destinée à identifier l'importance des valeurs religieuses et de la spiritualité dans la gestion des entreprises dirigées par des «entrepreneurs chrétiens». Comme il existe très peu de recherches sur le sujet, une étude qualitative s'imposait. La grille d'entrevue individuelle fut élaborée, et les résultats seront présentés selon les réponses apportées aux différentes questions de cette grille.

Douze entrevues ont été réalisées avec des dirigeants d'entreprises de différents secteurs économiques: industries manufacturières (4), hébergement et restauration (1), services aux entreprises (1), commerces de détail (2), intermédiaires financiers et assurances (4). Le nombre d'employés était réparti comme suit:

— 4000 et plus:	2
— 400-500:	1
— 200-300:	1
— 100-200:	2
— 50-100:	2
— 50 et moins:	4

Les dirigeants de ces entreprises étaient soit PDG (9), vice-président exécutif (1), vice-président marketing (1), ou fondateur de l'entreprise président du Conseil d'administration (1). Une seule femme était à la direction des entreprises participantes. Par ailleurs, l'un des répondants était diacre permanent, tandis qu'un autre avait reçu une

consécration mariale par le biais de Solitude Myriam. Deux répondants poursuivaient des études doctorales, l'un au Québec et l'autre dans une université européenne, dans les deux cas sur des sujets d'actualité chrétienne.

Les entrevues furent réalisées du mois de mars au mois de juillet 1995. Les entreprises participantes étaient situées dans trois régions du Québec: l'Estrie (7), Montréal (4) et la Montérégie (1).

3. Résultats

Les résultats sont présentés ici selon les principaux éléments de la grille d'entrevue qui fut utilisée dans le cadre de cette étude. À l'occasion, je ferai des remarques qui ne viennent pas seulement des résultats de cette étude exploratoire, mais de ce que je connais des entrepreneurs chrétiens, que je côtoie depuis déjà sept ou huit ans.

L'importance qu'a la religion dans la vie professionnelle des répondants

La foi, l'espérance et la charité dans la vie des entrepreneurs chrétiens interviennent à tous les moments de la pratique de leur vécu de chefs d'entreprises: dans les défis, dans les investissements, dans les mises à pied, dans les fermetures d'usines, dans les engagements de nouveaux cadres ou de nouveaux membres du personnel. Pour eux, la vie de chef d'entreprise est remplie de situations de conflits, de ruptures, qui sont en contradiction (plus ou moins apparente) avec la foi, l'espérance et la charité.

La religion a d'abord une importance cruciale dans la vie personnelle des entrepreneurs chrétiens, bien avant leur vie professionnelle. La spiritualité est souvent définie, par eux, comme un regard sur soi et sur l'intangible qui nous permet de conserver une espérance au-delà des vicissitudes de la vie, en particulier de la vie économique. Pour plusieurs, c'est l'essence de leur vie. Mais cela se traduit effectivement aussi dans leur vie professionnelle, puisqu'ils ne voient aucune séparation entre vie personnelle et vie professionnelle, entre religion et «business». Car, selon eux, pour avoir une intimité profonde avec Dieu, et sentir la grâce passer, il ne faut pas faire cette séparation. Les répondants ne veulent pas d'une religion compartimentée. Pour eux, la religion doit être intégrée dans toute leur vie, que ce soit leur vie familiale,

leur vie sociale, leur développement intellectuel ou leur vie d'affaires. La personne humaine est unifiée. La religion fait partie de l'être humain. L'être humain doit développer ses valeurs religieuses, sa spiritualité au même titre que sa santé physique. On doit essayer d'être chrétien d'un bout à l'autre de notre vie, rapportent-ils. La religion est quelque chose de très important, au point que cela occupe les entrepreneurs chrétiens chaque jour; ils se donnent des moments de silence, de prière, parce qu'ils ont besoin de reprendre leurs forces. Ils se savent des êtres créés, et sont en relation étroite avec leur Créateur. Ils reprennent contact avec Lui pour aller chercher des forces intérieures pour passer à travers leurs difficultés. Tout cela avec simplicité et joie. Ils ne considèrent cela aucunement astreignant. Certains sont méfiants de ceux qui poussent trop loin la religion et, en ce sens, n'en parlent jamais ou très peu dans l'entreprise; ils essaient plutôt de la faire vivre aux autres. Les entrepreneurs chrétiens sentent que leurs employés sont impressionnés par les convictions religieuses qui les mènent. Certains disent essayer de rendre leurs employés heureux, d'être humains, de donner par leur exemple le bonheur qu'ils ont d'être pratiquants, de rayonner Jésus dans l'entreprise au meilleur de leur connaissance. Les sacres sont interdits, à tout le moins devant le dirigeant. Plusieurs essaient de faire travailler le moins possible leurs employés le dimanche (trois heures par dimanche) pour leur laisser le temps de s'occuper de leurs familles, de reposer leurs corps, et de pouvoir donner une meilleure semaine par la suite.

Les entrepreneurs chrétiens ont des pratiques religieuses variées. Ils aiment voir Dieu à travers tous les événements de leur vie. Ils prient pour les gens qu'ils ont rencontrés dans la journée, et se demandent s'ils ont pu observer, chez certaines personnes, le passage de la Croix à la Résurrection, des changements «inspirés» par l'Esprit Saint. Plusieurs prient avant une rencontre, pour que chaque personne soit éclairée. Ils offrent cette rencontre à Dieu, tout comme ils vont présenter au Seigneur les joies qu'ils ont connues, les bonnes nouvelles reçues, les difficultés rencontrées.

Certains se font un signe de croix sur le front avant de partir dans des rencontres d'affaires, le matin (geste monastique). Plusieurs vont prier à l'église à l'heure du dîner ou après le travail. La majorité font une prière quotidienne (de remerciement et de louange pour tout ce qu'ils ont reçu de Dieu). Un bon nombre vont à la messe tous les jours. Quelques-uns demandent à leur ange gardien d'aller s'occuper des

anges de ceux qu'ils vont rencontrer, en préparant «le terrain» (ministère des anges). Certains essaient d'aider les gens à vivre mieux et à créer de véritables communautés de travail (conformément à l'encyclique «Centesimus Annus», de Jean-Paul II). La majorité prie lorsqu'ils doivent prendre des décisions difficiles, comme des mises à pied, des fermetures d'usines; ils demandent d'être éclairés par l'Esprit Saint, parce qu'ils se sentent par eux-mêmes incapables de trouver la meilleure solution. Quelques-uns réfèrent aux parents défunts dans ce genre de situations. Enfin, certains entrepreneurs chrétiens lisent, chaque matin, une petite prière des hommes d'affaires (Jean-Paul Régimbald, *Le «Vade mecum» de l'homme d'affaires*, Carrefour de la prière, Granby, 1981).

Les entrepreneurs chrétiens, à partir de leur engagement de foi dans l'entreprise, entretiennent des relations humaines avec les membres de l'organisation, relations qui sont colorées par cet engagement. Ils essaient de faire réfléchir leurs pairs sur leurs responsabilités sociales comme chefs d'entreprise. La grande majorité refusent de se servir de leur rôle de patron pour imposer leur religion aux autres, car pour eux, ce n'est pas de l'amour si c'est imposé, ce n'est pas de la miséricorde non plus. Dieu n'impose pas; il respecte la liberté humaine. Certains répondants mentionnent leur préoccupation de permettre que les questions religieuses soient discutées dans leur entreprise, sans qu'il n'y ait de la part de personne aucune forme de propagande. Pour eux, si le pardon était davantage vécu dans l'entreprise, il y aurait moins de conflits de travail, parce qu'avec le pardon, il est possible de bâtir une relation de confiance. Il est impossible de s'aimer si l'on ne se pardonne pas, et le pardon est impossible sans la prière. Il est donc impossible de s'aimer davantage dans l'entreprise si la prière n'est pas plus présente dans la vie quotidienne en milieu de travail. Les entrepreneurs chrétiens essaient d'être constamment à l'écoute de la volonté de Dieu, et voient partout l'action de Dieu dans leur vie professionnelle. Par ailleurs, cela exige d'eux d'être juste envers l'entreprise comme un tout, au sens où ils ne peuvent mettre en péril la sécurité et le bien-être de tous les employés pour être généreux envers un individu. Ce ne serait pas faire preuve de charité chrétienne que d'agir ainsi, selon eux. Il en est de même pour la compétence dans l'entreprise. Ce n'est pas parce qu'ils croient au message évangélique qu'ils vont endurer de l'incompétence. Mais ce n'est pas parce qu'une personne est incompétente qu'elle n'a pas de valeur. Ils croient, bien souvent, lui rendre service en l'invitant à s'orienter ailleurs.

Les entrepreneurs chrétiens partagent certaines croyances religieuses, qui se rattachent à l'essence même du message évangélique et de la foi chrétienne. Par ailleurs, quelques croyances périphériques peuvent être observées, sans que nous puissions affirmer dans quelle mesure elles sont partagées chez les entrepreneurs chrétiens. Il en est ainsi de la croyance en l'action quotidienne de l'Esprit Saint auprès de personnes rencontrées, l'action transformatrice des anges, l'action destructrice du Diable dans l'entreprise.

*La référence aux personnages religieux
et leur rôle dans la résolution de conflits*

Pour la plupart des entrepreneurs chrétiens, *Jésus Christ* est présent dans la gestion quotidienne de leur entreprise. Pour certains, cela implique qu'ils rendent service à des êtres humains, employés comme consommateurs, qui sont tous créés et aimés par Dieu. Et cela semble donner une croissance du bonheur et de l'amour, de la fraternité des êtres humains dans l'entreprise, malgré toutes les erreurs qui sont faites, malgré les imprévus et contradictions, et ce simultanément à une croissance/ expansion économique soutenue de l'entreprise. Jésus, c'est, pour plusieurs entrepreneurs chrétiens, le meilleur économiste et le meilleur gestionnaire. De plus, c'est le message d'amour, de pardon, d'humilité qui constitue l'essentiel de l'Évangile. Jésus est défini comme le plus grand leader de tous les temps. Jésus est l'ultime intercesseur entre Dieu et l'humanité. Jésus Christ ressuscité est la base de toute la foi chrétienne.

Pour un bon nombre d'entrepreneurs chrétiens, *Marie* est parfaite. Une répondante affirme qu'elle consulte Marie pour lui demander, comme femme, ce qu'elle ferait, comment elle porterait la situation en question. Marie aide beaucoup, c'est un peu comme «notre propre mère qui intervient auprès de notre père quand on était enfant, la même chose pour Marie qui intervient auprès de Jésus quand on la prie». Marie est importante, pour sa compassion; c'est la personne la plus humaine parce que c'est son «Oui» qui a été déterminant. Il fallait qu'elle soit inspirée, même si son choix était libre. La Passion, elle l'a vécue avec son fils, à côté de lui, avec lui, de façon intérieure. Marie reconforte.

Comme nous l'avons dit précédemment, l'*Esprit Saint* est présent dans la vie quotidienne des entrepreneurs chrétiens. Il y a, pour eux,

beaucoup d'événements qu'ils vivent et où ils peuvent reconnaître l'inspiration de l'Esprit Saint.

Enfin, dépendant des expériences spirituelles des entrepreneurs chrétiens, l'un ou l'autre saint de la tradition chrétienne peut être la «personne-ressource» de son choix pour résoudre des conflits particulièrement difficiles (ex: Thérèse de Lisieux; François d'Assise).

Situations où les croyances religieuses du dirigeant interviennent dans la gestion de l'entreprise

Les situations dans lesquelles les croyances religieuses ou la spiritualité d'un chef d'entreprise peuvent intervenir dans la gestion de l'entreprise peuvent être variées, incluant les réunions du conseil d'administration ou du comité exécutif commençant par une prière et/ou un moment de réflexion. Nous retrouvons dans le *Vade mecum de l'homme d'affaires* (1981) quelques prières pouvant être dites avant et après une réunion du conseil d'administration, avant une transaction importante, après un échec pénible, après un succès en affaires, en temps de négociations, des prières pour ses employés, pour ses clients, etc. Voici, en exemple, la prière pouvant être prononcée avant un conseil d'administration.:

Dieu tout-puissant et éternel, nous plaçons cette *réunion* sous la *seigneurie de Jésus Christ* et sous la *présidence de l'Esprit Saint*.

Accorde-nous la Sagesse qui vient d'auprès de Toi et mets en nous Ton Esprit de Lumière et de discernement.

Rends-nous capables de saisir la vérité que chaque membre de ce Conseil veut exprimer, attentifs aux suggestions, aux remarques et aux corrections que ton Esprit inspirera à chacun.

Que cette assemblée, Seigneur, serve à ta gloire, à notre édification et au bien-être spirituel et temporel de ceux qui seront affectés par nos décisions.

Préserve-nous de tout orgueil, de toute vaine gloire et de toute passion qui pourraient nuire à nos délibérations.

Loué soit à jamais le Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit!
Amen!

Un répondant fait toujours ce genre de prières; un autre les fait à l'occasion des réunions du conseil d'administration uniquement; un autre n'en fait plus parce qu'il trouvait que c'était s'imposer, et celui-ci note que les gens cheminent spirituellement davantage dans son

entreprise depuis qu'il n'impose plus de moments de prière et/ ou de silence. Un autre ne fait que des moments de ressourcement qui ne sont pas du tout adressés à Dieu, des temps de réflexion morale sur l'amour du prochain, parce que le répondant en question croit qu'un chrétien, c'est «quelqu'un qui se mêle de ses affaires, qui fait ce qu'il y a à faire et qui ne casse pas les oreilles à tout le monde sur la religion»! Les autres répondants ne font jamais ce genre de moments de réflexion dans le cadre des réunions, pour respecter les croyances de leurs employés, même s'ils le font personnellement à chaque jour, ou lors de décisions difficiles comme la mise à pied d'employés. Intérieurement, en cas de difficultés particulières, ils demandent à Dieu de les éclairer, de les aider, parce qu'il y a des actions ou décisions qu'ils se sentent incapables de prendre seuls, ou qu'ils ne savent pas comment les entreprendre. Certains entrepreneurs chrétiens incluent dans leurs critères d'embauche une «connexion» sur des valeurs religieuses d'entraide, de justice ou de charité, tout autant qu'une ouverture à des moments de prière, de silence. Et ce, peu importe la «grande religion» dont il s'agit: christianisme, judaïsme, islam, par exemple.

L'influence des valeurs religieuses du dirigeant sur la culture de son entreprise

Certains répondants disent que pour certains clients seulement, ils viennent s'adresser à eux parce qu'ils savent qu'ils ont des principes religieux, qu'ils peuvent avoir confiance en l'entreprise, qu'elle est juste et honnête. Pour certains clients, c'est un atout d'avoir affaire à une entreprise dont les dirigeants sont typiquement chrétiens. Cela ne nuit pas, mais pourvu qu'on n'embête pas les gens avec la religion, suggèrent quelques répondants. Rarement, cela intervient directement, sauf dans le cas de communautés religieuses qui encouragent la compagnie sachant que le dirigeant est pratiquant. Mais il est impossible de savoir si cela influence les ventes, parce que les gens ne le diront jamais. Cependant, plusieurs répondants croient que, lorsque leurs clients voient la manière dont ils traitent les dossiers, qu'ils voient que quelque chose les anime spirituellement, ils se rendent compte qu'il y a autre chose que la simple décision égoïste du dirigeant. De façon générale, les répondants croient que leurs valeurs religieuses influencent directement les valeurs organisationnelles de leurs entreprises. Ils croient que leurs valeurs religieuses leur permettent de mieux planifier, parce qu'ils

veulent «bâtir en fonction de faire survivre l'entreprise à travers le temps». Ils essaient de faire rouler l'économie de façon honnête, dans un contexte où les gens ne respectent pas toujours les règles du système. Par ailleurs, certains répondants admettent que la compétition fait que l'entrepreneur chrétien ne peut jouer à la «vierge pure» et qu'il doit lui-même quelquefois «tourner les coins ronds» en matière de règles. En ce sens, la compétition oriente grandement l'interprétation et la gestion des questions éthiques en affaires. Ainsi, les entrepreneurs chrétiens voient le système économique comme un système où les entreprises s'affrontent, certaines survivant et d'autres faisant faillite.

Par ailleurs, après avoir fait l'analyse des *verbatim* des entrevues réalisées dans le cadre de cette étude exploratoire, il est possible d'établir un système «fragmentaire/ provisoire» de valeurs communes des entrepreneurs chrétiens. Ce système est fragmentaire et provisoire car il devrait être confirmé, infirmé ou modifié par les résultats d'une vaste étude quantitative et qualitative, longitudinale et multisectorielle. Cependant, nous pouvons regrouper l'ensemble des valeurs mentionnées par les répondants sous trois rubriques: (1) *les valeurs d'influence globale*: ce sont les principales valeurs qui sont communes à tous les gens d'affaires et qui font partie des valeurs inhérentes au libéralisme économique. Ce sont la confiance, le respect et la discrétion; (2) *les valeurs d'influence mitigée*: ce sont les valeurs qui influencent moins directement tous les gens d'affaires, mais qui constituent la réponse collective des gens d'affaires aux attentes sociétales face aux comportements et décisions éthiques/ non éthiques en affaires. Ces valeurs sont particulièrement présentes dans la majorité des codes d'éthique des entreprises (Dion et Lescarbeau, 1995). Ce sont l'intégrité, la vérité, l'honnêteté et la justice; (3) *les valeurs d'influence spécifique*: ce sont les valeurs qui caractérisent plus particulièrement les entrepreneurs chrétiens comme groupe. Ce sont l'entraide, le partage, la charité, l'amour, le pardon, la fraternité, la générosité et l'humilité (graphique 1).

Les lieux voués au recueillement spirituel dans l'entreprise

Un seul répondant a une salle de réflexion/ silence/ prière pour les employés au siège social, ou dans l'usine. Un répondant aurait aimé réserver un petit coin (10' × 10') dans l'une de ses usines, mais il n'en a pas trouvé; c'est la seule raison qui l'a empêché d'en créer un dans l'entreprise, parce qu'il aimerait bien avoir ce genre de lieu pour lire la

Bible, réfléchir, se reposer. Les autres répondants n'en ont pas et ne désirent pas en avoir, même à long terme.

*Les lieux où sont affichées des pensées
ou images religieuses dans l'entreprise*

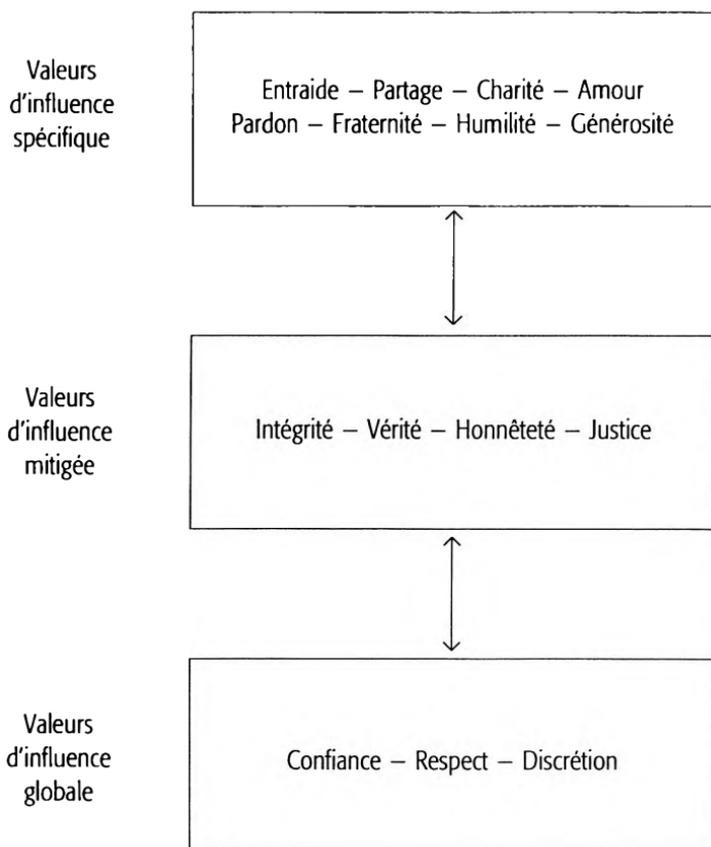
Peu de répondants en ont placé partout dans l'entreprise, la plupart du temps parce qu'ils sentent que ce serait mal reçu, que leurs employés diraient que la religion n'a pas sa place dans l'entreprise de façon aussi explicite. Certains répondants ont placé de ces images et ont tenu compte, dans cette répartition, selon les usines, du profil sociologique des employés de ces usines, accentuant plus une image religieuse ou purement humaniste selon les besoins. Mais le crucifix est présent dans la majorité des cas au siège social et dans l'usine; un répondant en a placé dans tous les départements de ses usines. Certains messages sont des citations de psaumes, d'autres des invitations à sourire, à remercier, à ne pas voler, ni dénigrer personne, à avoir l'esprit d'équipe.

Certains répondants ont des statues de la Vierge Marie et/ ou de saint Joseph dans leur bureau. D'autres traitent de pensées morales dans le bulletin interne de leurs entreprises. Un répondant affirme que le lieu où il y a le plus d'images religieuses (Marie; Sacré-Cœur), c'est au comptoir de ventes, mis à part son propre bureau de PDG, où l'on retrouve quelques images de Marie. Au coin de son bureau, il est inscrit: «Quand la sainte Vierge s'en mêle, les affaires vont bien».

*Face à des choix difficiles (ex: mises à pied,
fermetures d'usines), l'influence relative des valeurs
religieuses des dirigeants dans leur décision*

La plupart des répondants pensent que leurs valeurs religieuses influencent la manière dont ils appliquent leurs décisions importantes, moins que les décisions elles-mêmes (ex: mises à pied), qui sont commandées par la rationalité économique pure et simple. Les considérations humaines deviennent vite, chez eux, prépondérantes dans la manière d'appliquer ces décisions. Les valeurs religieuses n'empêchent pas de prendre des décisions économiques si c'est nécessaire, mais un répondant mentionne qu'il demande de recevoir la meilleure solution d'«en-Haut» et non pas la sienne. Les valeurs religieuses aident le dirigeant à appliquer une décision qui, bien qu'économiquement nécessaire, est humaine-

Graphique 1
*Le système de valeurs communes
des entrepreneurs chrétiens*



ment très difficile à appliquer parce qu'elle touche la vie d'une ou de plusieurs personnes, sans compter leurs familles. Les valeurs religieuses font que le dirigeant se demande s'il a regardé toutes les solutions (est-ce qu'une usine aurait pu encore survivre?, par exemple). Si à la fin, la seule solution est de fermer une usine, si c'est la solution la plus logique après avoir considéré toutes les solutions possibles, alors l'usine sera fermée. Par ailleurs, dans l'arbre de décision, l'entrepreneur chrétien va donner des chances aux employés, nuancer son jugement, se donner un temps de recul, examiner des solutions particulières (ex: thérapie; désintoxication). Les valeurs religieuses font que le dirigeant tente continuellement de trouver la meilleure solution pour chaque employé visé par des choix difficiles, comme une fermeture d'usine, ou des mises à pied massives. Les dirigeants sont souvent inquiets face au caractère généreux, juste et équitable de leurs décisions et en réfèrent directement à l'au-delà pour trouver les meilleures réponses. Ils tentent très souvent d'amoindrir les effets négatifs des mises à pied sur les employés concernés (et leur familles) par des politiques d'assistance de reclassification, d'accès à un psychologue, par exemple, de sorte que les employés soient considérés comme des personnes plutôt que comme de simples numéros.

La participation à des déjeuners de prière pour les gens d'affaires

Un bon nombre de répondants participent à ces déjeuners de prière/ silence/ réflexion destinés aux gens d'affaires chrétiens, la plupart du temps dans leur région immédiate, mais quelquefois aussi à l'extérieur. Ces déjeuners de prière ont généralement lieu de 7 h à 9 h. La structure de ces déjeuners est assez variable, mais elle comprend habituellement un repas, un témoignage et/ ou un partage de la Parole de Dieu. Rarement, cela donne lieu à une messe. Quant au Déjeuner de prière du Grand Montréal, qui rassemble régulièrement plus de 600 personnes, il est structuré de la manière suivante: eucharistie, rencontre de silence et prière non confessionnelle, déjeuner, prière d'ouverture, lecture de la Bible; prière des chefs de file, chant, témoignage/ conférence, partage, période de questions, chant.

Les répondants qui participent aux déjeuners de prière disent que cela leur est nécessaire, que cela les nourrit spirituellement, qu'ils en ont besoin. Les participants trouvent que ces partages sont beaucoup plus intenses, touchants, émouvants que les «tièdes eucharisties» de nos

églises actuelles. Ils entretiennent quelquefois une remise en cause personnelle et se demandent comment on pourrait mettre davantage Dieu dans la vie des gens d'affaires. Les déjeuners de prière présupposent par ailleurs que les gens sont capables de s'ouvrir sur la manière dont ils assimilent le message évangélique et dont ils le vivent dans l'entreprise. Les déjeuners de prière permettent de créer ou renforcer des liens d'affaires (mais si c'est le seul but, c'est très dangereux, affirment certains répondants), dans la mesure où les gens se perçoivent différemment. En voyant des présidents de grandes entreprises, des ministres et des maires participer à ces déjeuners, ils les voient de façon différente, parce qu'ils voient qu'ils partagent avec eux une même dimension spirituelle. Cela crée une relation de confiance accrue.

Plusieurs répondants mentionnent que ces déjeuners donnent beaucoup d'idées sur une gestion plus humaniste de l'entreprise. Il n'est jamais question de méthodes pour faire plus d'argent. Il est plutôt question de méthodes pour rendre les gens plus heureux dans l'entreprise, parce que les employés qui ne sont pas heureux dans leurs familles ne seront pas productifs dans l'entreprise. Cela amène plusieurs entrepreneurs chrétiens à accorder un certain temps par semaine ou par mois à leurs employés (particulièrement ceux du siège social) pour qu'ils pensent à eux-mêmes, à leur vie personnelle autant que professionnelle, qu'ils se donnent un temps de recul et ce, sous différentes formes incluant des invitations à des déjeuners de prière (pour ce qui est des cadres). Les déjeuners de prières servent à discuter avec d'autres gens d'affaires d'émotions, de sentiments reliés à des dilemmes concrets dans la vie personnelle, sociale et professionnelle des dirigeants qui y participent. Les dirigeants y rencontrent des amis, des gens qui les aident à se «rebrancher» sur certaines valeurs, à trouver les manières les plus humaines de gérer leur entreprise dans des situations particulières (ex: mises à pied, fermeture d'usines). Ils abordent ces questions en confiance parce qu'ils se connaissent entre eux; ils auraient hésité à aborder ces questions avec d'autres personnes dont ils ne connaissent pas les valeurs profondes qui les animent. Les entrepreneurs chrétiens participent aux déjeuners de prière, se sentent renforcés par les témoignages, les échanges ou simplement les moments de silence. Ce sont des occasions privilégiées, pour eux, de se donner des forces intérieures, mais aussi d'être épaulés, supportés dans les difficultés qu'ils rencontrent dans leur vie personnelle, familiale autant que professionnelle.

Homogénéité ou non dans l'entreprise du point de vue religieux

De façon générale, les répondants remarquent une hétérogénéité du point de vue religieux dans leur entreprise, même si la majorité des employés sont de souche catholique. C'est souvent aussi vrai du point de vue culturel. Les employés non pratiquants ressentent la soif d'entendre parler de religion, mais sont gênés de le faire, ont peur de ce que les autres diront d'eux, suggère l'un des répondants.

Les conduites d'affaires considérées par le dirigeant comme les plus immorales

Les entrepreneurs chrétiens mentionnent comme conduites d'affaires immorales quelques comportements clairement anti-sociaux (ex: vol, fraude, pots-de-vin, publicité trompeuse et fausses représentations, falsification des comptes et dossiers de la compagnie, gonflement des comptes de dépenses, harcèlement, sexisme, favoritisme, patronage). Ces comportements sont largement traités dans les codes d'éthique des entreprises (Dion, 1994; Dion et Lescarbeau, 1995). Ils donnent également en exemple d'autres types de comportements qui ne font généralement pas l'objet d'auto-réglementation dans l'entreprise, comme la domination des uns par les autres, le dénigrement, l'hypocrisie, la manipulation, le mensonge, l'injustice, le laxisme. Un répondant a mentionné le fait de travailler le dimanche comme une conduite d'affaires hautement immorale.

Le rôle exercé par les valeurs religieuses sur la rentabilité à long terme de l'entreprise

Quelques répondants croient que les valeurs religieuses peuvent favoriser l'harmonie, faire en sorte que les gens vont sentir qu'ils sont traités humainement, qu'ils sont valorisés comme personnes et que cela influencera la productivité de l'entreprise, même si ce n'est pas scientifiquement mesurable. C'est vrai à l'intérieur de l'entreprise. Quant à l'extérieur de l'entreprise, i.e. aux fournisseurs, distributeurs, consultants, médias, gouvernements et consommateurs, cela peut constituer du «paraître» (*window dressing*). Par ailleurs, il faut bien voir qu'une entreprise qui réussit à faire passer, chez les consommateurs, une image corporative d'«entreprise éthique» peut s'approprier une part de mar-

ché, face à ses concurrents, et ainsi augmenter sa rentabilité à moyen et à long terme. Certains répondants pensent que, puisque le monde des affaires est fondé sur le service, sur la confiance, cela devrait créer une meilleure rentabilité à long terme.

Quelques répondants croient que les employés qui ont des valeurs religieuses sont plus performants que les autres, parce qu'ils ont plus d'équilibre; l'être humain a besoin de spiritualité dans sa vie, sinon il est en manque, en déséquilibre, ce qui diminuera inévitablement sa productivité. L'entreprise devient plus rentable avec des employés heureux, parce que les gens heureux sont plus productifs. Et des gens heureux sont des gens équilibrés, et l'équilibre inclut non seulement la satisfaction des besoins de subsistance mais tout autant celle des besoins d'aimer et d'être aimé, ainsi que l'accomplissement de leur dimension spirituelle. Pour un répondant, il semble que les entreprises qui font le plus de profits sont celles qui n'avaient pas en premier lieu pour objectif de maximiser leurs profits, mais plutôt par exemple le service à la clientèle, le développement de la personne (Peters et Waterman, 1982). Mais il faut pour cela accepter de renoncer à des profits à court terme, pour obtenir un plus grand succès à moyen ou à long terme. C'est d'ailleurs, rappelle un répondant, l'enseignement du Christ de renoncer à des petits plaisirs à court terme pour bâtir un bonheur à long terme.

Pour d'autres, c'est la rentabilité économique qui témoigne qu'ils sont dans la volonté de Dieu et non pas l'engagement de foi qui amène plus de rentabilité. Passer à travers une compétition féroce démontre l'aide de l'Esprit Saint, et la pratique religieuse dans l'entreprise y a contribué directement. Pour d'autres enfin, tout cela n'est qu'hypothèses intangibles car, même en ayant des gens plus motivés, en ayant un climat de travail plus serein et harmonieux, il n'est pas certain qu'une meilleure rentabilité s'ensuivra. Cela peut même être le contraire. Dans le contexte de la mondialisation des marchés, il est impossible de relier la rentabilité à long terme à une question de valeurs humaines ou religieuses véhiculées dans l'entreprise. En d'autres termes, il est impossible, selon eux, d'isoler le «facteur éthique ou spirituel» et de connaître le pourcentage d'augmentation de rentabilité qui en découle. D'autres ne croient pas que cela contribue à une meilleure rentabilité à long terme, même si ce n'est pas encore prouvable scientifiquement, mais qu'à tout le moins, cela apporte une croissance du bonheur des êtres humains dans l'entreprise.

La participation à des groupes ou associations de gens d'affaires chrétiens

Les répondants participent ou ont participé, dans le passé, à différents groupes ou associations de gens d'affaires chrétiens. Un bon nombre avaient déjà participé à l'une ou l'autre des activités de l'Association des chrétiens témoins dans l'entreprise (ACTE-Québec), durant son existence (1976-1990). Un répondant participe aux activités de la Communauté internationale des hommes d'affaires du Plein Évangile du Canada (Full Gospel Businessmen Fellowship International). Par ailleurs, il n'y a aucun chapitre au Québec de l'Union internationale des chefs d'entreprise chrétiens (UNIAPAC). Cette association, qui a son siège social à Bruxelles, a des chapitres dans le monde entier, organise des Congrès mondiaux avec des conférenciers de marque, provenant du monde économique et politique. Elle promeut une «économie sociale de marché au service de l'Homme», et en cela se veut l'écho de la doctrine sociale de l'Église, en particulier des encycliques sociales de Jean-Paul II. Enfin, certains entrepreneurs chrétiens participent aux Îlots de prières (créés par M^{gr} Matthieu). Ce sont de petits groupes de gens d'affaires qui consacrent une journée de la semaine de travail à la prière (le mercredi au Québec), de 10 h à 16 h. La structure de ces réunions est faite sur le mode suivant: adoration, repentir, demande, offrande à Dieu, remerciement, célébration eucharistique, temps de réflexion communautaire. L'ordre de ces différents éléments est interchangeable, selon les personnes qui viennent à tour de rôle animer ces réunions. Mais tous ces éléments reviennent à chaque réunion, d'une façon ou d'une autre.

4. Discussion et hypothèses de travail

Les entrevues réalisées n'ont pu éviter les biais et erreurs propres à ce genre d'étude exploratoire. Quant aux biais résultant de réponses jugées socialement désirables, la grille d'entrevue avait été confectionnée de manière à les éviter. Cependant, j'ai pu remarquer que des réponses de certains répondants aux questions suivantes: «Quelle importance la religion a-t-elle dans votre vie professionnelle? Est-ce que vos valeurs religieuses influencent le contenu de la culture propre de votre entreprise? Jusqu'à aujourd'hui, lorsque vous avez fait face à des choix difficiles comme dans le cas de mises à pied ou fermetures d'usines,

dans quelle mesure vos valeurs religieuses ont-elles influencé votre décision? D'après vous, est-ce que l'implantation de valeurs religieuses dans la gestion de votre entreprise exerce une influence sur sa rentabilité à long terme?», certaines des réponses apportées à ces questions pouvaient refléter une «réaction de prestige» (réaction de désirabilité sociale). Par ailleurs, il ne semble pas y avoir eu d'attitude défensive, ni d'effet de «halo» des questions les unes par rapport aux autres. Aucun mot ne semble avoir causé de réaction de peur, d'insécurité ou d'agressivité chez les répondants. En ce qui concerne l'enquêteur lui-même, il faut dire ici que les répondants savaient de quelle institution il venait (Faculté de théologie, Université de Sherbrooke) et en aucun cas, cela ne semble avoir exercé d'influence positive ou négative sur le répondant. Les contacts furent chaque fois chaleureux, et les répondants semblaient très à l'aise avec l'enquêteur. Par rapport aux techniques utilisées, l'enregistrement ne mit aucun répondant mal à l'aise, et dans un seul cas, un répondant hésita à raconter un fait qu'il considérait comme délicat; mais, se rappelant la personne qui l'avait référé, il se mit à raconter ce fait. Avec tous les autres répondants, aucune hésitation ne survint dans leurs réponses. Aucun répondant ne refusa de répondre à une question. Finalement, l'atmosphère amicale des rencontres n'a pas semblé donner lieu à des réactions de suggestion ou d'induction des réponses de la part de l'enquêteur. Il faut dire que chaque répondant avait été trouvé par référence du répondant précédent, ce qui facilitait la venue de l'enquêteur. L'ensemble des entrevues semble ainsi avoir été mené de manière à réduire au maximum les biais et erreurs possibles dans ce genre d'étude exploratoire.

Quant aux résultats, cette étude exploratoire des entrepreneurs chrétiens au Québec nous a fait découvrir plusieurs aspects de ce phénomène grandissant en Amérique du Nord. Tout d'abord, peu de répondants ont une compréhension systématique de leur foi, peu tentent une reformulation de leur tradition chrétienne. Par ailleurs, les répondants sont généralement centrés sur les attitudes existentielles fondamentales de la foi chrétienne, telles l'amour et la charité. Un bon nombre tentent une reformulation des sens de l'expérience chrétienne, mais cela implique la plupart du temps une attitude critique uniquement envers les valeurs véhiculées par la société plutôt que celles véhiculées par l'Église. La plupart des répondants tentent d'intégrer la vision chrétienne de l'amour de Dieu et du service du prochain dans leur vie organisationnelle (Williams et Houck, 1982). Peu de répondants tentent

une interrelation explicite entre les valeurs bibliques et les valeurs de gestion d'entreprise (Speiser, 1989; Chewning, 1989-1990; Chewning *et al.*, 1990).

Certains adoptent une approche fonctionnaliste de l'organisation, de sa place et de son rôle dans la société, et considèrent le fonctionnement harmonieux de tout le système comme le but privilégié de l'organisation sociale. La plupart des répondants manifestent un intérêt primordial pour le sens du sacré de la vie, comme essentiel à leur vision catholique du monde et de la vie en général. Chez les répondants, le discernement moral réitère et développe l'intuition d'Aristote que la vertu et la sagesse pratique sont inséparables (*Éthique à Nicomaque*, VI, 12, p. 1144 a. 6-9). Ils en appellent à l'expérience personnelle dans la dimension subjective du discernement moral. Leur engagement religieux comme croyants apporte à leur action un pouvoir motivant. Les répondants donnent un sens religieux à leur conduite à partir d'une perspective subjective de leur motivation religieuse. Ils sont centrés sur la motivation religieuse d'être et d'agir de façon morale. Pour un bon nombre, des principes et valeurs guidant l'action peuvent être inférés de ces motivations. La religion qualifie pour eux la moralité, en donnant la raison d'être et d'agir de façon morale, le caractère de l'agent moral et les points de référence utilisés pour déterminer la conduite.

De cette étude exploratoire, nous pouvons tirer certaines hypothèses de travail, qui pourraient faire l'objet d'une recherche empirique plus poussée.

a. Au niveau de l'échantillon

1. Les entrepreneurs chrétiens se retrouvent en plus grand nombre dans les PME que dans les grandes entreprises.
2. Les entrepreneurs chrétiens appartiennent à tous les secteurs d'activités économiques, mais se retrouvent particulièrement dans les industries manufacturières, les intermédiaires financiers et assurances.

b. Au niveau de l'importance accordée à la spiritualité et aux valeurs religieuses dans la gestion quotidienne des entreprises

3. Les entrepreneurs chrétiens rejettent une religion «compartimentée». Ils agissent et pensent de manière à ce que leur

religion soit intégrée dans toute leur vie, personnelle, familiale, sociale, intellectuelle et organisationnelle.

4. Les pratiques et croyances religieuses des entrepreneurs chrétiens varient beaucoup et démontrent l'hétérogénéité de ce groupe. Elles constituent le reflet des croyants dans la société québécoise.
5. Les entrepreneurs chrétiens cherchent à améliorer les relations humaines dans leurs entreprises pour des motifs religieux.
6. Les entrepreneurs chrétiens réfèrent principalement à Jésus et à Marie en cas de difficultés d'ordre professionnel; pour le reste, les expériences individuelles de chacun peuvent donner lieu à des références explicites à l'un ou l'autre saint de la tradition catholique, ou à l'ange gardien, ou à l'Esprit Saint.
7. En général, les entrepreneurs chrétiens ne font pas de moments de prière-réflexion explicitement identifiés comme tels dans les réunions du conseil d'administration ou du comité de direction.
8. Les entrepreneurs chrétiens croient que leurs valeurs religieuses personnelles peuvent influencer l'image que se font les clients et consommateurs de leurs entreprises, mais que cette influence est diffuse et difficile à évaluer.
9. Le système des valeurs particulières, communes à tous les entrepreneurs chrétiens inclut une combinaison des valeurs suivantes: charité, entraide, partage, amour, fraternité, générosité, pardon, humilité.
10. La plupart des entrepreneurs chrétiens n'ont pas de lieu physique dans leur entreprise qui soit réservé au recueillement spirituel.
11. La plupart des entrepreneurs chrétiens n'ont pas de pensées ou d'images religieuses affichées sur les lieux de leurs entreprises (siège social et usines).
12. La plupart des entrepreneurs religieux croient que leurs valeurs religieuses influencent la manière dont ils appliquent leur décisions économiques plus que ces décisions elles-mêmes.

13. Un bon nombre d'entrepreneurs chrétiens participent à des déjeuners de prière pour les gens d'affaires, dans leurs régions respectives et les considèrent comme une motivation spirituelle. Ils croient que ces déjeuners permettent de consolider une relation de confiance entre les gens d'affaires qui y participent.
14. Les entrepreneurs chrétiens sont peu portés à discuter des conduites d'affaires immorales, si ce n'est sous la forme d'attitudes très générales, comme l'exploitation, le dénigrement, le mensonge et l'hypocrisie, ou sur des conflits éthiques déjà amplement discutés dans les codes d'éthique des entreprises, comme le vol ou la fraude, les pots-de-vin, la publicité trompeuse, le gonflement des comptes de dépenses.
15. En général, les entrepreneurs chrétiens croient que les valeurs religieuses appliquées dans l'entreprise peuvent jouer un rôle positif sur la rentabilité à long terme de l'entreprise, bien que ce lien de cause à effet ne puisse être ni prouvé empiriquement ni évalué précisément en termes de pourcentage d'augmentation du chiffre d'affaires.
16. Un bon nombre d'entrepreneurs chrétiens participent à des groupes ou associations de gens d'affaires chrétiens.
17. Les entrepreneurs chrétiens essaient de faire des affaires «à la manière de Dieu».
18. Les entrepreneurs chrétiens remplacent la réflexion éthique par la spiritualité, dans toutes leurs décisions ou actions impliquant une dimension morale, ou, à tout le moins, entretiennent une confusion entre éthique et spiritualité.

Conclusion

Finalement, les entrepreneurs chrétiens semblent constituer un groupe de gens d'affaires hétérogène, qui sont préoccupés par l'application de leurs valeurs religieuses et de leur spiritualité dans leur entreprise, et cela non seulement pour pratiquer leur religion, mais surtout pour tenter d'augmenter le bien-être des êtres humains impliqués dans leur entreprise. C'est ce que reflète leur discours à propos de la religion dans la vie professionnelle.

Par ailleurs, il faudrait, dans une enquête élargie, tenir compte de l'influence historique qu'a exercé le mouvement charismatique sur une partie importante des «entrepreneurs chrétiens», du lien que ceux-ci entretiennent avec l'Église-institution, de leur vision du néo-capitalisme tout autant que de la foi chrétienne. Car, bien qu'un certain nombre d'entrepreneurs chrétiens soient impliqués dans des groupes de gens d'affaires chrétiens, de sorte qu'un fort sentiment d'appartenance et des pressions sociales de conformisme en découlent, beaucoup d'entrepreneurs chrétiens vivent en marge de ces groupes, tout en partageant avec eux la même conviction de religion non compartimentée.

Finalement, il pourrait être intéressant de mieux connaître le contenu de cette sous-culture, que constituent collectivement les entrepreneurs chrétiens, et cela, dans le contexte de notre société post-moderne. Peu importe la définition que nous donnons précisément au terme «post-modernisme» (Lyotard, 1979; Jameson, 1991), nous sommes amenés à nous poser la question suivante, pour laquelle nous avons actuellement peu d'indices de réponse: Dans une société où l'irrationnel a fait irruption, y compris dans le monde des affaires, et où cette irrationalité coexiste avec la rationalité économique pure, les entrepreneurs chrétiens constituent-ils un phénomène contre-culturel, ou un retour plus ou moins tortueux à un «Âge d'or moderniste» présumé?

Bibliographie

- ASSMAN, Hugo et Franz J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie de marché. Critique théologique de l'économie de marché*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- BRUN, Caroline, *L'irrationnel dans l'entreprise*, Paris, Balland, 1989.
- CHEWNING, Richard C., John W. EBY et Shirley J. ROELS, *Business Through the Eyes of Faith*, San Francisco, Harper, 1990.
- CHEWNING, Richard C. (dir.), *Christians in the Marketplace Series*, 4 vol., Colorado Springs, Navpress, 1989-1990.
- DE GEORGE, Richard, «Theological Ethics and Business Ethics», *Journal of Business Ethics*, vol. 5, n° 6, déc. 1986, p. 421-432.
- DION, Michel, *L'éthique de l'entreprise*, Montréal, Éditions Fides, 1994.
- DION, Michel et Robert LESCARBEAU, «Les codes d'éthique des entreprises manufacturières au Québec: état des perceptions des dirigeants», *Éthica*, vol. 7, n° 1, 1995, p. 113-144.
- FALISE, Michel, *Une pratique chrétienne de l'économie*, Paris, Éditions du Centurion, 1985.
- FALISE, Michel et Jérôme RÉGNIER, *Économie et foi*, Paris, Éditions du Centurion, 1993.
- FUCHS, Joseph, *Personal Responsibility and Christian Morality*, Washington, Georgetown University Press, 1983, p. 63-64.
- IBRAHIM, Nabil A., Leslie W. RUE, Patricia P. MCDUGALL et G. Robert GREENE, «Characteristics and Practices of "Christian-Based" Companies», *Journal of Business Ethics*, vol. 10, n° 2, février 1992, p. 123-132.
- JAMESON, Fredric, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.
- KERKHOF, Jan, *Progrès et espérance. Essai sur la vocation du dirigeant d'entreprise*, Bruxelles, UNIAPAC, 1981.
- LAABS, Jennifer J., «Spirituality», *Personnel Journal*, sept. 1995, p. 61-74.
- LEAHY, John T., «Embodied Ethics: Some Common Concerns of Religion and Business», *Journal of Business Ethics*, vol. 5, n° 6, décembre 1986, p. 465-472.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

- MAGILL, Gerard, «Theology in Business Ethics: Appealing to the Religious Imagination», *Journal of Business Ethics*, vol. 11, n° 2, fév. 1992, p. 129-135.
- MAHONEY, John, «Christian Perspectives on Business Ethics», *Studies in Christian Ethics*, vol. 2, n° 1, 1989, p. 20-40.
- MOFFETT, Matt, «Fundamentalist Christians Strive To Apply Beliefs to the Workplace», *Wall Street Journal*, December 4, 1985, p. 33.
- PETERS, Thomas J. et Robert H. WATERMAN, Jr., *In Search for Excellence. Lessons from America's Best-Run Companies*, New York, Harper and Row, 1982.
- REECK, Darrell, *Ethics for the Professions. A Christian Perspective*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1982.
- RÉGIMBALD, Jean-Paul, *Le «Vade mecum» de l'homme d'affaires*, Granby, Carrefour de la prière Granby Inc, 1981.
- SPEISER, Stuart M., *Ethical Economics and the Faith Community*, Bloomington, Meyer-Stone Books, 1989.
- UNIAPAC, «Chrétiens et économie de marché», *Cahiers socio-économiques*, n° 7, 1990.
- UNIAPAC, «Valeurs chrétiennes et valeurs d'entreprise», *Cahiers socio-économiques*, n° 5, 1989.
- VAN WENSVEEN SIKER, Louke, «Christ and Business: A Typology for Christian Business Ethics», *Journal of Business Ethics*, vol. 8, n° 11, nov. 1989, p. 883-888.
- VAN WENSVEEN SIKER, Louke, James A. DONAHUE et Ronald M. GREEN, «Does Your Religion Make a Difference in Your Business Ethics? The Case of Consolidated Foods», *Journal of Business Ethics*, vol. 10, n° 11, nov. 1991, p. 819-832.
- WERHAHN, Peter H., «L'entrepreneur. Sa fonction économique et sa responsabilité sociale», *Ordo socialis*, n° 6, 1991.
- WILLIAMS, Oliver F. et John W. HOUCK, *The Judeo-Christian Vision and the Modern Corporation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982.
- ZIGARELLI, Michael A., «Catholic Social Teaching and the Employment Relationship: A Model for Managing Human Resources in Accordance with Vatican Doctrine», *Journal of Business Ethics*, vol. 12, n° 1, janv. 1993, p. 75-82.

La spiritualité de la création d'après Matthew Fox

JACQUES GAUTHIER

Université Saint-Paul, Ottawa

Né en 1940 au Wisconsin, Matthew Fox est un théologien important de cette fin de siècle. Sa spiritualité de la création apparaît comme un nouveau paradigme religieux qui relie transformation de soi et du monde, action et contemplation, justice et mystique, écologie et compassion. Il se considère lui-même comme «un théologien de la libération de la spiritualité¹», dans le contexte de sa propre culture occidentale.

Devenu dominicain au début de la vingtaine et ordonné prêtre en 1967, il est héritier en quelque sorte du mouvement de contestation qui agita les États-Unis durant ces années (mouvement contre la guerre au Vietnam, contre le racisme, mouvement «*flower power*» pour la paix et le respect de la nature).

1. Serge LAFITTE, «Matthew Fox», dans *L'Actualité religieuse*, 15 juin 1995, p. 39. Cet article est une entrevue récente de Fox. Pour une rétrospective de son cheminement spirituel jusqu'en 1989, lire «Creation Spirituality: A Personal Retrospective», dans *Listening*, vol. 24, n° 2, 1989, p. 116-136. Tout ce numéro est consacré à la spiritualité de la création chez Fox.

Dès sa formation chez les dominicains, Fox s'interroge sur l'absence d'enseignement de la spiritualité et de la mystique. Attiré par la mystique et par l'engagement social, il part étudier à Paris, sur le conseil du moine Thomas Merton. Il fait une rencontre décisive avec le père Marie-Dominique Chenu. Ce théologien des signes des temps lui fait prendre conscience du lien entre spiritualité et engagement social; l'Évangile passe par les problèmes des humains. Le monde actuel, le pluralisme des civilisations, l'œcuménisme, l'engagement des laïcs deviennent, avec Chenu, des lieux théologiques en acte.

Fox obtient un doctorat en spiritualité de l'Institut Catholique de Paris. Il effectue des études post-doctorales avec Johann Baptist Metz à l'Université de Münster en Allemagne. Il est sensibilisé à la dimension politique de la théologie qui devient moins privée, plus ouverte à une critique de la société. Pour Metz, la théologie politique est une donnée de la conscience théologique actuelle qui, sans utiliser un langage de propagande, tend à la transformation des personnes: «Elle veut faire de la parole chrétienne une parole socialement efficace; elle recherche des catégories qui ne servent pas à éclairer la conscience, mais à la former et à la transformer².»

En 1978, Fox fonde, à Chicago, l'Institut de spiritualité de la culture et de la création (ISCC), qu'il dirige aujourd'hui à Los Angeles. La formation qui y est donnée touche l'enseignement classique, la transformation par les arts, la pratique de la spiritualité et de la mystique. On y aborde les domaines de la géo-justice et de la psychologie spirituelle, tout en maintenant une grande ouverture aux traditions amérindiennes et orientales, plus près du corps que notre tradition. En 1984, il fonde le magazine international *Creation Spirituality*, dont il est encore aujourd'hui le rédacteur en chef³.

Sa relecture de la spiritualité chrétienne, en réponse aux défis de la modernité occidentale, lui vaut d'être mis au silence par le Général

2. Johann Baptist METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971, p. 148.

3. *Creation Spirituality* (P.O. Box 19216, Oakland, CA 94619). Ce magazine est la voix du mouvement de la spiritualité de la création. À voir la diversité des auteurs et à lire le contenu de certains articles, ce mouvement déborde Fox lui-même. On retrouve dans *Creation Spirituality* les chroniques suivantes: «Earth Notes», «Cybergnosis», «Poetry», «Art Essay», «Creating Rituel», «Spiritual Journeys», «Dreamwork», «Reviews», «Resources», «Art as Meditation», «Windows». Il existe aussi une lettre circulaire qui fait le lien entre les membres du mouvement, *The Connector* (Earth Song, 375, Grandview Drive, Kalispell, Montana 59901). À notre connaissance, il n'existe pas de telles revues en français.

des dominicains en 1989, le père Damian A. Byrne⁴. Refusant d'être réduit au silence, mis en demeure par le Vatican, il quitte l'Ordre dominicain en 1993. Il exerce maintenant le sacerdoce dans l'Église épiscopaliennne.

Fox écrit beaucoup. Il a publié plusieurs ouvrages sur une spiritualité prophétique qui conjugue prière et mystique, action sociale et compassion; il a aussi fait connaître deux grands maîtres d'une spiritualité de la création qui l'ont beaucoup influencé: Maître Eckhart et Hildegard de Bingen⁵.

Nous nous en tiendrons dans cet article à deux ouvrages fondamentaux de Fox, les seuls qui furent traduits en français en 1995: *The Original Blessing (La grâce originelle)*, publié en 1983, vendu à plus de 200 000 exemplaires, et *The Coming of the Cosmic Christ (Le Christ cosmique)*, publié en 1988⁶. Fréquemment cités dans le texte de cet article, ces livres seront identifiés par les abréviations GO et CC.

La grâce originelle marque un tournant dans le cheminement spirituel de Fox. Ce livre inspirera les autres qui suivront⁷. Le sous-titre est en soi tout un programme: Introduction à la spiritualité de la création, présentée en quatre sentiers, 26 thèmes et deux questions. Il s'agit d'un manuel d'initiation, un «abécédaire», où l'auteur ose une nouvelle spiritualité fondée sur la bénédiction originelle. *Le Christ cosmique*

4. Maître Eckhart, le théologien dominicain que Fox considère comme le plus grand des théologiens de la création, fut lui-même condamné par le Maître des dominicains en 1328 pour avoir donné le mauvais exemple en prêchant une doctrine trop audacieuse. Voir James A. WISEMAN, «Matthew Fox's Interpretation of Meister Eckhart», dans *Listening*, vol. 24, n° 2, 1989, p. 34-35.

5. Matthew FOX, *On Becoming a Musical, Mystical Bear: Spirituality American Style*, Paulist Press, 1976; *A Spirituality Named Compassion*, Minneapolis, Winston Press, 1979; *Whee! We, Wee All the Way Home: A Guide to a Sensual, Prophetic Spirituality*, Santa Fe, Bear and Co, 1980. En collaboration, *Western Spirituality: Historical Roots, Ecumenical Routes*, Sante Fe, Bear and Co, 1980. En collaboration avec le physicien Brian SWIMME, *Manifesto for a Global Civilization*, Sante Fe, Bear and Co, 1982; *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Garden City, Doubleday and Co, 1980; *Meditations with Meister Eckhart*, Sante Fe, Bear and Co, 1982; *Illuminations of Hildegard of Bingen*, Sante Fe, Bear and Co, 1985.

6. Matthew Fox, *La grâce originelle*, Montréal et Paris, Bellarmin et Desclée de Brouwer, 1995, 422 p. *Le Christ cosmique*, Paris, Albin Michel, 1995, 340 p.

7. *The Coming of the Cosmic Christ*, San Francisco, Harper, 1988; *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, San Francisco, Harper, 1991; *Sheer Joy: Conversations with Thomas Aquinas on Creation Spirituality*, San Francisco, Harper, 1993; *The Reinvention of Work*, San Francisco, Harper, 1994; *Wrestling With the Prophets*, San Francisco, Harper, 1995.

livre une cosmologie vivante qui est l'essentiel de la théologie de Fox. Relevons les grands thèmes de ces livres avant d'apporter quelques précisions.

La grâce originelle: un nouveau paradigme

La grâce originelle est le livre clé de Fox. Son objectif est clair: démontrer que la tradition spirituelle de la création, qui s'oppose à celle de la chute/rédemption, peut constituer un nouveau paradigme religieux à l'humanité dans sa recherche de la sagesse et de la survie.

Le modèle dualiste et patriarcal de spiritualité fondé sur la chute et la rédemption a dominé pendant des siècles la religion occidentale. Pourtant, la tradition spirituelle chute/rédemption est moins ancienne que la tradition de la création, maintenue en vie grâce surtout aux artistes, poètes, scientifiques, féministes, plus qu'aux théologiens⁸.

Fox entretient une polémique contre Augustin et le modèle religieux patriarcal chute/rédemption, contre l'intellectualisme des séminaires et des écoles de théologie, contre la méfiance à l'égard du corps, du plaisir, de la beauté, de l'imagination, des artistes.

Augustin et d'autres théologiens chute/rédemption décrivent souvent les relations entre l'homme et la trinité divine sous un angle psychologique introverti. À cette psychologie introvertie correspond une conception statique du cosmos et une répression de la créativité humaine. (GO 253)

Il va être ainsi amené à développer les principaux thèmes de la spiritualité de la création en opposition à ceux de la spiritualité chute/rédemption: la créativité, l'amour de la terre, l'Éros, la célébration, la confiance, la grâce, la divinisation, la sensualité, la beauté, l'art, la prophétie, le Christ cosmique, l'écologie, la joie, la passion des «anawim», l'abandon, la compassion.

Fox propose un voyage en profondeur dont les chemins remplacent les trois voies du mysticisme néo-platonicien: la purification, l'illumination, l'union. Pour ce faire, il emprunte quatre sentiers de croissance, entrecroisés de 26 escales qui sont autant de chapitres dans

8. L'auteur nomme quelques-uns de ces témoins de la spiritualité de la création: Bach, Mozart, Michel-Ange, Chagall, Shakespeare, Hopkins, Rilke, Rodin, Cousteau, Martin Luther King, Teilhard de Chardin (nous ajoutons Patrice de La Tour du Pin).

le livre: la *via positiva* de la création, la *via negativa* de la croix, la *via creativa* de notre propre divinité, la *via transformativa* de la compassion et de la justice. «Ces sentiers forment une spirale et non une échelle. Comme les mouvements d'une symphonie, chaque sentier tourne à l'intérieur et à l'extérieur des autres jusqu'à ce que le cheminement spirituel se développe et prenne de l'expansion.» (GO, 25)

Apprivoiser la création: la via positiva

Ce premier sentier de la spiritualité de la création est celui de l'action de grâce envers ce que nous sommes et ce qui existe. Tout commence avec la Dabhar, la Parole, l'énergie créatrice de Dieu, premier chapitre du livre, où Maître Eckhart est cité parmi plusieurs auteurs: «Chaque créature est une parole de Dieu, un livre qui nous parle de Dieu⁹.» (GO, 37) Angelus Silesius, reconnu par Fox comme une figure représentative de la spiritualité de la création, dit un peu la même chose: «La création est un livre. Qui le sait lire sagement, / Y trouvera le Créateur subtilement manifesté¹⁰.»

Fox voit le monde comme une Bible vivante où Dieu se dit. L'univers est un sacrement rempli de Dieu, sa première écriture. La parole de Dieu, créatrice et dynamique, est l'Énergie, mot si cher à ce qu'on appelle le mouvement du Nouvel Âge: «Au commencement l'Énergie Créatrice de Dieu était / et l'Énergie Créatrice était avec Dieu / et l'Énergie Créatrice était Dieu.» (GO, 44) Ce n'est pas donc la Chute qui est «l'événement» de la tradition spirituelle, mais l'énergie créatrice de la parole de Dieu qui est grâce, relation, alliance.

Dans la tradition de la création, nous commençons toujours à naître, à être créés, d'où l'importance de l'humilité et de la confiance. Être humble signifie accepter sa condition terrestre, travailler avec ses passions au lieu de les nier, être authentique en vivant simplement,

9. Au début de chaque chapitre, Fox aligne plusieurs citations des tenants de la spiritualité de la création, sans les commenter à fond dans le texte. Coupées de leur contexte, ces citations peuvent être mal interprétées. À trop citer, la référence perd de son autorité et n'ajoute rien à l'argumentation.

10. Angelus SILESIS, *Le pèlerin chérubinique*, Paris, Cerf et Albin Michel, 1994, p. 286. Voilà une édition intégrale de Camille Jordens où rien n'est omis pour ne pas compromettre ce chef d'œuvre de littérature baroque allemande du XVII^e siècle qui a inspiré des auteurs aussi divers que Leibniz, Hegel, Heidegger, Urs von Balthasar. Nous avons ici l'œuvre d'un mystique de 33 ans capable de témoigner de son vécu de chrétien, de sa relation au Dieu vivant.

avoir confiance en l'existence. La confiance est ce dynamisme qui permet la réalisation de notre potentiel de croissance. Notre maturité n'est jamais atteinte; notre développement est infini, Dieu seul en est la limite. Dans cet ordre d'idée, la sainteté n'est plus la quête de la perfection, mais la quête de notre maturité; c'est devenir ce que l'on est profondément, accueillir le cosmos et Dieu qui est l'hôte, l'invité, le banquet. La sainteté est hospitalité; elle mène toujours à la gratitude et à l'action de grâce. Nous pouvons être des hôtes puisque nous avons d'abord été invités par Dieu qui nous a aimés le premier.

Au théisme de la spiritualité chute/rédemption, Fox oppose le panenthéisme, «Dieu est en tout et tout est en Dieu» (GO, 112). Il se défend d'adhérer à la théorie du panthéisme où Dieu est privé de sa transcendance, «Dieu est tout et tout est Dieu». Dieu est une personne que l'on peut rencontrer, entre autres, dans la nature. Mais Dieu n'est pas la nature, ni l'âme des êtres; c'est un être personnel, distinct de l'univers qu'il a créé; c'est l'Emmanuel, Dieu avec nous, cheminant avec son peuple, nous invitant à entrer dans le royaume/réginaume de Dieu, selon l'expression de Fox. Nous sommes appelés à devenir dès ici-bas des personnes royales. Ce royaume pour Jésus signifie la restauration de la création, et cela est plus vaste que les Églises.

Le voyage intérieur, que Fox oppose au voyage intime de la recherche de Dieu, s'effectue au sein de la création. Ce voyage n'est pas introspectif, mais extatique; il prend la dimension du cosmos, d'où son aspect œcuménique. C'est une expérience d'amour où la divinisation de toutes les créatures transcende l'idée du salut personnel.

Apprivoiser les ténèbres: la via negativa

Après avoir emprunté le sentier de la spiritualité du plaisir et de l'hospitalité de la *via positiva*, le deuxième sentier «nous ouvre à nos abîmes divins» (GO, 162). C'est le temps du renoncement à ce que nous aimons, du dépouillement de nos images et de l'acceptation du néant, de notre finitude. Après la joie et l'extase, voici la douleur et l'absence qui nous permettent de saisir autrement ce que nous sommes. Après le Dieu cataphatique de la lumière de la *via positiva*, voici le Dieu apophatique de la nuit de la *via negativa*. Dans cette expérience de la lumière et de la nuit, de la plénitude et du vide, c'est toujours le même Dieu que nous rencontrons dans les profondeurs de notre être dialectique.

Ce deuxième sentier est le plus court de *La grâce originelle*, quoiqu'il nous semble le plus important. Après une théologie de la Création, Fox propose ici une théologie de la Croix. Il se démarque des personnes qui ne cherchent que la lumière dans le Nouvel Âge, au détriment de notre part d'ombre et d'obscurité, de l'acceptation de la souffrance, de la lutte contre l'injustice sociale, à la suite du Christ. Il s'en explique dans une entrevue au magazine *Ressources*:

Je crois que la justice est la contribution spécifiquement chrétienne. Bien des adeptes du Nouvel Âge veulent un dieu qui ne sera que lumière, sans aucune douleur. Mais un dieu vraiment cosmique souffre avec les pauvres, la Terre malade, les femmes, les autochtones, les jeunes! La culture du Nouvel Âge ne tient pas assez compte de l'ombre, de l'ombre sociale ou personnelle. Elle se maintient dans la lumière à tout prix. J'appelle parfois cela un fondamentalisme pour les riches. Vous payez 2000 dollars pour participer à un atelier de Shirley McLaine et vous êtes sauvé. Personne d'autre n'est sauvé, mais vous l'êtes parce que vous étiez là! Ça, c'est du fondamentalisme¹¹.

Pour Fox, il faut apprendre le dépouillement, le lâcher-prise à nos représentations intérieures, l'acceptation du silence. Cela est tout un défi dans un monde qui privilégie la consommation de gadgets, les bruits de la télévision, tout ce qui divertit et déracine. En fuyant l'obscurité de son être, l'humain n'habite plus avec lui-même. C'est au fond des ténèbres humaines que nous accédons à la nudité de l'Être divin. Pour atteindre un tel détachement, il faut s'exercer à l'art du lâcher-prise où l'on fait confiance aux vides et aux silences, où «il s'agit donc de descendre et non de monter¹²» (GO, 174).

Pour Fox, la douleur peut être positive si elle est acceptée. Elle nous apprend la compassion, elle ne s'illusionne pas avec les faux plaisirs, elle nous rend sensible à ce qui est beau et vrai, elle nous

11. Paule LEBRUN, «Matthew Fox, le curé incendiaire», dans *Guide Ressources*, avril 1992, p. 26-27.

12. Pour lâcher prise et contrôler un peu mieux sa douleur, Fox suggère des exercices de profondes inspirations et expirations, en nous concentrant sur notre environnement et en nous imprégnant des émotions de la *via positiva*. La douleur, inhérente à notre existence, peut mieux nous dépouiller que n'importe quelle technique de relaxation, si on ne l'endort pas avec l'alcool ou avec les pilules du bonheur comme le valium et le prozac. Une société où le suicide est la première cause de décès des jeunes témoigne de son échec devant la douleur.

fortifie intérieurement, elle fait partie de notre processus de naissance et de celui du cosmos, elle «met à l'épreuve la profondeur de notre amour de la vie et la qualité de nos relations» (GO, 182).

Apprendre à se dépouiller et à être dépouillé par la douleur mène à une confrontation avec le néant, le vide, le désert. «L'expérience du néant est aussi un approfondissement du rien.» (OG, 190) Il s'agit d'appriivoiser le néant en l'acceptant, comme la douleur, avec confiance, car Dieu s'y trouve¹³.

En éprouvant le vide de Dieu au Jardin des oliviers et sur la croix, Jésus devint pleinement dépouillé. Il ne fut qu'accueil de Dieu. Or, «la *via negativa* est essentiellement l'apprentissage de l'accueil» (GO, 200). Le dépouillement creuse en nous un espace de réceptivité. Dans cette nuit de nos abîmes, nous sommes invités à renoncer aux attitudes de dépendance plus qu'aux choses, à aimer assez la vie pour vouloir y renoncer. En reconnaissant notre nuit et notre douleur, nous accédons à notre salut, à notre guérison, à notre pardon. L'attente dans la confiance est la seule attitude qui convient sur ce chemin de croix.

Appriivoiser la créativité: la via creativa

L'union de la *via positiva* et de la *via negativa* se réalise dans la *via creativa*, le pouvoir même de naître par notre créativité. Quelques Pères de l'Église, dont saint Irénée, affirment que Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu. Il est vrai que, par notre baptême, nous participons à la nature même de Dieu. Mais cette possibilité de devenir Dieu ne réside-t-elle pas aussi dans le fait que nous pouvons nous créer nous-mêmes? Tresmontant écrit: «La méthode de Dieu, exigée par son amour, a été de créer un être qui puisse se créer lui-même et ainsi devenir vraiment un dieu, un être à l'image et à la ressemblance du Créateur¹⁴.»

13. C'est en étant aveugle que François d'Assise écrivit son *Cantique des créatures*, c'est en étant dans la froide prison de Tolède que Jean de la Croix chanta son *Cantique spirituel*, c'est dans la surdité que Beethoven donna naissance à sa 6^e Symphonie, la *Pastorale*, et c'est sur une croix que Jésus fit l'expérience du salut. C'est lorsqu'on est disposé à mourir que l'on commence à vivre vraiment; celui qui craint la mort est déjà mort, celui qui l'accepte l'a déjà vaincue. Jésus savait qu'en renonçant à sa vie, il la vivait pleinement. Sa résurrection libère à jamais l'humanité de la peur de la mort.

14. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962, p. 149.

Fox voit la créativité comme une énergie cosmique, «la force d'écllosion même du cosmos» (GO, 220). La créativité prolonge et parfait la création de Dieu. Elle peut être terrible, comme la découverte de la bombe atomique, ou apaisante comme un poème d'amour; elle peut construire ou détruire, d'où la tâche d'appivoiser la créativité qui se traduit aussi par appivoiser notre divinité. Nous sommes des images de Dieu et nous sommes appelés à devenir de plus en plus des créateurs comme Dieu. «Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur, qui est Esprit.» (2 Co 3,18).

En créant, nous ressemblons à Dieu et nous grandissons dans notre humanité. La joie de créer doit donc nous habiter. Chacun a des dons à faire fructifier. Chaque geste que nous posons peut faire de nous des co-créateurs avec Dieu. Si la personne ne peut s'exprimer par une activité créatrice, elle s'exprimera souvent par une recherche excessive du pouvoir. Tout être humain est artiste lorsqu'il s'exprime dans ce qu'il a de plus profond, «que ce soit dans la conversation, la menuiserie ou la mécanique, l'écriture ou la danse, la peinture ou l'éducation des enfants, le chant ou la comédie, alors il évoquera aussi ce que Dieu a de plus profond: l'énergie créatrice divine de la Dabhar» (GO, 231).

Au lieu des méditations introverties à la saint Ignace, Fox propose l'art comme méditation. Il revient souvent sur cette idée que l'homme de ce siècle s'est atrophié en ne développant que l'hémisphère gauche de son cerveau, celui de la logique, au détriment de l'hémisphère droit, notre côté intuitif, mystique. La société et l'Église nous submergent de mots au lieu d'œuvres créatrices. Le côté droit de notre cerveau ne peut bien se développer que par les images qui viennent de l'art ou par une forme d'expression personnelle, non par les images extérieures de la télévision ou de la publicité, qui reposent sur une autre forme introvertie de méditation.

L'art est le fruit du mariage des hémisphères cérébraux gauche et droit. Il émerge du dedans et se manifeste dans l'intimité de la personne. Il s'exprime, entre autres, sous forme d'écriture, de danse, de chant. Rien ne peut s'imposer de l'extérieur. «Seul l'art comme méditation est susceptible de rappeler aux gens, une fois pour toutes, que l'œuvre la plus magnifique d'un potier est le potier lui-même.» (GO, 241) Pour ce faire, il faut redonner confiance aux gens en leurs images, les amener à quitter leurs attitudes négatives envers leur manière de s'exprimer, à ne pas lutter contre la matière, que ce soit la glaise

ou les notes d'un piano. Cela est dérangeant, pour la personne et la société¹⁵.

Fox soutient que nous devons faire confiance à nos images puisque nous sommes des images à qui Dieu fait confiance. Cette confiance s'exprime par ce pouvoir de l'imagination qu'il nous a donné. Cette affirmation peut sembler contradictoire avec celle de la *via negativa* où il fallait se dépouiller de nos images. C'est beaucoup plus aux images que nous nous faisons de Dieu qu'il faut renoncer, Dieu étant toujours au-delà de ce que nous pouvons imaginer, qu'à ces images profondes qui font que nous nous créons en elles. «Nos images sont nos enfants» (GO, 256), elles viennent de nous, ne craignons pas de les pousser à leurs limites extrêmes. Pour Fox, c'est une question de discipline, non d'ascétisme, de travail et d'amour¹⁶.

Fox montre que nos relations dialectiques, et non dualistes, sont nécessairement trinitaires. Les théologies chute/rédemption, en minimisant le Dieu Créateur et sa Dabhar, le rôle de Jésus comme prophète, la présence de l'Esprit Saint dans la création, ont perdu le sens de la Trinité. Contrairement aux théologies orthodoxes, elles ont ignoré des mots comme «beauté», «cosmos» et «maternité de Dieu». Dieu est beauté, c'est en son Fils que cette beauté s'incarne. Chercher la beauté, c'est chercher le Christ, crucifié et ressuscité. Et Dieu demeure là où il crée, soit en nous, sa création.

La tradition de la création nous invite à devenir des instruments de la Trinité, des co-créateurs avec Dieu, retrouvant ainsi une théologie de la beauté, où le Père (mère pour Fox¹⁷) et le Fils attirent et séduisent

15. En s'abandonnant à notre créativité, il s'en suit souvent un processus de guérison et d'émerveillement que Fox constate à son Institut de spiritualité de la création: «Notre relation à Dieu est analogue à celle d'un peintre avec sa toile, du potier avec l'argile, du livre avec son auteur. C'est là une relation des plus intimes.» (GO, 250)

16. En faisant confiance aux images, le statu quo est souvent ébranlé. Les artistes sont les premières personnes que l'on emprisonne dans les régimes totalitaires, parce qu'ils véhiculent des images et des symboles qui renversent des empires. L'imagination poétique est souvent le seul moyen qui reste pour s'opposer à la domination de l'opresseur. Jésus avait confiance en ses images, comme le levain, la perle, le grain, le temple, etc. En s'attaquant au symbole du temple, il fut traité de blasphémateur. Cette image l'a conduit à la mort, mais son corps, le nouveau temple, ressuscita d'entre les morts, tel que promis.

17. Fox rectifie souvent les citations bibliques dans une perspective anti-sexiste. Par exemple, le mot «Père» (Father) est changé par «Créateur» (Creator), fils de Dieu (God's sons) par enfants de Dieu (God's children). En français, ces mots demeurent masculins, tandis qu'en anglais ils sont neutres, moins connotés sexuellement.

par leur beauté. S'inspirant de maître Eckhart, Fox montre que nous sommes comme des mères de Dieu qui mettons au monde son Fils dans notre être, notre culture, notre époque. Nos vies sont alors vues comme des œuvres d'art qui restaurent la beauté dans le monde. La beauté sauve, unifie, conduit à la prière.

Nous devenons des instruments de la grâce divine et de la beauté, et cela suffit à l'Esprit Saint pour ramener la beauté dans le monde par notre intermédiaire. Beaucoup plus que n'importe quelle de nos œuvres d'art spécifiques, ce sont nos vies qui nous mettent en contact avec la communion des saints, c'est-à-dire la communion de ceux qui font naître la beauté. Si nous rendons à l'univers l'harmonie dont il nous a gratifiés, alors nous sommes vraiment co-créateurs avec le Dieu du cosmos. (GO, 275)

«Si la beauté, c'est voir une grâce dans toute forme de vie, rendre grâce pour grâce et être capable de tirer une grâce de la douleur, de la souffrance, de la tragédie et des pertes» (GO, 274), la liturgie est un haut lieu de la beauté. En étant vraiment l'expression de la prière du peuple, de ses joies comme de ses peines, la liturgie devient le lieu propice de la méditation par l'art, le lieu d'une expérience spirituelle qui réconcilie art et spiritualité¹⁸.

Apprivoiser la nouvelle création: la via transformativa

Toute créativité ne débouche pas nécessairement sur la beauté. Elle a besoin d'être dirigée sur ce quatrième sentier de la *via transformativa* qui mène à la justice et à la compassion, éléments clefs pour créer une nouvelle civilisation, ce que Fox appelle la nouvelle création. Dans cette civilisation utopiste, on mettra fin au chômage en valorisant la créativité de chacun. Pour ce faire, il faut abandonner les dualismes, célébrer les différences, accueillir le pouvoir créateur de Dieu, dépouiller le vieil homme et «revêtir l'Homme nouveau» (*Ep* 4,24). Il s'agit d'être vraiment une image de Dieu: «Être une image de Dieu,

18. Sur l'élaboration d'une théologie de la beauté, voir ma thèse de doctorat, *La théopoésie de Patrice de La Tour du Pin*, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf, 1989, 249 p. Mon ouvrage plus récent sur l'analyse de dix hymnes liturgiques de La Tour du Pin, *Que cherchez-vous au soir tombant?* (Paris et Montréal, Cerf et Médiaspaul, 1995), approfondit la notion de beauté dans la liturgie et dans la vie spirituelle.

c'est être en mouvement, en croissance; c'est être une œuvre d'art vivante impliquée dans des activités de transformation.» (GO, 322)

Pour mener à bien ces activités de transformation, la foi comme confiance dans l'appel prophétique de l'Esprit Saint est vitale. C'est là notre vocation de prophètes en tant que dépositaires de la *Dabhar* créatrice de Dieu, d'où les questions suivantes: «De quelle manière notre travail est-il prophétique? Comment contribue-t-il à démanteler la Tour de Babel, à contrecarrer l'injustice et à planter de nouvelles semences d'harmonie et d'ordre cosmiques?» (GO, 331) Ce prophétisme s'adresse aussi aux spécialistes, dont les théologiens.

Un statut professionnel et une érudition satisfaisante pour l'égo ne justifient pas l'emploi d'un jargon hermétique; ils sont plutôt un appel lancé à tous les spécialistes à devenir prophétiques au sein de leur profession particulière et à commencer à la transformer au service de l'opprimé, en cessant de donner une légitimité à l'opresseur. (GO, 334)

Pour Fox, les *anawims*, opprimés d'aujourd'hui, sont les femmes, le Tiers Monde, les homosexuels, les Amérindiens, les Noirs, les handicapés, les laïcs, soit ceux qui sont souvent plus près d'une spiritualité de la création, de la terre, que d'une spiritualité chute/rédemption. La tradition de la création est essentiellement féministe et non cléricale, «parce qu'elle reconnaît que l'existence, la vie elle-même, est le premier des sacrements» (GO, 348). Elle se préoccupe du travail, du plaisir, de la sexualité, de la science, de l'économie, de la politique. Les laïcs qui ont vécu ces réalités humaines ne se retrouvent guère parmi les modèles de sainteté que l'Église propose depuis deux millénaires.

La compassion est un thème central chez Fox. Il comprend ce mot comme l'égalité dans nos relations; cela s'exprime par la conscience de l'interdépendance entre les êtres vivants. «Deux personnes assises dans la même pièce durant trente minutes échangent la même vapeur d'eau. C'est de l'interdépendance.» (GO, 355) Pour exprimer cette interdépendance dans nos vies, il faut nous aimer nous-mêmes, apprivoiser nos profondeurs, pratiquer la justice, célébrer ce que nous sommes. La célébration est la réponse à l'interdépendance.

Un mot traduit cette célébration qui jaillit du plus profond de nous-mêmes, l'érotisme, monopolisé par l'industrie pornographique. Recouvrer l'érotisme, c'est renouer avec les sentiments, non seulement avec les sensations; c'est la force vitale de la vie, de ce qu'est Dieu.

L'érotisme est synonyme de jeu, de spontanéité, de fraîcheur. Nous jouons même à l'âge adulte, ce qui n'est pas le cas pour les animaux. «Retrouver l'érotisme, c'est redécouvrir le jeu et l'enfant en nous et dans toute la création, incluant le Créateur.» (GO, 360) Jouer, c'est vivre et aimer sans un «pourquoi».

La compassion implique aussi la pratique de la justice, une justice érotique qui nous fait aimer l'autre, surtout l'étranger, le faible, le prisonnier, l'exclu. La douleur et la joie de l'autre sont aussi les nôtres. Soulager la douleur de l'autre, c'est soulager sa propre douleur, et celle de Dieu, présent dans sa création.

Le Dieu créateur n'est pas dépourvu de passion pour la vie, la célébration ou la justice. Disposer son cœur à l'indifférence aux souffrances des autres, c'est refuser d'imiter le Créateur. Ce rejet de Dieu dans nos vies marque le début du cynisme et de son corollaire, le désespoir (GO, 376).

Le Christ cosmique: une cosmologie vivante

Le Christ cosmique reprend plusieurs idées de *La grâce originelle*. Fox se répète beaucoup dans ses livres. Pour lui, la cause du «matricide» commis à l'égard de la Terre-Mère est l'absence d'une cosmologie vivante. Il propose le Christ mystique au centre d'une cosmologie qui relie l'homme à l'autre, à la nature et au divin. En d'autres mots, «il s'agit de l'histoire du mystère pascal du troisième millénaire chrétien» (CC, 19), rien de moins. L'avènement du Christ cosmique changera le cœur de l'homme et inaugurerait une renaissance mondiale capable de sauver la Terre-Mère.

Au paradigme de la spiritualité de la création, Fox ajoute celui du Christ cosmique. Ce paradigme religieux, «moins sexiste, moins dualiste et moins anthropocentrique» (CC, 123), répond à la question de la survie de la Terre-Mère. Il transforme notre vision du monde et modifie notre perception de la religion occidentale en déployant «la même énergie dans la quête du Christ cosmique que dans la recherche historique sur Jésus» (CC, 124). Teilhard de Chardin ne comptait-il pas trois natures du Christ: l'humaine, la divine et la cosmique¹⁹!

19. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le Christique dans Œuvres*, tome XIII, Paris, Seuil, 1976, p. 107.

Du Jésus historique au Christ cosmique

Fox s'appuie sur les Écritures saintes pour présenter la doctrine du Christ cosmique, le centre d'une spiritualité de la création. D'abord l'Ancien Testament avec les écrits sapientiaux qui personnifient la sagesse, figure du Christ cosmique (*Pr* 8,22-27; *Sg* 7 et 8); puis les écrits prophétiques qui dénoncent l'injustice, comme le fera plus tard le Christ-prophète inséré dans notre histoire. Mais ce sont les hymnes christo-cosmiques de saint Paul qui mettent le plus en lumière la lumineuse présence du Christ cosmique, mort sur une croix, que Dieu a exalté, «afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et sous la terre» (*Ph* 2,10).

L'expérience du Christ cosmique s'enracine dans la croix, et la création tout entière y participe en gémissant comme nous «dans les douleurs de l'enfement» (*Rm* 8,22), mais nous savons que «rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ notre Seigneur» (*Rm* 8,39). Il est l'image du Dieu invisible et le Premier-né d'entre les morts, en lui tout a été créé, tout subsiste en lui, «car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude» (*Col* 1,15-20). L'angoisse cosmique perd désormais toute légitimité.

Paul affirme, dans une autre hymne cosmique au Christ, que Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté pour que les temps s'accomplissent: «Réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre.» (*Ep* 1,10) Christ, chef de l'univers qui nous libère des princes du cosmos, Christ, chef de l'Église en tant qu'incarnation de la présence historique de ce Christ réconciliateur.

D'autres écrits du Nouveau Testament sont dédiés au Christ cosmique. Les récits de l'enfance des Évangiles acclament le Christ cosmique présent en l'enfant Jésus, et les anges se joignent à la grande symphonie cosmique: «Gloire à Dieu au plus haut des cieux et sur la terre paix pour les hommes, ses biens-aimés.» (*Lc* 2,14) Le baptême de Jésus est présenté comme un événement cosmique. À la transfiguration, le Jésus historique est reconnu par ses disciples comme étant le Christ cosmique. Les récits de la résurrection montrent le Christ cosmique, représenté avec les plaies du Jésus historique, comme celui qui a pouvoir sur les forces cosmiques de la mort. L'Ascension et l'envoi de l'Esprit à la Pentecôte marquent le début d'une nouvelle création où le Christ cosmique est invoqué: «Dieu l'a fait et Seigneur et Christ, ce

Jésus que vous, vous avez crucifié» (Ac 2,36). Quant à l'Apocalypse, on parle du Christ cosmique en termes de «Seigneur»; c'est lui le roi du monde, «le prince des rois de la terre» (Ap 1,5). Il rassemble toute la terre en une seule nation, et toute créature de l'univers lui proclame «louange, honneur, gloire et pouvoir pour les siècles des siècles» (Ap 5,13).

Fox présente quelques figures du christianisme qui ont proclamé le Christ comme étant le souverain de l'univers, associé à Dieu dans l'œuvre de la création. Ces témoins du Christ cosmique affirment, chacun à sa façon, que les créatures sont des paroles de Dieu manifestant le Verbe de Dieu; sur leurs visages se révèle le visage du Christ cosmique. Les souffrances des créatures, nos frères et nos sœurs, sont celles de Dieu; nos actes de compassion le soulagent de cette souffrance. Dieu crée pleinement le monde dans notre aujourd'hui. Il est actif dans chaque créature. Il brûle en toutes choses. L'univers est créé de façon continue par nous qui sommes co-créateurs avec Dieu²⁰.

Suite à cette lecture biblique et patristique, Fox présente le Christ cosmique comme étant la structure qui relie toutes les créatures vivantes de l'univers; «tout subsiste en lui» (Col 1,17). Le Christ cosmique, qui s'est fait chair et qui a habité parmi nous, ne se limite pas à la personne de Jésus. Le Christ redonne à la personne humaine sa place dans l'univers. Il nous montre qu'il existe «un rapport entre le monde divin et terrestre, entre l'anéantissement et la plénitude, entre la souffrance et l'accomplissement» (CC, 202). Lui de condition divine, s'anéantit jusqu'à la mort sur une croix, d'où l'accession à la plénitude, Dieu l'a exalté et lui a donné le nom au-dessus de tout nom (Ph 2,6-11). Avant de se remplir du Christ, il faut se vider soi-même, comme Jésus le fit dans sa kénose.

Fox ne réduit pas le Christ cosmique au Christ ressuscité. Il montre que la personne historique de Jésus présente une structure universelle qui se connecte aux bannis de la société, aux *anawims*, contrairement à l'*anima mundi* platonicienne ou à une énergie impersonnelle nouvelageuse. Le Christ cosmique rédempteur est une réalité historique

20. Cette théologie christo-cosmique se déploie chez les Pères grecs dans la déification des humains, responsables de la création; Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Athanase. Le Moyen Âge chante aussi le Christ cosmique avec Hildegarde de Bingen, François d'Assise, Thomas d'Aquin, Mechtilde de Magdebourg, Dante, Maître Eckhart, Julienne de Norwich, Nicolas de Cues. Après, c'est un long silence que rompt Teilhard de Chardin.

qui s'exprime en Jésus comme structure qui relie et comme facteur de cohésion. Le Christ cosmique met la cohérence où règne le chaos, la justice où domine l'injustice, l'espérance où jaillit le désespoir. La souffrance elle-même est cohérente; elle suit la logique mort-résurrection d'un Christ cosmique blessé, humainement et divinement.

Le Christ cosmique est déjà né, mais il est encore à naître: «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi.» (*Ga* 2,20) Il continue à venir au monde à travers nous, qui sommes appelés à être des Christ cosmiques par notre créativité, notre justice, notre compassion; nous sommes aussi appelés à «rayonner la présence divine l'un vers l'autre, l'un avec l'autre, l'un par l'autre» (*CC*, 207). Nous allons ainsi de gloire en gloire, le visage découvert, transformés dans la gloire du Seigneur (*2 Co* 3,18).

Le Christ cosmique, incarné en Jésus, est le maître du temps et de l'espace. Le Jésus du Vendredi saint est temporel, le Christ de Pâques est spatial, le Christ cosmique rétablit l'équilibre «temps-espace, prophétie-mystique, histoire-mystère» (*CC*, 217). Apprécier le temps qui nous est donné, c'est célébrer le Christ cosmique, la victoire d'un tombeau vide, donc empli de l'espace de la résurrection. Mais contempler la beauté de l'univers ne doit pas nous écarter des œuvres du temps; l'amour et la libération du prochain. Comme le disait si bien Varillon: «Une main sur la beauté du monde, une main sur la souffrance des hommes. Et les deux pieds dans le devoir du moment présent²¹.»

La mission du christianisme est de réaffirmer le «Christ cosmique en tant que structure qui relie tous les atomes et toutes les galaxies de l'univers, un tissu d'amour et de justice divine unissant toutes les créatures et tous les êtres humains» (*CC*, 27). Le Christ cosmique est, pour Fox, cette image de Dieu partout présente dans la création; par conséquent, tout est sacré. La terre elle-même symbolise le Christ cosmique: «La seule représentation symbolique acceptable du Christ cosmique incarné en Jésus est celle de la Terre-mère quotidiennement crucifiée et ressuscitante.» (*CC*, 220)

À travers l'existence de chaque créature brille le mystère de Dieu. Le seul fait d'exister nous révèle la proximité du Christ cosmique. «Le Christ cosmique est le Je-suis en chaque créature.» (*CC*, 232) Fox en fait «le réceptacle archétypique du sentiment religieux cosmique» (*CC*, 238). Il est la pierre d'angle de la spiritualité de la création.

21. François VARILLON, *Beauté du monde et souffrance des hommes. Entretiens avec Charles Ehlinger*, Paris, Centurion, 1980, p. 389.

L'écologie et l'avènement du Christ cosmique

Fox personnalise la terre, faisant d'elle une mère qui nous nourrit, nous soigne, nous aime, allant jusqu'à pleurer sur ses enfants comme Jésus l'a fait sur Jérusalem. Au-delà de ce symbole, c'est Dieu qui nous nourrit, nous soigne, nous aime à travers la terre. Crucifier la terre, c'est crucifier le Dieu créateur. Certes, la terre est sainte parce que sortie des mains du Créateur, sainte d'autant plus qu'elle a aidé à former le corps par lequel Dieu s'est fait chair. Mais on est toujours dans l'ordre symbolique, comme le pain et le vin ne sont pas moins pain et vin lorsqu'ils deviennent le corps et le sang du Christ. Au contraire, c'est tout le potentiel du pain et du vin qui s'exprime, comme celui de la terre formant le Fils de Dieu, le Christ cosmique.

Comme tous les habitants de la terre, cet homme qui est «la parfaite image du Père», donc le parfait Christ cosmique, qui est l'aîné et les prémices, est l'héritier de quinze milliards d'années de luttes et d'enfancements dans l'univers. Il est une créature terrestre d'une manière encore plus radicale que n'importe lequel d'entre nous car il est l'exemple le plus précieux, le plus noble de l'extraordinaire fertilité terrestre. La terre a réalisé l'acte le plus prodigieux, le plus divin, le plus incroyable en donnant naissance à Jésus-Christ. Et sa conception a eu lieu d'une manière semblable à la genèse de la création: l'esprit de Dieu planait au-dessus des eaux fœtales de la matrice virginale de Marie en train d'enfanter une Nouvelle Création. (CC, 222-223)

En assimilant la Terre-mère souffrante avec le Christ crucifié, Fox réinterprète le mystère pascal. La passion-résurrection-ascension de la Terre-mère est comprise comme celle de Jésus-Christ. Le Christ est présent où existe une douleur, or la terre souffre par l'immense pouvoir de destruction des humains. Elle est «le dernier des anawim» (CC, 37), car elle n'est plus en santé. Sauver la terre, c'est un peu se sauver soi-même, puisque nous faisons partie d'elle, intégrés que nous sommes à tout ce qui nous entoure. Nous ne pouvons pas indéfiniment épuiser et polluer les ressources de la terre sans en subir les conséquences. Une spiritualité de la création intègre l'écologie et la justice envers la terre.

Fox réagit contre un anthropocentrisme dur qui place l'être humain au centre de l'univers où tout lui est ordonné. Ce modèle découle

du texte biblique mal compris: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre.» (Gn 1,28) Le monde, créé comme nous par la *Dabhar* de Dieu, est un peu l'extension de notre corps. L'humain a un statut privilégié au sein de ce monde, mais cela ne lui donne pas le droit de soumettre orgueilleusement la nature en la traitant comme un simple objet. Sa responsabilité est d'être le gardien, l'intendant fidèle. Il n'a pas à asservir, mais à rendre grâces, attitude centrale d'une spiritualité de la création, à laquelle souscrit André Beauchamp:

La Bible parle de dominer le monde. Et le mot est dur, lorsqu'on le prend isolément. Mais si l'homme et la femme sont images de Dieu, dominer le monde à la manière divine, c'est créer la vie plutôt que la détruire, c'est faire la diversité plutôt que l'uniformité, c'est admirer la beauté du monde dans sa bénédiction première. Il n'est pas impérieux que l'anthropocentrisme soit dur. Il peut se penser comme une intendance, une gérance plutôt que comme une domination²².

L'avènement du Christ cosmique ne peut se faire que par une nouvelle naissance planétaire, un renouveau spirituel qui favorise la guérison de la Terre-mère. Pour Fox, cet avènement du Christ cosmique passe par la renaissance de la mystique sexuelle, de la jeunesse, de l'art, de la créativité, de la prière liturgique et de l'œcuménisme universel.

En réduisant le mystère de la sexualité à des problèmes de comportement éthique, l'Église oublie d'y voir un lieu d'échange avec le Christ cosmique présent chez l'amant ou l'amante; «il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ» (Ga 3,28). Tomber amoureux, c'est partir à la recherche du Christ mystique chez l'autre; c'est «aimer l'autre dans sa totalité et voir avec ravissement la lumière divine irradier de lui ou d'elle» (CC, 244). Idéalement,

22. André BEAUCHAMP, «Dominer la création»? dans *Relations*, 613, septembre 1995, p. 205. Ce numéro contient un dossier de Beauchamp sur une spiritualité de l'environnement. L'auteur voit dans *La grâce originelle*, «une approche écologique de la théologie tout à fait remarquable». À noter ces ouvrages de Beauchamp: *Pour une sagesse de l'environnement*, Montréal, Novalis, 1991; *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Paulines, 1993; *Dans le miroir du monde. Symboles et rites de la vie quotidienne*, Montréal, Médiaspaul, 1994.

l'expérience sexuelle devient ainsi une rencontre de Dieu, une transfiguration, une théophanie.

Fox ramène la sexualité dans le domaine du sacré, bien qu'il la réduise trop souvent à la génitalité. L'amour humain, tel que chanté dans le Cantique des Cantiques, défie la mort; «c'est Dieu qui aime Dieu dans le partage de l'amour... Nous faisons l'amour avec le Divin» (CC, 248). En célébrant le Christ cosmique jusque dans l'acte sexuel, la sexualité devient saine et gratifiante, puisqu'elle se nourrit à une mystique et à une cosmologie; cela inclut la justice inhérente à toute relation²³.

Le Christ cosmique représente la jeunesse de Dieu. Il s'est incarné en Jésus et veut aussi s'incarner en nous. Il aime les enfants et aussi l'enfant intérieur, le *puer*, le jeune ou le mystique en chacun de nous. Cet enfant en nous est l'homme intérieur qui vit au présent, dans la nouveauté de l'éternité. Co-créateur, il appelle un nouvel art de vivre la politique et l'économie, «l'art de gérer intelligemment les biens de la terre» (CC, 278). Dieu attend cela de nous comme une réponse à son acte créateur.

Fox est convaincu que notre civilisation serait sauvée si elle retrouvait la puissance de la prière en commun. La liturgie, l'œuvre du peuple, a le pouvoir de guérir en procurant un sentiment de vénération pour la vie. La liturgie adoucit le cœur, libère l'imagination, rejoue en nous le drame cosmique. Pour ce faire, six révolutions sont nécessaires: replacer la liturgie occidentale dans un contexte cosmologique, rendre au corps, au jeu et à la *via negativa* la place qui leur revient, accroître le rôle du silence, de l'obscurité et de la souffrance, réveiller et nourrir le prophète, faire participer tout le monde.

L'espoir de survie de notre planète réside non seulement dans la prière en commun, mais dans la sagesse inscrite au cœur de toutes les religions. Le Christ cosmique ouvre à un œcuménisme universel. Ce concept de Christ cosmique est antérieur au christianisme.

23. Fox voit la sexualité comme le départ de notre renaissance. Cela tient du mysticisme, de l'expérience cosmique, du jeu. Il y a une dimension sacrée et sauvage dans l'expérience sexuelle. Ainsi, il invite à retrouver le sens du phallus sacré par des danses et des rituels pratiqués par les peuples primitifs pour mieux intégrer dans notre vie la dimension sacrée et l'élément physique. Cette renaissance de la mystique sexuelle revalorise l'échange et l'amitié. Et si la chair devient un cheval fougueux, on peut la discipliner en y attachant la bride de l'amour, selon l'expression de Maître Eckhart.

L'image de Dieu présent dans chaque atome et chaque galaxie n'est pas la propriété exclusive de qui que ce soit. Le divin Jésus dans chaque homme et chaque créature terrestre n'appartient à personne en particulier. (CC, 309)

Quelques précisions théologiques

Matthew Fox renoue avec la spiritualité de la création en réhabilitant l'imagination, la créativité, la sexualité, la célébration, la confiance, la compassion, la science, les traditions indigènes. Son regard positif et différent est incarné aux situations d'aujourd'hui; il ouvre des perspectives intéressantes. Cependant, le ton polémique et alarmiste qu'il emploie souvent contre l'Église catholique et le monde moderne n'ajoute rien à une plus grande compréhension de la spiritualité de la création. Il y a dans *La grâce originelle* et le *Christ cosmique* des relents de dogmatisme et de syncrétisme qu'il est pourtant le premier à dénoncer. Certaines notions y sont ambiguës, voire confuses. Il y a ici et là des imprécisions qui laissent perplexes. Est-ce un manque de rigueur ou une réaction à outrance contre la spiritualité chute/rédemption?

Péché et salut dans une spiritualité de la création

Fox ne voit rien de bon dans la spiritualité chute/rédemption, comme si l'Esprit Saint avait chômé pendant deux millénaires. Il durcit les contrastes pour bien montrer l'abîme qui sépare les deux traditions. La spiritualité chute/rédemption est patriarcale, ascétique, apolitique et dualiste; elle ne considère que le péché et le devoir. La passion y est une malédiction, la souffrance est le salaire du péché, les sciences sont sans importance, le corps est un danger, le plaisir est contrôlé, le Christ cosmique y est absent, seul le salut personnel compte. La spiritualité de la création est, bien sûr, tout le contraire de cela²⁴.

24. Pour Fox, il y a les saints et les théologiens de la création (Irénee, Benoît, Eckhart, Chenu...), c'est-à-dire ceux du cerveau droit, qu'il oppose à ceux du cerveau gauche, ceux de la tradition chute/rédemption (Augustin, Bossuet, Tanqueray...) C'est un peu simpliste comme classification. Se peut-il qu'il y ait des saints qui soient des deux traditions, comme Catherine de Sienne, Jean de la Croix, Vincent de Paul, Thérèse de Lisieux...? À chacun sa spiritualité, selon sa manière de vivre l'Évangile, dans l'Esprit Saint, à une époque donnée.

Fox se situe dans une problématique où la question de la survie de la terre se pose. Il dénonce, sans nuance: «L'espèce humaine est en train de commettre un matricide qui est aussi un écocide, un géocide, un suicide et même un déicide.» (CC, 37) Les symptômes ne manquent pas; il en décrit quelques-uns au début de *La grâce originelle*: la crise écologique, la menace nucléaire, la crise mondiale du chômage, le racisme, le capitalisme de consommation. Dans la première partie du *Christ cosmique*, ce sont plusieurs agonies qui défilent sous nos yeux: l'agonie de la Terre-mère par les désastres écologiques, du cerveau droit par un excès de l'esprit analytique, de la créativité par l'avortement de l'imagination, de la sagesse par la fragmentation des savoirs, de la jeunesse, des cultures pré-industrielles, de notre mère l'Église, de l'esprit de compassion.

Face à cette situation d'urgence, Fox appelle un nouveau paradigme religieux qu'est la tradition spirituelle de la création. L'univers devient le point de départ de la spiritualité, non l'âme humaine. Le théologien renonce à l'anthropocentrisme et à l'obsession du péché pour se concentrer sur la grâce originelle qui est «antérieure à n'importe quel péché, originel ou autre» (GO, 29). De là à nier le péché originel, il n'y a qu'un pas qu'il ne franchit pas. Il s'oppose plutôt à la prééminence qu'on accorde au péché originel, suite à Augustin. Ainsi, nous entrons dans le monde comme des créatures pécheresses, non comme «des bénédictions originelles» (GO, 54), la nature est séparée de la grâce, le plaisir est évacué de nos vies, nous naissons coupables. «Seule la grâce est originelle et elle a précédé l'apparition du péché de près de quinze milliards d'années²⁵.»

Fox croit que la raison de l'amplification du péché originel pendant seize siècles est d'ordre politique; cela a fait le jeu des bâtisseurs d'empires de la société patriarcale de diviser les gens pour mieux régner.

Faire persister la culpabilité, le doute à l'égard de ses capacités et la méfiance, le tout au nom d'un Dieu vengeur, était payant, et l'est encore, comme en témoigne le succès financier des télévangélistes fondamentalistes. Étouffer le Dieu de grâce est un geste politique très fort. (GO, 64)

Il considère le péché originel comme le péché derrière tout péché qui nous fait traiter l'autre comme un objet, d'où les fissures et les

25. Serge LAFITTE, «Matthew Fox», dans *L'Actualité religieuse*, 15 juin 1995, p. 40.

fractures dans nos relations, non seulement avec les autres mais aussi avec la création.

Le dualisme et la division constituent le péché originel ou le péché à l'origine de tout péché, parce qu'ils refusent de donner la vie, de s'épanouir en une spirale qui prend de l'expansion en poursuivant le divin mouvement de la cosmogénèse qui exprime la force divine de la Dabhar du Créateur. (GO, 269)

Dans cette perspective, le péché consiste d'abord à faire du tort à la création, il est d'ordre écologique. Il n'est donc pas explicitement affaire de relation avec Dieu, d'une distance prise avec l'amour de Dieu à l'occasion d'un acte personnel, si ce n'est que cet acte éloigne des autres et du monde, reconnus dans la foi comme étant des dons de Dieu. Le péché, qui est un refus d'amour et un manque de foi, ne peut être pleinement révélé que par le pardon d'un Dieu qui nous cherche, nous attend, pour nous envahir gratuitement de son amour; la parabole de l'enfant prodigue en est une troublante illustration (*Lc* 15,11-32).

Fox situe lui aussi le péché comme un refus; refus du plaisir, de l'Éros, de la beauté qui sont des dons de la vie, donc de Dieu. Il caractérise le péché par un manque de foi qui est l'incapacité à faire confiance, par un refus de s'aimer et de célébrer sa dignité, par l'oubli que tout ce qui nous entoure dans la création représente une grâce de Dieu, et que tout ce qui nous arrive est une expression de sa bienveillance. Ici, la question du mal est esquivée.

La sotériologie qui découle de cette vision du péché présente Jésus le prophète qui instaure un nouveau type de relation fondé sur la compassion. Il apporte la vie en abondance; «il nous appelle à le suivre et à être les uns envers les autres invités, hôtes et Eucharistie» (GO, 157). Il va porter la Bonne Nouvelle aux pauvres (*Lc* 4,18), a pitié des foules et guérit les malades (*Mt* 14,14). Il est un passionné de la vie; il aime les gens, les touche, spécialement les *anawims*. Il va jusqu'à donner son corps à manger et son sang à boire. Il est un conteur qui façonne une nouvelle création par ses paraboles, par des mots de tous les jours pleins de présence. Il nous fait dire «Abba» au Dieu Créateur. Il nous enseigne à bénir sans cesse, dans l'esprit des Béatitudes, à contempler en toute humilité les beautés de la création. Il va au bout de ses images; il nous réveille à notre beauté.

La spiritualité de la création emprunte un sentier de compassion, de célébration et de justice érotique qui rejette les conceptions indivi-

dualistes du salut. Jésus, dont la naissance fut un événement cosmique, est lui-même la Nouvelle Création. Il nous révèle l'Éros de Dieu en accueillant la vie et la mort dans toutes ses manifestations. Il nous envoie son Esprit Saint pour transformer les structures sociales et religieuses. L'être humain ne se prend plus pour le centre du monde; il reconnaît plutôt la dimension christique du cosmos, cette nature que nous pouvons servir dans la compassion et l'harmonie, ce que le bouddhisme n'a jamais cessé de faire.

La Terre-mère, la fusion et le panenthéisme

La tradition spirituelle de la création est dialectique et non dualiste; elle n'oppose pas l'humain à la nature. Ne sommes-nous pas à la fois bon et mauvais, fort et faible, spirituel et sensuel, joyeux et souffrant, actif et contemplatif, etc.? La distinction, n'étant pas assez valorisée dans cette tradition, la relation fusionnelle demeure séduisante. Pourtant nous naissons de la différence, d'où la saine tension à tenir entre amour et conflit, soi et le monde.

La personnification à outrance de la Terre-mère crée un malaise. La terre est un don, mais elle n'est pas une personne, avec une conscience comme les humains, un «tu» auquel je me fonde, comme dans les mythes des peuples aborigènes d'Amérique, d'Afrique ou d'Asie. Nous ne baignons pas impersonnellement dans les eaux fœtales de la Déesse-mère, nous sommes au contraire en relation avec l'autre, Dieu Trinité et le cosmos, avec lesquels nous ne nous fusionnons pas, mais devant lesquels nous sommes invités à nous tenir debout, libres et différents. Telle est l'attitude fondamentale de Jésus devant le prochain, le monde, et le Père.

Celui qui chemine sur les sentiers de la spiritualité de la création vit en harmonie avec le cosmos. Il crée des liens, loue le Christ cosmique, encore faut-il ne pas diviniser le cosmos, le sacraliser à outrance, en faire une personne habitée par Dieu comme l'être humain, sinon on glisse du côté du panthéisme. C'est nous qui transformons la terre, souvent bien maladroitement, il est vrai.

S'il faut respecter les liens qui relient tout ce qui vit sur terre, ce n'est pas en se fusionnant avec elle. Fox a la nostalgie d'un Éden perdu. Il y a chez lui comme un désir de retour à la mère, à la fusion, à la tranquille relation symbiotique entre un enfant et sa mère, sans la castration du père. «Un enfant accorde naturellement sa confiance à sa

mère, ainsi qu'à toute la création puisqu'il ne fait pas la distinction entre celle-ci et ce qui l'entoure.» (CC, 50)

Le père vient justement faire la différence en confirmant l'enfant dans son identité, en l'ouvrant à l'extérieur, en lui donnant confiance en lui-même, en le dégageant d'une mère qui peut devenir possessive, et même terrifiante. Il est celui qui invite à l'aventure, à aller de l'avant, à l'extérieur de soi-même. Il arrache l'enfant à son égocentrisme, lui met des rives pour qu'il structure sa personnalité, découvre ses talents, relève les défis de l'existence.

Cette image du père humain peut très bien s'appliquer analogiquement au Dieu Père que Jésus est venu nous révéler. Dieu nous défusionne sans cesse pour que nous marchions librement sur les voies de l'amour. La création elle-même dans la Genèse est présentée dans la différence; Dieu sépare ciel et terre, nuit et jour, homme et femme. Le chemin régressif vers le sein de la mère ou vers un monde fusionnel indifférencié n'est pas le chemin de Jésus qui vit l'altérité avec son Père; «Ce Dieu est celui de Jésus sur la Croix qui vit l'absence et la solitude, non la fusion et le rêve. "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?" (Mt 27,46) C'est un amour qui passe par le renoncement au monde fusionnel²⁶.»

La terre n'est pas une interlocutrice personnelle avec le Père créateur, cela incombe au «fils d'Adam», créé à son image et à sa ressemblance, invité à le louer en son Fils Jésus par son Esprit qui crie «Abba». En christianisme, la terre n'est pas sacrée. Les pierres, les plantes, les animaux ne sont pas des intermédiaires entre Dieu et la nature, comme dans les religions de type animiste, mais l'être humain. «Toute histoire humaine est une histoire sacrée», disait Patrice de La Tour du Pin. De son côté, Silesius peut écrire: «Rien n'est plus beau que moi, ici-bas comme Là-Haut. / Car Dieu, la Beauté même, est tombé amoureux de moi²⁷.» Et le psalmiste de s'étonner:

À voir ton ciel, ouvrage de tes doigts,
la lune et les étoiles, que tu fixas,
qu'est donc le mortel, que tu t'en souviennes,
le fils d'Adam, que tu le veuilles visiter?

26. Jacques GAUTHIER, *Les défis du jeune couple*, 2^e éd., Paris, Le Sarmant Fayard, 1994, p. 26. Sur la relation père-enfant, p. 132-140.

27. Angelus SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique*, Paris, Cerf et Albin Michel, 1994, p. 315.

À peine le fis-tu moindre qu'un dieu;
 tu le couronnes de gloire et de beauté,
 pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains;
 tout fut mis par toi sous ses pieds. (Ps 8,4-7)

Nous sommes autres et différents devant la mère comme devant le cosmos. Cette responsabilité de la différence doit se vivre dans la paix, le respect et la tendresse. Fox soutient que «la force virile doit être redéfinie non pas comme un pouvoir-sur mais comme une puissance-avec» (CC, 256). En négligeant cette force, on survalorise le principe féminin; c'est ce que fait Fox, à la suite de Jung, pour qui la créativité «surgit du royaume des Mères» (p. 40). La sagesse elle-même est présentée sous les traits d'une femme, d'une mère qui aujourd'hui se meurt à cause de la philosophie mâle et sexiste venue du siècle des Lumières. L'agonie de la jeunesse vient, pour Fox, de la domination des mâles et du meurtre de la mère. N'est-ce pas plutôt par l'absence du père? Il en résulte une société «adolescentrique» qui vit des valeurs molles, où les jeunes se cherchent des pères et des maîtres²⁸.

Fox réduit la femme à sa fonction de mère. Il utilise l'archétype de la femme-mère pour critiquer durement l'Église qu'il compare à un dinosaure en train de mourir. «Notre mère l'Église souffre terriblement d'être une Église de pères.» (CC, 49) Une Église qui, à la suite d'Augustin, oublie le principe maternel se règle sur un modèle sado-masochiste où la sexualité et l'agressivité sont méprisées. Augustin n'écrivait-il pas que la femme sans l'homme n'est pas l'image de Dieu. En réprimant le maternel, l'Église nie «la Déesse présente en chaque être humain» (CC, 54). Fox n'élabore pas sur la nature de cette «Déesse²⁹».

28. Voir les rapports de recherche de Jacques GRAND'MAISON et de son équipe, *Le drame spirituel des adolescents*, Montréal, Fides, 1992, 244 p.; *Vers un nouveau conflit de générations*, Montréal, Fides, 1992, 399 p.

Il est intéressant de constater l'absence du père dans le Nouvel Âge, courant fusionnel par excellence où presque tout est féminisé, jusqu'aux anges. On y parle de lumière, d'énergie, d'onde, d'âme, de connaissance primordiale... Se peut-il qu'un monde en crise de paternité fuit le christianisme, la religion de la différence, du réel?

29. Complètement autre est l'approche de Lise BARONI, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU et Micheline LAGUË, dans leur recherche-action *Voix de femmes. Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995, 259 p. Le vécu des femmes engagées en Église est d'abord considéré sous l'angle de l'appel, de l'acculturation et de l'interdépendance, non sous l'angle d'un principe maternel à intégrer dans l'Église. Les théologiennes dégagent quatre enjeux pour l'action de l'Église

L'équilibre entre la mère et le père se fera par une renaissance spirituelle, par un éveil mystique profond qui passe par le panenthéisme. Cette notion de panenthéisme n'est pas toujours claire chez Fox. Il s'en explique dans une entrevue:

Le panenthéisme est une vision mystique du monde qui considère l'univers comme la matrice de Dieu, comme si nous étions tous plongés dans les eaux divines de la grâce. Catherine de Sienne disait que le poisson est dans l'eau et l'eau dans le poisson. Malheureusement, l'Église continue d'affirmer que nous sommes ici sur terre et Dieu quelque part là-haut dans le ciel. C'est toujours le Dieu de Newton avec sa petite burette pour mettre de l'huile dans les rouages de la grande machine universelle. Mais cette coupure d'avec le divin ne dit plus rien au monde contemporain³⁰.

Moltmann parle du panenthéisme comme d'une mission de solidarité et de réconciliation envers les vivants, puisque Dieu est en toutes choses³¹. Dieu nous donne la vie, le mouvement et l'être. Il est plus que la somme des choses qu'il contient; il est en toutes choses et toutes choses sont en lui. Dieu et la nature ne sont donc pas identiques. Par contre, il n'est pas impassible à ce que nous vivons, à ce qui se passe sur la terre, car il n'existe qu'en aimant. Il demeure éternel et immuable tout en étant amour et compassion.

Fox décrit le panenthéisme comme «une doctrine de la présence de Dieu, du caractère profondément symbiotique de Dieu» (GO, 114). Il admet que la polarité entre l'homme et le cosmos ne doit pas exclure la nécessité d'un Dieu transcendant, sinon on tombe dans le panthéisme, si présent dans les religions de l'Inde et dans certaines religions animistes qui ont tant influencé une certaine littérature du Nouvel Âge³².

institutionnelle: repenser les ministères en lien avec les théologies de la mission et de l'appel pour un partenariat intégral (enjeu ministériel), donner la priorité aux exclus et à leur libération (enjeu missionnaire), adopter une structure collégiale de participation de tous les membres des communautés (enjeu communionnel), reconnaître pleinement les femmes aux plans idéologique, structurel et juridique (enjeu institutionnel).

30. Serge LAFITTE, «Matthew Fox», dans *L'Actualité religieuse*, 15 juin 1995, p. 41.

31. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, 419 pages.

32. Lire Richard BERGERON, Alain BOUCHARD et Pierre PELLETIER, *Le Nouvel Âge en question*, Montréal, Paulines, 1992, 191 p.; et ce répertoire du Centre d'Information sur les Nouvelles Religions, *Nouvel âge... Nouvelles croyances*, Montréal, Paulines et Médiaspaul, 1989, 255 p.

Fox souhaite un éveil spirituel, une expérience nouvelle du sacré qui soit celle «du royaume/réginaume de Dieu parmi nous, de l'énergie divine panenthéiste et de la grâce dans laquelle nous baignons partout» (GO, 131). Cet éveil se vit dans le temps, non un temps qui oppose le ciel et la terre, mais un temps où se rejoignent maintenant le passé et l'avenir, un temps où se révèlent maintenant Dieu et la *Dabhar*, soit l'eschatologie accomplie, ces temps meilleurs que Dieu nous offre.

Mystique et Christ cosmique

Originellement, le mot mystique, du grec *mystikos*, signifie fermer les sens et entrer dans les mystères. Pour Fox, fermer les sens, ce n'est pas se mortifier, la mystique ne se réduisant pas à un ascétisme, c'est se discipliner à plonger dans le silence de notre finitude et y rencontrer la solitude de notre être, c'est «s'en aller au désert, dans les bois ou au bord de la mer pour simplement être³³» (CC, 63).

Mystique veut aussi dire «entrer dans les mystères». Dans la tradition ascétique de chute/rédemption, les mystères se résument aux sacrements, aux rites liturgiques. Dans la tradition de la création, on remonte jusqu'à l'origine de l'acte créateur. Le cosmos qui existe et l'univers que je suis en tant que personne créée à l'image de Dieu sont des mystères qui exigent une attitude d'accueil et un esprit d'ouverture. Nous insérons le mystère de notre existence à l'intérieur du mystère du cosmos. Pour cela il faut s'étonner, s'émerveiller de la splendeur du voyage. Entrer dans les mystères, c'est entrer dans les mystères des quatre voies de la spiritualité de la création: bénir, accepter, enfanter, compatir.

La mystique est à la mode aujourd'hui. Il y a même une automobile, la «Mercury mystique», qu'une publicité télévisée présente comme étant le nouvel âge de l'automobile. On se donne à soi-même sa petite expérience mystique; pensons aux moyens fusionnels d'états altérés de la conscience que procurent la drogue, les techniques de

33. Fox réduit l'ascèse à n'être qu'une simple mortification des sens, alors que les traditions religieuses la considèrent comme une vivification. Bernard Besret écrit justement dans sa préface au *Christ cosmique* que l'ascèse est «un art de vivre qui favorise avant tout l'éveil de la conscience, la capacité d'être présents, ici et maintenant, et donc de jouir pleinement de l'instant qui se donne à vivre» (CC, 13). Par des exercices et un programme de vie, on s'engage, non à mortifier ses sens, mais à vivre pleinement et à devenir plus humain.

méditation (yoga, zen, méditation transcendantale³⁴). Nous sommes dans l'ordre de la nature. On cherche partout une émotion mystique, une transe, une sortie de son corps, une extase à la carte, un éveil de la conscience, et on oublie trop souvent de pratiquer la justice et la compassion, caractéristiques d'une mystique authentique³⁵.

Fox donne plusieurs caractéristiques de la personnalité du mystique, tout en dénonçant les pseudos-mysticismes qui se multiplient aujourd'hui; qu'on en juge par la prolifération des sectes ou des nouvelles religions³⁶. Il montre que le mystique s'abandonne en toute confiance à l'expérience; il ne se contente pas d'une théorie. L'expérience du divin se confond avec sa vie, avec son sang. Saint Jean nous le rappelle dans sa première épître: «Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie.» (1 Jn 1,1) La connaissance passe par l'expérience, au-delà de la dualité, une expérience unitive qui peut se produire partout et qui, parfois, engendre les pires excès.

Fox note que l'unité célébrée par la mystique «n'est pas une perte du moi ou une dissolution des différences, mais une union des créativités, un rassemblement d'existences différentes» (CC, 78). Par contre, il ne différencie pas mystique naturelle et mystique surnaturelle, expérience fusionnelle avec les forces cosmiques de la nature et expérience de communion avec l'Esprit Saint. Certes, il avoue que l'être humain n'est libre que dans la communion; créé à l'image de Dieu, il apprend la manière d'être relationnelle de Dieu. Mais la communion véritable se vit dans l'altérité, même si «nous sommes en Dieu et Dieu est en nous». (CC, 79) En mettant l'accent sur la créativité, Fox réduit trop la mys-

34. Le Parti de la Loi Naturelle, qui intègre la pratique de la méditation transcendantale à son programme, promettait, lors des élections canadiennes de 1994, des états de conscience qui mènent à la lévitation.

35. Et que penser de l'omniprésence des anges sur les tablettes des librairies; on peut même, lors d'une session à fort prix, rencontrer son ange gardien et lui donner un nom. Le chant grégorien est de plus en plus populaire; la musique de Hildegarde de Bingen se retrouve sur le palmarès. On suggère d'écouter cette musique dans un bain flottant afin de favoriser le *rebirth*, le retour dans l'utérus. Si cela ne fonctionne pas, il y a l'astrologie, la numérologie, la chromothérapie, le voyage astral, les tables oui/ja, la radiesthésie, les amulettes, les lignes de la main, le channeling... Et puis, n'oublions pas le contact télépathique avec les OVNI...

36. Les suicides collectifs ou assassinats de Waco aux États-Unis, de l'Ordre du Temple Solaire en Suisse, de la Vérité suprême d'Aoum au Japon, montrent jusqu'où la fièvre mystique peut mener: nationalisme, militarisme, fascisme, intégrisme...

tique à l'esthétique: «L'artiste est, par définition, un constructeur de relations et un mystique³⁷.» (CC, 80)

Le mystique issu de la tradition spirituelle de la création possède l'esprit de compassion. Il est capable de s'émerveiller face à la beauté de l'univers. Il perçoit cet univers en tant que totalité. Il possède un cerveau droit normalement développé. Il se remet constamment en question, n'oubliant pas que la connaissance de soi est l'assise du voyage spirituel. Il appréhende la réalité par le cœur tout en ne sacrifiant pas la connaissance de la raison. Cette connaissance de la tête et du cœur le pousse vers l'avant, en prise directe avec la source de l'être qui, selon Jean de la Croix, coule de nuit.

Le mystique est naturellement féministe et panenthéiste; il ne voit pas de séparation entre la création et la divinité. Il voit toutes choses en Dieu et Dieu en toutes choses. Il enfante de nouvelles images, se méfiant des concepts pour dire son expérience ineffable. Il est pénétré de silence, «ce moment de suspension auprès de la fontaine» (CC, 94). C'est dans ce silence qu'il rencontre le néant et l'obscurité, la nuit obscure des sens et de l'esprit, la souffrance qui fait grandir et qui rend vulnérable. Il est présent à l'Être dans le silence. Il connaît son vrai moi, où Dieu demeure. C'est un enfant qui joue, un prophète capable d'instaurer un monde de justice. Il est spontanément œcuménique, rêvant de voir les religions rassemblées pour la paix dans le monde. Toutes ces caractéristiques du mystique, Fox les applique à Jésus en tant que maître de la mystique qui a eu une relation unique avec le Père, *Abba*: «Le Père et moi nous sommes un.» (Jn 10,30)

Le mystique, dans la spiritualité de la création, «n'est pas théiste car il ne voit pas la divinité là-bas au loin ni même ici tout près d'une manière dualiste impliquant une séparation entre la création et la divinité» (CC, 89). Encore ici, risque de fusion; de plus, ce concept impersonnel de Divinité, qui remplace celui de Dieu, est plus près des sagesse orientales que des religions monothéistes: «La Divinité est cet aspect du divin qui reste non agissant et silencieux et n'intervient pas dans la création et dans l'histoire.» (CC, 89)

Fox affirme tout de même que Dieu se rend encore plus présent par ses sacrements, surtout par le Christ, le sacrement par excellence. Mais en parlant de Dieu en terme de Source, de Divinité, d'Énergie

37. Malgré certaines analogies, étudiées entre autres par Henri Bremond, l'acte artistique est différent de l'acte mystique. Voir *La théopoésie de Patrice de La Tour du Pin...* p. 185-187.

universelle qui baigne la Terre-Mère, en invitant les gens à s'y immerger, on arrive à une relation fusionnelle où Dieu n'est plus reconnu comme étant l'autre devant lequel je fais alliance. Mon «Je» n'est plus reconnu comme un «Tu» devant lui. Toute relation fusionnelle amène à la confusion, pas toujours à la transformation.

En évitant tout anthropocentrisme, Fox a tendance à situer l'expérience mystique comme extérieure à soi. L'expérience mystique chrétienne n'est pas fusionnelle; elle est trinitaire. C'est une expérience de présence vécue dans la foi par deux personnes différenciées. Le mystique chrétien sent la présence du Christ en lui qui le transforme par son Esprit, sans perte d'identité. Ce n'est pas une hallucination. Le mystique sent cette expérience de la présence comme ne venant pas de lui. C'est dans cette présence enrichissante qu'il connaît Dieu d'une manière intuitive, amoureuse.

Fox ne situe pas assez la mystique dans ce contexte trinitaire de connaissance amoureuse où la joie passe nécessairement par la croix. Il faut d'abord faire l'expérience de son «rien» avant d'accueillir le «tout» de Dieu. Son mystique échoue trop souvent sur le rivage des images archétypales pré-religieuses où Dieu est identifié à une force cosmique impersonnelle. C'est une mystique naturelle, de type créationnel artistique, qui se conjugue sur le mode humain, non sur le mode divin où Dieu se dit en se donnant gratuitement.

L'authentique mystique chrétien organise son temps et son espace en les consacrant à Dieu. Il n'y a pas d'endroit vide de Dieu. Son présent est habité par la Présence qui se laisse percevoir à son cœur. Il n'exige pas de Dieu de sentir sa présence. Il s'attache au Dieu des grâces, plutôt qu'aux grâces de Dieu, selon l'expression de Thérèse d'Avila. L'expérience mystique de cette présence ne se provoque pas par une technique ou un désir; Dieu seul la donne en toute gratuité. Il fait participer le mystique à sa vie trinitaire par des attaches d'amour. Le mystique n'a qu'à être disponible à cette initiative divine et l'accueillir dans l'action de grâces. Il n'a qu'à recevoir tout comme venant de Dieu: soi-même, l'autre, la création, Dieu lui-même. Il se laisse toucher par un Dieu Père, Fils et Esprit pour être transformé jusqu'à la fine pointe de son être. La foi devance son intelligence, l'espérance transfigure ses souvenirs, l'amour envahit sa volonté. Guidé par la foi, l'espérance et l'amour, il s'abandonne dans la nuit de l'adoration qui est pauvreté et joie.

L'expérience mystique authentique ne peut être fusionnelle. Elle est une relation de présence, c'est-à-dire *en face de*. Elle est une relation qui conserve la distance, c'est-à-dire que Dieu respecte les limites de l'homme. Dans cette relation l'homme ne peut ainsi réduire Dieu à lui et Dieu ne peut réduire l'homme à Lui. Tout en se sentant «imbibé» de Dieu, le mystique garde toujours son identité, sa personnalité. Il participe à la vie de Dieu, il devient Dieu par participation mais il ne disparaît pas en Dieu. Grâce à ce cheminement le mystique finit par vivre dans une grande joie. La présence de Dieu le dilate jusque dans sa chair. Sa seule attitude, pour conserver sa joie, reste l'adoration³⁸.

Une spiritualité de la création qui fait une place si importante au mystique est nécessairement ouverte au cosmos intérieur de chaque personne comme au cosmos extérieur. On y célèbre la présence du Christ cosmique: nous sommes dans le Christ cosmique et le Christ cosmique est en nous. Il y a ici une dérive sémantique qui ne tient pas assez compte de la signification historique de ce mot.

Comme nous l'avons vu précédemment, Fox donne plusieurs sens à l'expression «Christ cosmique». Ce terme de Christ, l'oïnt, renvoie à la tradition hébraïque. Ce mot est attribué à Jésus par ses disciples qui le reconnaissent comme le Messie. Fox, en s'éloignant des dimensions historiques de la révélation chrétienne, élargit cette notion de Christ à une sorte de principe universel présent en chaque être humain. Le Jésus de l'histoire est Christ par sa résurrection. Fox ne nie pas cela, il se sert de la terminologie christique pour évoquer l'immanence de la divinité en nous et dans le monde. Le Christ cosmique devient la réalité vivante en toute chose, la structure qui relie, qui donne cohésion au monde.

Pour Fox, le Christ cosmique est «une notion archétypale exprimant le fait que nous avons tous reçu une onction royale, sacerdotale ou messianique» (CC, 310). Remplacer ce terme par «sagesse cosmique» nous semblerait plus juste, un peu comme dans l'acception traditionnelle amérindienne: sagesse qui fait vivre et qui donne l'amour de

38. Jacques GRIGNON, «Expérience mystique et hallucination», thèse de doctorat, non publiée, Université catholique de Louvain, 1994, tome III, p. 562. Cette volumineuse thèse de doctorat, dirigée par Antoine Vergote, porte sur la description psychologique de l'expérience mystique. L'auteur réfléchit sur la différence entre l'expérience mystique et l'hallucination à la lumière des œuvres de saint Jean de la Croix et d'Henri Ey.

la vie. Cette sagesse, ne la retrouve-t-on pas à différents degrés dans les grandes traditions religieuses qui n'utilisent pas ce nom de Christ? À cet effet, la spiritualité de la création dépasse le cadre du christianisme et de l'Église pour rejoindre tous les humains de bonne volonté.

L'acte de reconnaissance de la sagesse inscrite au cœur de toutes les religions constitue le dernier espoir de survie de notre demeure planétaire. Le soleil n'est pas plus luthérien que la lune taoïste; l'océan n'est pas plus juif que les forêts ne sont catholiques (CC, 309).

Conclusion

Aujourd'hui, la théologie s'internationalise de plus en plus. Elle est devenue plus contextuelle et plurielle, plus proche des questionnements du peuple de Dieu, plus soucieuse de l'oppression des peuples. Il n'y a plus une théologie, mais des théologies, qui sont autant de points de vue sur Dieu, à partir de sa Révélation dans la Bible, la tradition, le monde et l'expérience humaine.

Ces théologies, tout comme les Églises, ont à relever le défi d'être plus présentes aux enjeux que vivent les gens de ce temps. Elles ont à resituer les réalités de tous les jours dans le sens de l'espérance chrétienne, puisque la résurrection du Christ réalise toutes les promesses de Dieu et de l'histoire. Pour Juan Luis Segundo, «La tâche de la théologie n'est pas de spéculer, mais d'humaniser³⁹.»

Matthew Fox se situe dans ce déplacement théologique. Il se considère plus théologien que mystique, un théologien qui s'intéresse à la spiritualité de la création en termes de praxis, de libération et de célébration. Il pose un regard différent sur la théologie et la spiritualité chrétienne, loin du mépris et de la culpabilité.

La spiritualité ne peut s'en tenir à la théorie: un mysticisme cosmique et innovateur exige une expérience de l'art comme méditation et une expérience de l'oppression qui provoque la passion et l'imagination en vue d'un changement social (GO 26).

39. Bruno CHENU et Marcel NEUSCH, avec la collaboration de Michel KUBLER, Anne PONCE et Benoît VANDEPUTTE, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*, Paris, Bayard éditions/Centurion, 1995, p 121. Voir aussi l'excellente «somme» de Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris et Montréal, Cerf et Médiaspaul, 1994, 684 p.

Le théologien américain retourne aux sources d'une spiritualité de la création qui devient un lieu d'intégration entre la foi et la culture. Il sort des sentiers battus en élaborant une approche écologique de la foi chrétienne. Les questions sont prises sous l'angle d'une spiritualité à libérer et d'une mystique à retrouver. L'approche est somme toute stimulante et la sagesse qui s'en dégage très positive, malgré un côté romantique, utopiste. Bernard Besret loue la démarche de Fox en ces termes:

Il nous rappelle que chaque instant, chaque rencontre, chaque jouissance, comme chaque épreuve est une épiphanie du divin dans nos vies. Il nous invite à réinventer la religion, à nous ouvrir à une nouvelle Pentecôte, à faire émerger une nouvelle création, à provoquer un éveil spirituel d'une telle ampleur, d'une telle universalité que les peuples du monde entier puissent enfin le partager (CC, 14).

Fox a le mérite de vouloir renouveler le langage théologique en puisant dans la riche tradition des mystiques chrétiens, trop souvent oubliés, et dans les autres traditions, comme les cultures amérindiennes. Il est un interprète créateur de la Parole de Dieu et de l'existence humaine, un déchiffreur de sens de cette Parole au cœur de l'expérience américaine. Il demeure un chrétien qui met son espoir dans l'Esprit Saint et qui croit en l'avenir du christianisme, au devenir de la tradition chrétienne qui se fait, se déploie, dans l'histoire concrète des croyants d'aujourd'hui.

Je reste un Occidental, un chrétien qui croit vraiment que le christianisme peut encore beaucoup apporter au monde mais à la condition d'une nouvelle herméneutique qui réinterprète la tradition chrétienne à la lumière de la nouvelle cosmologie et de la spiritualité de la création. Ainsi nous retrouverons le Christ cosmique, cette énergie de sagesse qu'ont connue tous les mystiques⁴⁰.

Cette spiritualité de la création qui édifie une nouvelle cosmologie s'inscrit dans le cadre d'un œcuménisme global. Elle peut répondre à la quête de sens de nos contemporains si ses principaux représentants savent éviter le ton polémique et alarmiste, l'ambiguïté du panthéisme

40. Serge LAFITTE, «Matthew Fox», dans *L'Actualité religieuse*, 15 juin 1995, p. 42.

et du mysticisme fourre-tout, les glissements vers le Nouvel Âge et les relations fusionnelles, bref, les tentations de dogmatisme et de syncrétisme. La spiritualité de la création favorisera ainsi un nouvel art de vivre l'Évangile, pour une plus grande libération des personnes et de la société d'aujourd'hui.

L'esprit de l'espace galactique

Éthique, religion et spiritualité

dans certaines productions télévisuelles de SF américaine

ALAIN LÉTOURNEAU

Université de Sherbrooke

Depuis une dizaine d'années, on assiste à un retour en force de la science-fiction dans la programmation télévisuelle des grandes chaînes américaines. Il n'est pas possible de considérer toutes ces productions; je concentrerai ici mes remarques sur certaines séries de la famille «Star Trek¹». Si nous les observons dans leur ensemble, il est manifeste que ces dernières ainsi que celles qui sont construites sur le même modèle véhiculent des idées éthiques fortes qui fournissent souvent le centre des scénarios. Ainsi presque tous les épisodes de la série *STNG* véhiculent des contenus éthiques, dont je donnerai un aperçu, mais je mettrai l'accent sur certains aspects explicitement spirituels ou religieux. Après quelques remarques méthodologiques préalables, je

1. Je considérerai surtout *Star Trek: the Next Generation (STNG)* et *Star Trek: Voyager (STV)*, en laissant pratiquement de côté *Star Trek: Deep Space Nine (DS9)*. Les séries construites sur le même modèle sont notamment *Babylon 5 (B5)* et *Seaquest DSV (S)*, ainsi que la récente série *Space: Above and Beyond (SAB)*; je ne les traiterai pas ici. Je n'aborderai pas non plus *The X Files (Aux frontières du réel)*, qui mélange le genre série d'espionnage (FBI) au genre para-normal touchant à l'horreur (incluant l'enlèvement par les extra-terrestres, les revenants...).

présenterai les caractéristiques générales de cet univers fictif, puis je donnerai quelques exemples brefs.

Il semble bien que dans le contexte de ces séries, l'esprit de l'espace galactique, c'est celui de l'aventure et des frontières à traverser. L'espace est présenté explicitement comme la «frontière finale», dès la série originale, et ceci se maintient puisque la découverte de l'inconnu semble la vocation particulière des personnages clés, leur nourriture spirituelle. La quête incessante de connaissance et d'élargissement qui caractérise l'humanité se tourne maintenant vers les espaces interplanétaires, comme vers l'Ouest de naguère. On réinvestit le slogan américain du «*Go west, young man*» dans un contexte intersidéral, celui de la découverte d'un vaste univers. Dès lors, il est possible de lire ces productions comme des expressions des requêtes de la société qui les engendre.

1. Remarques de méthode

Le caractère commercial et américain des productions en question

D'abord, le contexte de production des séries télévisées est bien entendu celui des industries culturelles, à finalité commerciale et d'origine américaine. Il faut être sensible à la problématique économique et politique dans son ensemble; l'impérialisme culturel est certes un phénomène bien documenté. Un soupçon critique sur la question de l'idéologie doit être présent dans la recherche. Celui-ci consistera à se demander jusqu'à quel point telle production fictive est le relais de tel groupe d'intérêts puissants, ou si les intérêts représentés dans la fiction sont d'une plus grande universalité. On peut définir l'idéologie comme la «défense articulée par des moyens symboliques de certains intérêts particuliers dominants» en l'opposant à la «proposition de sens» qui, en principe, devrait pouvoir être universelle². On le devine, la part des choses sera difficile à faire. L'industrie culturelle américaine, par son importance et sa pénétration dans tous les marchés, mérite au moins qu'on s'y attarde et qu'on y réfléchisse. S'il suffisait de dénoncer le fait qu'il y a des intérêts et qu'ils sont américains, la recherche pourrait s'arrêter avant même de commencer. Peut-on exclure a priori la possibilité de la validité éthique et même religieuse d'une production quel-

2. Voir John B. THOMPSON, *Ideology and the Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

conque sous prétexte qu'elle est d'origine américaine? Même en considérant l'origine de la production comme douteuse, c'est surtout de la réception de ces émissions (et de leur interprétation) qu'il faudrait s'assurer. Je ferai quelques réflexions pour situer ces problèmes. D'ailleurs, si l'on considère que ces corpus télévisuels font partie de la «culture commune», nous sommes justifiés de nous y attarder.

L'interprétation de ces œuvres

À mon avis, les sciences de la religion ainsi que la théologie doivent se préoccuper de l'utilisation à des fins commerciales de matériaux puisés dans l'héritage culturel commun, qui inclut des thèmes et aspects religieux. S'agit-il d'un détournement pervers, ou d'un appui tacite à des traditions particulières? Je crois plutôt qu'il s'agit de nouvelles traditions, largement autonomes et spécifiques, de véritables créations qui ne doivent pas être annexées trop rapidement. Nous avons besoin d'abord de dégager une vue d'ensemble de ces univers artificiels, mais pour comprendre davantage, il faudra des études particulières des fictions elles-mêmes en jetant un regard sur leur fonction sociale.

Concrètement, il faut déjà une culture religieuse et une connaissance de celle-ci pour pouvoir même reconnaître des éléments religieux déplacés et resitués dans un contexte narratif. À supposer qu'on les reconnaisse, quel sens donner à ces déplacements? P. Ricœur parlait de reconfiguration de l'expérience temporelle dans le récit. Celle-ci était vue aussi comme reconfiguration de l'identité, au moyen de la triple mimésis, de la production à la configuration textuelle jusqu'à la réception. Le texte était par ailleurs vu, d'un point de vue herméneutique, comme dévoilant une nouvelle façon d'être au monde; selon Ricœur, il y a une vérité de la fiction, puisque c'est toujours de notre être-au-monde dont la fiction parle. Il n'y a pas «référence» au sens où le récit ne pointe pas vers un état de choses qu'il représenterait, mais il y a référence par renvoi à l'expérience temporelle et historique commune, une référence indirecte, pourrions-nous dire³. J'adopte cette perspective ici en l'élargissant aux contenus télévisuels; on pourrait parler de «monde de l'écran» ou de «monde de l'émission⁴».

3. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, I-III, Paris, Seuil, 1983-1986.

4. Sans doute faudrait-il repenser ces catégories en tenant compte de la spécificité du médium télévisuel. Ce travail devra être entrepris ultérieurement, mais rien ne semble l'interdire a priori.

Dans la mesure où une production fictive, par hypothèse, «reconfigurerait l'expérience temporelle» (Ricœur), il se peut qu'elle ne fasse pas davantage qu'illustrer les ambiguïtés de notre expérience⁵. La première exigence qui s'impose à nous, me semble-t-il, c'est de refléter le contenu effectif des œuvres. Dans le cas qui nous occupe, les valeurs éthiques fortes qui sont véhiculées le sont dans le contexte d'une organisation sociale de type militaire; cela fait partie de l'ambiguïté des œuvres étudiées.

Également, se pose un problème de statut des symboles et éléments religieux qu'on retrouve dans ces productions. Si des symboles religieux se retrouvent dans un produit fictif média, comment considérer leur sens, et leur effet au point de vue réception? Le sens des symboles ou référents religieux ne devra pas être considéré en soi, mais selon leur place et leur fonction dans le système du récit considéré. En ce sens là, il ne faut pas préférer une interprétation «ontologique» des productions mais plutôt une interprétation sémiologique.

Quant à l'effet que ces symboles ou éléments significatifs peuvent avoir, la question me semble pouvoir être éclairée par celle de l'effet éthique des productions médias.

La question de l'effet des médias

En prenant en compte les ambiguïtés et l'ambivalence des contenus fictifs, il semble possible de considérer qu'un sens religieux ou éthique est effectivement reçu, et effectivement «participé» d'une certaine manière par ceux et celles qui choisissent de visionner telle fiction

5. Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 85. Vous pouvez visionner un film comme «Waterworld» et y voir la menace que représenterait la fonte des pôles, possible à cause de l'effet de serre et autres catastrophes nucléaires, ainsi que l'éventualité d'un retour à la barbarie, une barbarie «technologique» cette fois. De ce côté, le film peut être décodé comme une mise en garde. En même temps, l'optimisme relatif qui se dégage de la conclusion peut sembler venir cautionner de façon idéologique le laisser-faire. Dans le cas de «Waterworld», la fiction semble seulement illustrer le dilemme moral commun. Les normes implicites que nous pouvons dégager de ce film par une analyse élémentaire de contenu — entre autres: «il faut faire attention à l'environnement, sinon des catastrophes nous menacent» et «nous réussirons à nous sortir du pétrin, quitte à avoir de la chance et à attendre la prochaine mutation» — reflètent le caractère contradictoire de notre situation culturelle et de notre position éthique commune par rapport à l'environnement. De façon générale, nous appuyons les préoccupations écologiques, mais de façon générale également, nous n'y faisons pas grand-chose.

particulière. On peut tirer cette conséquence des débats en étude des communications sur les effets médias.

On a beaucoup discuté de la question de l'effet des scènes violentes ou sexistes à la télévision. Dans notre société au moins, le consensus semble s'être fait pour exclure la thèse de l'effet nul, comme le montrent les instances de régulation publique en publicité et les normes concernant la violence à la télévision. Elles peuvent sembler insuffisantes, mais personne ne les remet en question. Il semble qu'il faille exclure aussi la thèse d'une détermination causale forte par le contenu média. Ce n'est pas parce que l'individu moyen a assisté à 10 000 assassinats avant l'âge de 18 ans qu'il va devenir un assassin, nous le savons bien. Une position moyenne que je soutiens est que l'effet des médias sur le comportement n'est pas nul, qu'il peut être une condition aidante ou stimulante face à un comportement donné, à supposer que le récepteur ait en lui les conditions de l'acte ou de l'attitude suggéré. Nous pouvons parler d'un effet de «cultivation» avec l'équipe de Gerbner, qui montre également que l'effet croît avec l'usage⁶. On peut estimer à bon droit que la proposition sous mode de récit d'actes violents peut encourager quelqu'un qui possède déjà cette tendance. Par analogie, l'on pourrait considérer que la proposition narrative d'éléments religieux dans un récit de fiction permettrait une sorte de participation indirecte dans la mesure où le récepteur posséderait en lui la capacité de l'expérience religieuse, et/ou son actualisation.

On peut déjà le supposer pour ce qui est des valeurs, modèles, principes éthiques proposés dans un cadre narratif. C'est d'ailleurs une question qui est beaucoup moins posée et étudiée que n'a pu l'être celle des effets moraux négatifs des médias. Quelles que soient les raisons expliquant notre silence sur la «moralisation» par les médias, il est indéniable que ces derniers nous proposent continûment des valeurs auxquelles nous adhérons. Ainsi des valeurs d'égalité des sexes, par exemple; on trouvera à la fois dans les médias des contre-exemples (tels personnages de fiction paraîtront sexistes) et des apologies (sous la forme d'entrevues, de femmes ayant réussi, de critiques journalistiques, de personnages de téléroman). Ces valeurs se trouvent déjà dans la société, mais sont entretenues aussi par les médias, et dans une certaine mesure, elles sont proposées par eux. La société a une position ambiguë sur cette question du sexisme, et les médias illustrent cette

6. George GERBNER, *Violence et terreur dans les médias*, Paris, Unesco, 1989.

ambiguïté de bien des manières. L'effet de ces propositions ne semble pas nul, ni dans un sens ni dans l'autre. Les médias font plus que simplement refléter les valeurs présentes dans la société; bien souvent ils la devancent et en développent les sensibilités, ils les explicitent et les réfléchissent. Il y a des raisons de penser que cela vaut aussi bien pour des contextes informatifs que pour des contextes narratifs⁷. Entendre une narration où le héros fait preuve de courage aura un effet variable selon le degré de cynisme atteint par le récepteur de la narration, et selon son attitude par rapport au courage. De même, assister à des scènes fictives où des individus font preuve du sens des responsabilités ne peut pas être indifférent. Jusqu'à plus ample informé, je maintiens, dans le cas de la proposition de valeurs aussi bien positives que négatives, en laissant de côté leur définition, la thèse de l'effet non nul mais non absolument causal, supposant déjà une vie morale chez le sujet récepteur pour que la vie morale proposée dans le média puisse prendre un sens, et avoir un quelconque effet. Par hypothèse, cette conclusion peut aussi être étendue à la représentation fictive des comportements religieux. Même si l'on peut distinguer à bon droit éthique et religion ou éthique et esthétique, ce n'est pas une raison pour ériger des barrières entre ces domaines.

Si nous revenons aux aspects proprement religieux, d'autres problèmes se posent encore. Si nous supposons qu'un contenu religieux est proposé dans un contexte fictif, il y a une différence évidente de ce contenu avec son homologue à l'intérieur d'une religion: celle-ci suppose la croyance. Cette adhésion n'est pas demandée par la production fictive. Il semble que l'acte de foi suppose toujours une affirmation de réalité: *i.e.* celui qui croit suppose qu'il existe quelque chose qui correspond à sa foi. Admettons que dire «il existe tel état de choses» n'est pas la manière proprement «religieuse» de l'exprimer; je fais ici une reformulation en langage philosophique ordinaire. Le croyant peut réinterpréter sa foi, déplacer le sens de la référence pour lui, mais celle-ci est toujours supposée. Sans la croyance et sa référence spontanée, la

7. On a d'abord cru que l'effet à court terme était plus fort dans le cas de contenus informatifs. Par exemple, pour la corrélation qui est apparue entre l'espace accordé par la presse aux suicides et les suicides réels qui suivent cette exposition, voir G. GERBNER, *Violence et terreur dans les médias*, Paris, Unesco, p. 27, qui renvoie aux études faites sous la direction de Philips dans les années 1970. Plus tard, des études faites en Allemagne semblent montrer que des effets semblables peuvent aussi être trouvés dans le cas de récits de fiction (HAFNER *et al.*, 1987).

religion se transforme en un produit imaginaire, qui a tout au plus le statut de possible, et non de réel. C'est bien ce qui se passe, si nous nous plaçons dans la perspective du consommateur de science-fiction, ou de tout autre récit: les auditeurs ne supposent pas une référence réelle. Ils participent médiatement à un monde imaginaire qui se déploie devant eux. Néanmoins, il se peut que dans certains cas, le monde possible qui est proposé par la fiction média finisse par être considéré comme plausible, ou comme souhaitable. Le monde fictif pourra donner à l'individu de voir autrement son propre monde, et peut-être de le réinterpréter. Éventuellement, ceci viendra parce qu'il y aura une correspondance entre certains rêves portés et la proposition de monde qui est faite dans la production. Dans ce cas, on se rapproche de l'acte religieux comme tel sans toutefois y arriver pleinement. Sans donc que le produit télévisuel demande la croyance, il se peut bien qu'il entretienne certaines croyances et attitudes chez ceux et celles qui s'y exposent.

Les conditions de la réception

Qu'est-ce qui fait qu'un auditeur choisit tel ou tel film, telle fiction? Le processus de sélection chez l'auditeur (qui est effectif) doit reposer sur des raisons (goût personnel, valeurs partagées avec celles de la fiction choisie, intérêt pour le genre de monde représenté, identification à certains personnages, ressemblance entre les situations évoquées dans la fiction et l'expérience concrète). Le processus de sélection implique qu'une sorte de reconnaissance s'opère, du sélecteur au programme fictif choisi. Dans ce processus de reconnaissance, l'être-au-monde du récepteur doit se trouver en quelque sorte «dévoilé» par l'être-au-monde du récit, mis dans une certaine lumière.

Dans le cas des productions de science-fiction, une objection se présente immédiatement devant cette dernière hypothèse. Comment est-il possible de se reconnaître dans une civilisation futuriste, peuplée d'extra-terrestres et équipée de moyens de transports et de défense pour le moins improbables à l'heure actuelle? Ce contexte semble irréal et peu susceptible de rencontrer le «vécu des gens». Il n'est pas douteux que cet aspect étrange est rebutant pour plusieurs. En revanche, les téléromans sont appréciés la plupart du temps pour leur ressemblance avec la vie quotidienne. C'est certes le cas également aux États-Unis, les succès du genre «sitcom» ou «dramatique» là-bas le montrent bien.

Comment interpréter ce retour récent de l'imaginaire de science-fiction ?

D'un côté, cet univers fictif met en scène un monde où la science s'est beaucoup développée aussi bien par ses résultats que par la place qu'elle prend dans la vie, ce qui correspond à l'expérience que nous faisons. Dans la société d'aujourd'hui, la science ne se développe pas sans risques et sans bousculer la répartition des tâches. En revanche, dans l'univers fictif il arrive que la science soit mal utilisée, mais c'est là le fait de mauvaises intentions, pas le fait de la micro-société des héros de l'équipage. La science est donc resituée dans un contexte social où elle permet de solutionner des problèmes plutôt qu'elle n'en crée; ce contexte social est fortement éthique. Par ailleurs, l'une des préoccupations permanentes de cette famille de séries demeure de réfléchir aux abus possibles de la science⁸. D'un autre côté, une analyse montre que, dans plusieurs cas, le contexte futuriste ou fantastique sert de prétexte pour mettre en scène des problèmes sociaux et éthiques concrets qui sont effectivement vécus. Ceci était déjà vrai de la série *Star Trek* originale, comme le dit William Shatner dans son autobiographie⁹. Ainsi, c'est dans ce contexte futuriste qu'a eu lieu le premier baiser interracial à passer à la télévision¹⁰. Cette caractéristique du traitement indirect de problèmes sociaux actuels s'est maintenue dans la suite de la construction de cet univers.

La récurrence de l'improbable

Nous pouvons retenir deux types de choses comme manifestations du «religieux» dans le contexte de ces séries. D'abord et avant tout, la monstration directe d'une religion en tant que système de croyances et de pratiques, concernant le sacré ou le transcendant, dans une communauté, et ensuite le sacré ou le *mana* comme «ce qui permet de produire

8. Épisodes sur l'euthanasie, sur le clonage, sur la manipulation génétique, sur l'eugénisme, thème majeur de l'intelligence artificielle (avec Data): ces thèmes sont trop nombreux pour en faire le compte.

9. William SHATNER (avec Chris KRESKI), *Star Trek Memories*, New York, Harper et Collins, 1993. Dans l'introduction, il s'avère qu'un des motifs de l'intérêt de G. Roddenberry, créateur de *Star Trek*, pour le genre science-fiction était précisément la liberté que ce genre accorde de traiter de questions délicates.

10. W. SHATNER, *op. cit.*, p. 282-286. Il s'agit de l'épisode n° 67, «Plato's Stepchildren» (producteur: David Alexander; scénariste: Meyer Dolinsky; Hollywood, Paramount home video, ca 1970).

des effets qui sont en dehors du pouvoir des hommes, en dehors des processus ordinaires de la nature¹¹». Les deux aspects se retrouvent dans notre univers fictif, le second étant plus présent que le premier. Dans les productions de type *Star Trek*, l'improbable semble être la règle, et non l'exception. Énumérons simplement certains aspects, en commençant par les réussites futures de la science: le voyage hyperspatial, qui transgresse la limite de la vitesse de la lumière; la télétransportation, qui fait fi de la structure de la matière et de sa spatialité; le traducteur universel, qui rend possible la communication instantanée, dans la majorité des cas, avec des espèces de planètes étrangères; le répliqueur, qui permet de produire de la matière, entre autres la nourriture, à partir d'énergie. Au plan politique, notons la construction d'une société interplanétaire, alors que nous sommes encore loin de la construction d'une société politique intégrée à l'échelle de la planète; la rencontre fréquente d'êtres aux pouvoirs extra-ordinaires, parfois carrément surnaturels¹². Notons, sur le plan des lois de l'univers, entre autres, l'absence d'une temporalité irréversible, comme le montrent le voyage dans le temps et les paradoxes temporels; l'existence d'univers parallèles avec lesquels des échanges sont possibles.

Ces transgressions continues des états de faits communs et des lois connues de l'espace et du temps sont si fréquentes qu'elles peuvent sembler banales. Néanmoins, elles apparaissent globalement comme une proclamation de possibilités ouvertes concernant l'univers. S'exprime ici une croyance presque sans bornes dans les possibilités de la science, un acte de foi dans l'humain capable de résoudre ses problèmes et de se comporter d'une façon éthique, ainsi qu'une affirmation du caractère illimité du possible. L'humanité est présentée comme en marche vers le succès et capable de résoudre «scientifiquement» les problèmes. Si donc la fiction ne demande pas la croyance en des contenus, elle met en scène un réseau de croyances fortes, concernant la science, l'humanité et l'univers, et l'on peut supposer qu'elle les cultive chez les auditeurs.

11. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, rééd. 1968, p. 88, en référence à Codrington. La première définition de la religion est aussi inspirée de Durkheim, *op. cit.*, p. 65.

12. Le rêve ancien du gouvernement mondial, qu'on trouve déjà chez Victor Hugo, se trouve comme renforcé ces temps-ci à cause des récents déboires des Nations-Unies. Dans l'univers fictif de *STNG*, ce rêve est déjà réalisé.

On peut dire aussi que l'univers de *Star Trek* est un monde réenchanté, pour prendre le contre-pied de l'expression de Marcel Gauchet¹³. Au sens du «mana» que nous avons mentionné plus tôt, il en est rempli de fond en comble. S'y trouve mise en scène la transcendance permanente de l'homme, de la science et du réel qui l'entoure. Dans l'univers habité par les équipiers de l'*Enterprise* et les autres voyageurs de la galaxie, il est possible d'avoir une société fortement hiérarchique et fortement solidaire tout à la fois, de vivre les plus grandes vertus dans les conflits les plus durs. Alors que, dans les sociétés anciennes, le mythe était situé «au commencement» et rendait raison de l'origine des choses, le récit de SF est situé dans l'avenir et n'a pas d'autre prétention que d'ouvrir des possibilités, de fournir des appels. Sa vérité demeure complètement ouverte, dans le sens où son contenu n'est ni vrai ni faux.

2. Exploration d'une galaxie fictive

Star Trek, univers politique

La série de science-fiction ayant eu le plus de succès ces dernières années est *Star Trek: the Next Generation (STNG)*; elle a été suivie par deux autres, *Star Trek: Deep Space Nine (DS9)* et *Star Trek: Voyager (STV)*. Je dois indiquer les caractéristiques générales de cet univers.

La série *Star Trek*, mise en ondes à l'automne 1966 par NBC, racontait les explorations spatiales du vaisseau *Enterprise*. Elle reposait avant tout sur les relations entre les trois personnages principaux, le capitaine, le médecin et l'officier scientifique. L'équilibre entre ces trois personnages reposait sur la dichotomie de la logique (Spock) et de la passion (McCoy) synthétisée dans un chef (Kirk). La série *STNG* a repris bon nombre des caractéristiques de la première, avec cependant des différences importantes. Ainsi, la logique pure s'incarne dans ce cas chez un androïde, Data, qui est en quête d'humanité. La passion et la fougue se retrouvent surtout chez le second (Riker), alors que le capitaine (Picard) est une synthèse de ces pôles. On a «épuré» et en quelque sorte moralisé le personnage du capitaine, qui incarne encore ici un juste milieu entre des extrêmes, comme la vertu d'Aristote. Des

13. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

personnages féminins, pratiquement absents de la première série, jouent le rôle de médecin et celui de conseillère-psychologue, une troisième femme tenant le rôle, dans la première année seulement, de responsable de la sécurité (responsable de la défense et de la stratégie). Peut-être dans un effort de rectitude politique, pas étonnant de la part des américains, les séries plus récentes (qui sont toujours en cours de production et de diffusion) ont donné lieu à une distribution plus avantageuse des rôles principaux féminins: deux femmes comme second et officier scientifique dans *DS9*, une femme capitaine et une autre ingénieure en chef dans *STV*.

L'univers politique du premier *Star Trek* comprenait une Fédération unie de planètes, dont la Terre est le centre, qui avait comme ennemis les Klingons et les Romulans. D'autres peuples sont censés faire partie de la Fédération, mais seuls les Vulcains méritent qu'on s'y attarde. Les autres espèces ne font que des apparitions rares, limitées le plus souvent à un épisode. Le drapeau de la UFP rappelle celui des États-Unis, alors que dans les séries récentes il évoque directement celui de l'ONU. Dans la série *STNG* et les suivantes, qui prennent place 20 ans après la première, les Klingons font partie de la fédération, et de nouvelles espèces, alliées, ennemies ou neutres, ont fait leur entrée. Les ennemis d'hier peuvent devenir les alliés d'aujourd'hui, ce changement intervient dans le cas des Klingons, des Ferengi, cette espèce dont la soif de profits est codifiée par un livre sacré, et dans celui des Cardassiens¹⁴. Alors que plusieurs peuples alliés ont des comportements religieux (Klingons, Bajorans, Vulcains), ce n'est pas le cas des peuples ennemis. Le contexte politique est celui d'une Fédération unifiée de planètes qui vivent en paix; comme ensemble, la Fédération n'est pas belliqueuse et elle respecte les cultures locales rencontrées (ses représentants n'ont en principe pas le droit d'intervenir et d'influencer les cultures locales, surtout si elles sont d'âge précédant le vol hyperspatial). Ceci est d'ailleurs une transformation notable face à la première série. Le capitaine James T. Kirk n'avait pas de scrupules pour rétablir une situation jugée injuste, dès qu'il en avait les moyens, fût-ce au prix d'une ingérence dans les affaires internes d'une planète (il lui arrive ainsi de démanteler complètement un système de guerre simulée par ordinateur entre deux planètes, mais qui se soldait par des

14. Cela est susceptible de changer, comme on le voit pour les Klingons redevenus agressifs (saison 95-96, *DS9*).

mort réelles des deux côtés, dans le but de les pousser à trouver une meilleure solution¹⁵). On a appelé «*Prime Directive*» cette idée de non-ingérence. Il y a déjà toute une éthique dans cette façon d'envisager les rapports entre espèces, et on ne peut faire autrement que de penser aux problèmes raciaux rencontrés aux États-Unis. L'idée de la «*prime directive*» se situe très bien dans le contexte des critiques de la supériorité culturelle WASP aux États-Unis, par les milieux étudiants et autres, dans une perspective de rectitude politique. Chose remarquable à cet effet: malgré leurs collaborations, les espèces extra-terrestres figurées demeurent largement isolées les unes des autres, vivant le plus souvent en parallèle.

L'un des postulats de la série est qu'au xxiv^e siècle, la pauvreté et même l'argent et d'autant plus la guerre auront disparu sur Terre. Cette Terre pacifiée et harmonieuse s'est peu à peu lancée à la conquête de l'espace, et elle a découvert d'autres espèces intelligentes, pour la plupart humanoïdes. Il n'est pas indifférent, au point de vue moral et religieux, de présenter ainsi un univers où les humains sont pacifiés, unis et sages au point de pouvoir à l'occasion servir des leçons morales à des sociétés politiques divisées, ce qui arrive fréquemment dans *STNG*. C'est à partir d'un avenir déjà accompli qu'on repousse de nouvelles frontières, posant la découverte comme moteur essentiel de l'aventure humaine.

C'est dans une organisation sociale de type nettement militaire que ces séries se déroulent, celle de «*Starfleet*»; il est censé y avoir une société civile, mais elle n'apparaît que rarement. Une hiérarchie claire, des valeurs d'honneur, de courage, mais aussi de tact diplomatique s'y retrouvent constamment. Si la «*Flotte de l'espace*» est une armée (avec les rangs de lieutenant, de commandant, de capitaine, d'amiral et le reste), elle est pacifique et ne poursuit pas d'objectif de conquête, mais vise seulement la défense des planètes faisant partie de la Fédération, ou de ses alliés. Les séries subséquentes (*Deep Space Nine* et *Voyager*) allégeront cet aspect militaire, en rendant plus conflictuelles également les relations entre les membres de l'équipage, assez angéliques il faut dire dans *The Next Generation*.

15. Épisode 23, «*A Taste of Armageddon*» (producteur et directeur: Joseph Pevney; scénaristes Robert Hammer et Gene L. Coon; Hollywood, Paramount home video, ca 1970). Cf. Alan ASHERMAN, *The Star Trek Compendium*, New York, Pocket Books, 1986, p. 56-57.

2. Vue d'ensemble sur l'intrication science-religion

L'univers de *Star Trek*, créé dans les années 1960 par Gene Roddenberry, a conservé, malgré les nombreux scénaristes et réalisateurs qui y ont travaillé, certaines caractéristiques de base qu'on retrouve aux diverses époques. Le savant mélange de la science et de la religion est l'une de ces caractéristiques, comme on le voit déjà dans la première série, dans un épisode comme «Who mourns for Adonais» par exemple¹⁶. Dans cet épisode, on découvre que le dieu Adonis, ainsi que les autres dieux grecs incidemment, se sont enfuis dans l'espace quand les humains sont devenus plus indépendants d'esprit. Adonis lui-même n'est pas vu par Kirk et Spock comme un dieu: plutôt comme un extra-terrestre, qui d'ailleurs utilise un générateur de puissance pour exercer ses théophanies. Malgré cette démythification, il s'agit bien du même Adonis que celui qui aurait habité sur l'Olympe... De sorte que la démythologisation est en même temps une remythologisation, cette fois dans le langage de la science et des «extra-terrestres».

Cette caractéristique de la réinterprétation de thèmes religieux dans un contexte scientifique se retrouve beaucoup dans la série de films qui a débuté pendant les années 1970. Comme il y a une continuité dans l'ensemble de l'univers de *Trek*, je dirai quelques mots des films, d'autant plus que ceux-ci passent également au petit écran. Dans le premier film, les références à la création et au créateur sont omniprésentes¹⁷. Mais c'est l'homme qui est le créateur de l'intelligence artificielle, son enfant, qui s'appelle V'ger et s'incarnera dans le corps d'une femme-androïde. Les effets lumineux et autres sont d'ailleurs sans équivoque sur le sens à donner à cette incarnation. Un mariage symbolique de l'humanité avec sa créature quasi divine sera d'ailleurs célébré au terme de la route.

Dans la série originelle, le personnage de Spock incarnait la logique. Dans les films, du deuxième au quatrième en particulier, le thème logique se lie de près à une mystique vulcaine très forte. Spock est devenu aussi mystique qu'il était logique, la logique est réinterpré-

16. Épisode 33, «Who mourns for Adonais» (producteur: Marc Daniels; scénaristes: Gibert A. Ralston et Gene L. Coon; Hollywood, Paramount home video, ca 1970). Cf. Allan ASHERMAN, *op. cit.*, p. 73.

17. «Star Trek: The Motion Picture» (producteurs: Gene Roddenberry et Robert Wise; scénaristes: Alan D. Foster et Harold Livingston; Hollywood, Paramount home video, 1980, 143 m.).

tée dans un contexte religieux. Une nuance intervient dans le sixième film, où Spock déclare que la logique n'est que le commencement de la sagesse, et pas sa fin¹⁸. Elle en fait néanmoins partie, et cette insistance sur la logique n'est pas sans incidences à l'heure des ordinateurs. Le personnage de Spock s'était sacrifié pour le plus grand nombre à la fin du second film, comme Kirk ou Picard le font ailleurs: le devoir légitime le sacrifice de soi¹⁹. La science s'avérait dans ce film capable de «terraformer» une planète morte, de créer la vie sur une planète entière, dans le cadre du projet nommé Genesis, nom sans équivoque encore une fois. Dans le troisième film, Spock va même jusqu'à ressusciter grâce aux vertus de la planète Genesis; en revanche, c'est grâce à l'amitié de ses coéquipiers qu'il pourra retrouver son âme²⁰. Le quatrième film donne une illustration de ce que j'appelle le «paradoxe temporel à valeur salvifique», concept qui a une connotation théologique certaine, dans le cadre d'une opération de repêchage de baleine à bosses, ce qui véhiculait en même temps un message écologique²¹. Le film ST V met en scène un prétendant à l'identité divine, annoncé par son prophète, qui est le frère de Spock²². Il est délogé par Kirk et les autres, malgré sa grande barbe et son allure lumineuse. C'est un cas de démythologisation par la science et l'éthique d'un faux prétendant au statut de Dieu, un cas de théologie négative, pourrions-nous dire. Le septième film fait la jonction entre l'ancien et le nouvel équipage de l'*Enterprise*, il traite du paradis et de l'exigence du devoir qui surmonte, grâce au paradoxe temporel, les conséquences strictes d'un individualisme moral²³. Si nous comparons les films avec la première

18. *ST VI*, «The Undiscovered Country» (producteur: Nicholas Meyer; scénaristes: Leonard Nimoy, Lawrence Konner et Mark Rosenthal; Hollywood, Paramount home video, 1991, 113 m.).

19. *ST II*, «The Wrath of Khan» (producteur: Nicholas Meyer; scénaristes: Harve Bennett et Jack B. Sowards; Hollywood, Paramount home video, 1982, 113 m.).

20. *ST III*, «The Search for Spock» (producteur et scénariste: Harve Bennett; Hollywood, Paramount home video, 1985, 105 m.).

21. *ST IV*, «The Voyage Home» (producteur: Harve Bennett; scénaristes Harve Bennett et Leonard Nimoy; Hollywood, Paramount home video, 1987, 119 m.).

22. *ST V*, «The Final Frontier» (producteur: Harve Bennett; scénariste: David Loughery *et al.*; Hollywood, Paramount home video, 1989, 107 m.).

23. *ST VII*, «Generations» (producteur et directeur: Rick Berman; Hollywood, Paramount home video, 1994, 117 m.). J'ai commenté ce film dans une conférence donnée en juin 95 à la SISR, en le mettant en parallèle avec un classique du genre, 2001, *l'odyssée de l'espace*. Nous retrouvons ici le thème du sacrifice de soi pour le devoir, opposé à une conception instrumentaliste de la morale, dans le cadre du paradoxe temporel à valeur salvifique.

série, nous tirons la conclusion qu'il y a eu un renforcement des aspects religieux, puisque ceux-ci se retrouvent dans tous les films à un titre ou l'autre. Il faut noter aussi que l'aspect militaire a été renforcé, ce que le créateur de la série, Roddenberry, désapprouvait²⁴.

L'humanité contre «Q» dans STNG

Dans la série *STNG*, nous trouvons peu de thématiques plus éloquentes que le combat des humains avec ce que les créateurs de la série appellent le «Q Continuum». Un personnage, nommé Q mais qui n'est qu'un membre de cette vaste communauté, apparaît à diverses reprises au long des sept saisons de cette série, pour lancer des défis au capitaine Picard et à sa troupe. Q possède de très vastes pouvoirs, au delà de ce qui est à portée humaine: déplacement instantané à des distances inimaginables, maîtrise totale sur l'espace, omnipotence, capacité de créer à volonté des environnements ou de voyager dans le temps, etc. Pourtant, ce quasi-dieu est fasciné par les humains et voit en eux un potentiel de développement et de grandeur terrifiant, ce qui fait des humains une menace (ils peuvent aller encore plus loin que les membres du Continuum, parce qu'ils ont...la capacité d'apprendre). C'est montrer une humanité appelée aux plus grandes destinées, littéralement capable d'un développement infini, au delà des pouvoirs surnaturels du faux-dieu. La critique de ce dernier vient donc rehausser l'humain.

En fait, dès le premier épisode de la série, l'humanité, par le biais des officiers de l'*Enterprise*, est conduite à un Tribunal, celui de l'histoire, que le personnage de Q préside, ce qui rappelle bien sûr le jugement dernier²⁵. On reproche à l'humanité sa barbarie et ses massacres. Q prétend que l'humanité ferait mieux de rester sur Terre et de renoncer aux voyages intersidéraux. Picard prétend que les humains ont changé, comme le montre l'évolution récente de l'humanité, qui a pratiquement réalisé l'utopie. Finalement, Q accepte d'accorder un test à l'humanité, autour du lieu nommé Farpoint Station. Il s'avère que l'équipage devra arbitrer entre des humanoïdes et une créature de l'espace enchaînée par ces derniers. Après avoir découvert l'esclavage de cette créature, Picard choisit de la libérer au détriment des humanoï-

24. W. SHATNER, *op. cit.*, p. 304-306.

25. *STNG 1-2*, «Encounter at Farpoint» (producteur: Gene Roddenberry; scénaristes: Dorothy C. Fontana et G. Roddenberry; Hollywood, Paramount home video, 1987).

des qui l'exploitaient. Ce qui est en question ici, c'est la solidarité raciale d'un côté contre l'ouverture à ce qui est différent, et pourtant semblable puisque capable d'aimer. L'équipage doit d'abord découvrir la ressemblance de ce qui est étranger, pour ensuite choisir l'étranger contre les humanoïdes dont il est victime.

Au dernier épisode de la série, intitulé «All good things...», nous retrouvons Q et le procès de l'humanité²⁶. Cette fois, le capitaine de l'*Enterprise* vit dans les trois temps à la fois, le passé, le présent et le futur. D'un côté, il revit son premier embarquement à bord de l'*Enterprise*, de l'autre, il est un vieillard atteint d'une maladie dégénérante. Entre les deux, un présent traversé par une menace dans un système appartenant à la Zone Neutre, qui est interdite pour tous. Il va s'avérer, après enquête des trois Picard qui, peu à peu, développent une continuité de leur conscience au delà de ses ancrages temporels momentanés, au delà de ses ek-stases dirions-nous, que cette menace prend son origine dans l'avenir, et que Picard lui-même en est la cause. Il réussit à sauver l'univers en sacrifiant les trois *Enterprises*, les envoyant installer une sorte de «breaker» sur l'anomalie spatiale. Ici, c'est donc la morale héroïque d'un bon soldat de l'humanité, sacrifiant tout pour la juste cause, qui décide du retour à l'histoire normale. Q déclare finalement à Picard: ce n'est pas l'espace que l'humanité doit explorer, mais précisément le domaine de l'esprit, cette dimension temporelle qui n'est autre que l'éternité puisqu'elle englobe les trois ek-stases temporelles.

S'exprime ici un «paradoxe temporel» qui met en contact les divers moments du temps, la menace provenant non du passé mais de l'avenir. Conjugué à une morale du sacrifice de soi, l'épisode prend une valeur éducative; le jugement du quasi-Dieu Q a eu un sens, celui de tourner l'homme vers la temporalité de sa conscience.

26 *STNG 177*, «All good things...» (producteur: Winrich Kolbe; scénaristes: Ronald D. Moore et Brannon Braga, Hollywood, Paramount home video, 1993).

Quelques exemples

Brièvement, je commenterai ici deux exemples plus détaillés d'épisodes qui permettent de voir jouer des éléments spécifiquement religieux, tels qu'ils sont resitués dans un contexte «scientifique». Le premier épisode traité appartient à la septième saison de *STNG* (1987); le second est de la première saison de la série *Voyager* (1994).

a. L'épisode «Rightful Heir» de *STNG*²⁷

On se souviendra peut-être de la race des Klingons, ennemis de la Fédération Unie des Planètes depuis la première série *Star Trek* jusque dans les films allant du n° I au n° V. À l'époque de la nouvelle génération, ils sont devenus des alliés et l'un des membres de l'équipage de l'*Enterprise* est un Klingon, le lieutenant Worf.

Cette espèce se caractérise par son fort sens de l'honneur et son amour du combat et de la guerre, de façon générale. Ils ont une éthique fort consciente d'elle-même et peu susceptible d'altération. Les créateurs de la série lient dans ce cas la férocité guerrière à un code d'éthique, celui de l'honneur qui fait que, par exemple, le déshonneur du père rejaillit sur l'ensemble des générations qui le suivent. Cette société fortement patriarcale n'empêche toutefois pas les femmes de jouer (ou de tenter de jouer) un rôle politique, dans certaines occasions.

L'épisode en question débute sur un retard de Worf à son poste. Suit une scène de prière intense, dans les quartiers de ce dernier. Le Klingon est surpris par le second venu le chercher; il est entouré d'objets de culte disposés sur une table basse, avec fumées et chandelles en exercice. Il s'avère que Worf est pris d'une crise mystique, d'une quête spirituelle intense. Le capitaine veut qu'il règle cela avant de reprendre sa place dans l'équipage; il lui accorde un congé. Worf se rend sur une planète où les prêtres et religieux Klingons sont en attente, depuis un millénaire, du Messie qui doit revenir et dont le nom est Khaless. Nous assistons à des scènes d'incantation collective, de tremblements mystiques; le but de ces opérations est de faire revenir Khaless.

Finalement, le messie Khaless apparaît devant Worf et déclare à tous vouloir guider son peuple, qui s'est éloigné du chemin de l'hon-

27. *STNG* 149, «Rightful Heir» (producteur: Peter Lauritson; scénaristes: Ronald D. Moore et James F. Brooks; Hollywood, Paramount home video, 1987).

neur et de la gloire. La culture religieuse Klingon semble surtout constituée de nombreux récits racontant les hauts faits des personnages mythiques²⁸. Des récits présentent Khaless comme le plus grand combattant de tous les temps. Il est défié par Worf, et se tire du combat par une parade humoristique; il est à nouveau défié par un autre et il est facilement vaincu. Ce qui indique qu'il n'est pas ce qu'il prétend être. Mais depuis son arrivée, les Klingons présents se trouvent divisés entre ceux qui croient en cette apparition, et ceux qui n'y croient pas. Les leaders actuels se sentent menacés par ce personnage; le chef des Klingons vient lui-même dans le but de le démasquer. On vérifie son identité à partir d'un fragment d'ADN retrouvé sur une ancienne arme lui ayant appartenu: selon le test, c'est bien lui. Pourtant, à cause de ses faiblesses au combat, on pousse les prêtres à avouer qu'il s'agit d'un clone, fabriqué en laboratoire par les prêtres Klingons, dans le but d'unir le peuple autour d'un leader. Le problème qui se pose est maintenant de disposer de ce Messie fabriqué en laboratoire. Ce personnage est et n'est pas Khaless; la solution proposée par Worf sera de lui donner un pouvoir symbolique, de faire de lui le garant, sans pouvoirs réels, de la société Klingon, solution que le chef Klingon accepte. Khaless deviendra donc un empereur symbolique.

Cet épisode exprime d'abord qu'il semble légitime pour un membre de l'équipage d'avoir un comportement religieux (à l'occasion). Celui-ci ne doit pourtant pas interférer avec sa vie publique; Picard envoie Worf faire sa recherche spirituelle ailleurs. Il y a ici une ressemblance thématique évidente avec le Messie chrétien. Pourtant, c'est un Messie factice, fabriqué par la science. On adopte une solution pragmatique: même un Messie artificiel peut servir de symbole. On se trouve donc à donner une justification à la religion, indépendamment de son contenu de vérité. Mais, du même coup, une caution est apportée à la science et à ses produits, ainsi qu'à une raison pragmatique. Un problème éthique est soulevé: la validité du clonage, à supposer qu'il soit possible. Cette procédure est montrée comme possible mais elle est vue comme douteuse; toutefois, en fin de compte on peut s'en accommoder. Comme souvent dans *STNG*, thèmes religieux, éthique et scientifique s'entrecroisent.

28. Leur culture religieuse rappelle celle des anciennes tribus nordiques, de manière quelque peu caricaturale.

b. L'épisode «Emanations» de *Star Trek: Voyager*²⁹

L'équipage du vaisseau *Voyager* détecte dans l'espace un élément chimique inconnu, et on se met à sa recherche. On découvre, dans des cavernes à l'intérieur d'un astéroïde, la source de cet élément: il s'agit de cadavres, manifestement embaumés ou préparés par une culture rituelle, comme l'exprime le personnage de Chakotay.

Devant ces corps aux bras croisés et enveloppés d'une sorte de tissu blanc, deux attitudes sont illustrées respectivement par le personnage de Harry Kim et celui de Chakotay, le second. Kim souhaite une investigation scientifique de ce phénomène; le second exprime une réserve faite de respect pour cette culture étrangère manifestement religieuse, désirant laisser ces cadavres en paix. Après consultation auprès de la capitaine, l'attitude religieuse l'emporte, mais voilà qu'un éclair lumineux fait irruption dans cette caverne, et on assiste à un échange: le personnage de Kim se retrouve dans une sorte de sarcophage métallique sur une planète inconnue, alors qu'un corps embaumé se retrouve transporté à sa place à bord de *Voyager*. Le désir potentiellement «sacrilège» de Kim a eu, semble-t-il, des conséquences désastreuses.

Nous assistons ensuite à l'incompréhension entre deux cultures: une culture scientifique et rationaliste, qui rencontre une culture religieuse qui a toute une théorie de ce qui advient après la mort. Sur la planète où Kim s'est retrouvé, il est pris pour un «revenant» de ce que les Venariens appellent la «prochaine émanation». Ces gens croient qu'après la mort, les corps se retrouvent sur un autre plan d'existence, un niveau de conscience plus élevé où ils existent physiquement et retrouvent leurs parents et amis morts auparavant. Kim va tenter de se présenter et de s'expliquer aux «pranathologues», mais sans succès. Cette croyance se trouve fracassée pour le personnage matérialisé à bord de *Voyager*, une femme nommée Petara; cette personne est incapable de faire face à cet apparent démenti de sa croyance, une fois que, grâce à la science du xxiv^e siècle, on lui a rendu la vie.

Nous apprenons, par les conversations de Kim avec un autre personnage en attente de sa mort, nommé Hatil, que les habitants de Venari pratiquent l'euthanasie, selon le choix de la personne concernée ou non; dans le cas de Hatil, devenu handicapé à la suite d'un accident,

29. *STV*, «Emanations» (producteurs: Brannon Braga, Merri Howard *et al.*; scénariste: Brannon Braga; Hollywood, Paramount, 1995).

c'est en conseil familial qu'on a décidé qu'il valait mieux pour lui de passer à la prochaine émanation. Par un phénomène naturel dû à ce que les scénaristes appellent un *vacuum spatial*, les corps embaumés et placés dans ce qui est appelé un *cénotaphe* se trouvent emportés, censément pour la prochaine émanation, mais en fait pour l'un quelconque de la série d'astéroïdes dont on a parlé au début. Le désir de Kim de retourner sur *Voyager* est parallèle à celui de Petara, qui veut retourner dans son monde. Les membres de *Voyager* tentent de profiter du passage de l'un des *vacuums spatiaux* à proximité pour y télétransporter cette femme, mais la tentative échoue et elle meurt. En revanche, le désir de fuite de Kim, à qui les prêtres et responsables de la science locale ne veulent pas rendre sa liberté, puisqu'ils désirent étudier davantage ce «revenant», va rencontrer celui de Hatil. Ce dernier, malgré les instances de sa femme, désire continuer de vivre depuis que sa croyance a été remise en question par l'apparition et les explications de Kim. Kim va proposer de mettre le linceul de Hatil pour lui permettre de s'enfuir dans les montagnes. Seul détail: Kim mourra dans le processus, mais avec un peu de chance il pourra être revivifié par les équipiers de *Voyager*, qui l'auront détecté... On procède ainsi³⁰.

La conclusion de l'épisode ajoute encore à ces contenus déjà nettement religieux. En effet, la capitaine de *Voyager* (Janeway) avait repéré, grâce à des appareils de détection, une «énergie neurale» émanant des corps lors de leurs apparitions dans l'espace de *Voyager*. Elle s'est aperçue que ces énergies, qui manifestent un dynamisme et une complexité étonnante selon ses dires, se dirigent ensuite vers le champ magnétique de la planète. Elle demande à Kim de prendre congé, de réfléchir à ce qu'il vient de vivre; elle dit que ce dernier a vécu une expérience qui «transcende le quotidien» et qu'il doit prendre le temps d'y penser, de s'exprimer, de peindre. Kim lui demande alors si elle croit que les Venariens ont raison dans leur croyance. Elle répond qu'elle n'en est pas certaine, mais dit que «ce que nous ne savons pas de la mort est bien plus grand que ce que nous en savons».

30. On peut avoir l'impression que les équipiers de *Voyager* sont eux-mêmes à l'extérieur de tout comportement religieux, mais c'est plutôt l'inverse, comme on le voit déjà par les exemples de Chakotay et Janeway dans cet épisode. C'est d'autant plus vrai si nous tenons compte de la structure du récit, affaire d'échange de places. Chacun veut rentrer chez lui, selon des degrés (le pays des montagnes pour Hatil, *Voyager* pour Kim, la planète pour Petara, ou la prochaine émanation). Le tout exprime le désir de changer de lieu: d'une culture «trop» religieuse à une culture néanmoins ouverte au spirituel, même si, à des individus fortement religieux, cette dernière semble pratiquement athée.

C'est donc là un épisode riche en éléments religieux explicites. Il illustre les difficultés de communication entre les cultures, selon que cette culture est religieuse ou non. S'il dresse un tableau assez caricatural d'une société qui est à la fois religieuse et matérialiste, c'est après avoir illustré le respect de la religion (par Chakotay, lui même amérindien et fier de ses croyances ancestrales). De plus, le récit ouvre la porte à une réinterprétation des croyances sur la survie en termes énergétiques. Sans se prononcer sur cette réinterprétation, déjà illustrée par un culte qui intègre des éléments scientifiques (opérateurs de machines avec cadrans assurant le transfert physique dans la prochaine émanation), la capitaine illustre aussi, dans les remarques conclusives, le même respect pour la mort qu'avait manifesté le second Chakotay devant les cadavres embaumés découverts au début. Enfin, l'épisode ne présente pas l'euthanasie organisée collectivement d'un regard favorable. Le respect de la «Prime Directive» par l'enseigne Kim a été ici tout relatif.

*

* *

D'autres épisodes de *STNG* comme «The Child», «Masks», «Darmok» et «Sub-Rosa» mériteraient une attention spéciale, dans la mesure où leurs thèmes sont directement liés au religieux (respectivement la fécondation d'une femme par un être de lumière; la rencontre d'une culture religieuse fondée sur un culte compliqué du soleil et de la lune; le problème de la communication entre espèces mettant en scène une espèce fonctionnant par la pensée narrative et mythique; une réinterprétation du phénomène des revenants en termes énergétiques, semblable à ce que avons vu). Dans plusieurs épisodes de la série *DS9*, nous assistons aux comportements religieux des Bajorans, ce peuple allié de la Fédération. De plus, le chef terrien de la station spatiale *DS9* est considéré comme «l'émissaire» des prophètes par le peuple de cette planète. Voir en particulier les épisodes «Shakaar», où la critique de la religion instituée n'est pas sans véhiculer un sens néanmoins religieux, et «Prophet Motive» qui met en scène...la rencontre entre les prophètes de Bajor, esprits vivant dans l'hyper-espace, et le chef spirituel et temporel des Ferengi. Dans la série *Voyager*, les épisodes «The 37's» et «Heroes and Demons» sont intéressants pour leur mise en scène de phénomènes éthico-religieux — cas de l'enlèvement, du culte des

ancêtres et héroïsme féminin (et même féministe, puisqu'il s'agit de la rencontre entre Janeway et la première femme pilote de l'histoire américaine) pour le premier, reprise du mythe de Beowulf dans le second.

À la lumière de ce sacré immanent ou transcendant, mis en scène suffisamment et chez des personnalités importantes dans la structure interne des épisodes (Spock, officier scientifique; Worf, responsable de la sécurité puis de la stratégie; Chakotay et Janeway, respectivement second, First Officer, et Capitaine), il appert que la religion a droit de cité dans l'univers fictif que nous avons étudié. À la lumière de ce que nous avons dit de la réception et de l'entretien de croyances par les médias, il semble justifié de dire que ces productions, ainsi que d'autres comme *Babylon 5* par exemple (contexte plus «dualiste» du combat de la lumière et des ténèbres, anges et démons, morale «évangélique»), ne sont pas indifférentes dans le maintien et l'entretien de croyances religieuses dans la population. Que ceci soit le cas chez les Américains n'a rien pour étonner, car c'est en accord avec la force sociale des religions chez eux, ainsi qu'avec l'idée de religion civile. Comme nous le savons cependant, l'impact de ce genre de productions dépasse les frontières des États-Unis (tout le monde anglo-saxon est touché). Il n'est pas douteux que les valeurs et attitudes proposées dans ce contexte tendent au moins à se maintenir et sans doute à se développer, dans la mesure même où ces séries sont suivies.

III

SPIRITUALITÉ ET IDENTITÉ PERSONNELLE ET COLLECTIVE

Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée

ANNE FORTIN-MELKEVIK
Université Laval

Le «retour du spirituel» dans nos sociétés impose la tâche urgente de repenser le statut du spirituel dans la modernité éclatée. Cette tâche consiste à repenser, redéfinir, renommer ce spirituel polymorphe qui défie les cadres théoriques à l'intérieur desquels on a voulu l'enfermer. Ce sont les conditions mêmes du spirituel qui échappent à nos catégories, à nos concepts. Le lien proposé ici entre spiritualité et identité sera examiné dans l'optique des conditions du dialogue entre une identité définie par un langage narratif et un langage argumentatif. L'identité du chrétien se structure par des langages différenciés et pluriels dont l'importance ne peut plus être niée. Mais comment entrer dans ce domaine du langage pour traiter du spirituel?

Pour repenser le statut du spirituel dans nos sociétés, il faut d'abord identifier le modèle théorique qui le définit dans la modernité, puis identifier ce qui fait problème dans ce modèle. Le modèle dominant pour définir le spirituel dans notre société est celui de Max Weber, et ce modèle repose sur une anthropologie bien précise. Un modèle

alternatif pour penser le spirituel sera présenté, et également une autre anthropologie et une autre définition de l'humain. L'hypothèse de ce travail consiste en ce que le modèle wébérien organise autant les théories de l'exclusion du spirituel dans la modernité que les théories prônant sa valorisation et son renouveau. En effet, le même modèle anthropologique, mais simplement inversé, structure ces deux théorisations du spirituel. Alors que le modèle de Weber repose sur un paradigme historique, le modèle qui sera proposé ici repose sur le paradigme du langage. Cependant, le paradigme du langage est pluriel et complexe: à la perspective herméneutique de Charles Taylor pour penser le statut du spirituel dans la modernité, suivra une radicalisation du paradigme du langage d'après Jean-Marc Ferry. En fin d'exposé sera proposée une application du modèle de Ferry. Des éléments pour une discussion sur les conditions de possibilité du spirituel dans la modernité seront ainsi articulés les uns aux autres pour nourrir le débat actuel.

1. Critique de la modernité

Le statut du spirituel ne peut être étudié en soi. Le spirituel n'est pas une catégorie isolable, repérable et dont on peut disserter sans cadres théoriques préalables. Le modèle de Weber pour penser la modernité a été déterminant en sciences sociales et plus particulièrement en sociologie des religions, et a servi de cadre théorique pour appréhender les catégories de religieux et de spirituel. Jusqu'à aujourd'hui, il exerce une grande influence, ce qui ne signifie pas qu'il ne faudrait pas faire également une étude à partir de la pensée d'Émile Durkheim ou de Marcel Mauss. Le choix du modèle wébérien est cependant justifié par sa reprise récente par de nombreux auteurs, non seulement Jürgen Habermas¹, mais également Marcel Gauchet², Jean-Marc Ferry et plusieurs autres.

La définition du religieux chez Weber s'enracine dans une anthropologie, dans une conception de l'humain et du sujet³. La définition

1. Pour une évaluation de la pensée de J. Habermas sur la religion, voir Anne FORTIN-MELCHEVIK, «Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 22:4, 1994, p. 417-436.

2. Cf. la critique de la pensée de Marcel Gauchet, Anne FORTIN-MELCHEVIK, «L'exclusion réciproque de la modernité et de la religion chez des penseurs contemporains. Jürgen Habermas et Marcel Gauchet», *Concilium*, 22, 1992, p. 79-91.

3. Pour une critique de la pensée de Max Weber en sociologie des religions, voir Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

du sujet dans la modernité chez Weber repose sur deux présupposés: l'humain comme «être de raison» et l'humain comme «être historique». Pour Weber, le processus de modernisation et de rationalisation repose sur une définition finaliste de l'homme et sur une perspective historiciste. La modernité serait l'achèvement du devenir humain, ce qui implique la résorption des derniers bastions d'anti-rationalité que sont la religion et la quête spirituelle.

En réaction à ce modèle de la modernité, on a vu s'élever un modèle inversé, qui proposait une revalorisation du corps, du désir, de «l'autre» face de la rationalité. Les théologies dites postmodernes en ont fait leur planche de salut, et la revalorisation du religieux et du spirituel qui y était impliquée a permis de redonner une légitimité à cette zone d'ombre. Selon ces reprises postmodernes, une modernité qui nierait le corps, le désir et «l'autre» de la raison serait un leurre, une illusion sur l'humain. Depuis Nietzsche, Bataille, et leur reprise dans le courant dit postmoderne, on oppose donc au modèle de la modernité de Weber un modèle ancré dans le désir, le corps et l'individu.

Dans tous ces cas de figures, on est face à des définitions de l'humain qui participent du même espace. L'être humain est déterminé soit par la raison, soit par «l'autre» de la raison, il est un être soit historique soit a-historique. Nous avons donc affaire à un paradigme de base qui organise ces définitions contradictoires du spirituel dans la modernité. Que la figure soit inversée ne change rien au fait qu'elle s'impose comme seul cadre logique possible.

L'adoption du paradigme du langage pour définir l'humain permettra un déplacement des enjeux du débat. Dans la discussion contemporaine, on voit en effet une métaphore spatiale organiser deux espaces contradictoires: l'espace de la rationalité qui avance et qui gagne du terrain, dans le processus de la modernisation, sur l'espace de l'irrationnel, du mythe et du religieux. La question qu'il faut cependant soulever est la suivante: dans cette métaphore spatiale, quelle est la logique qui s'impose, quels en sont les présupposés? En effet, le spirituel doit-il être conçu comme un territoire, comme un espace qui doit être soit colonisé par la rationalité, soit libéré de la tyrannie de la raison? Y a-t-il un espace pour le sens de l'existence qui est plus ou moins comprimé par le processus de rationalisation? Y a-t-il d'un côté «des zones articulées par les discours et les pratiques de la modernité» et de l'autre, «des marges et des restes, des domaines inarticulés, lieux de non-sens, de non-pertinence, qui restent à conquérir et à organiser par la rationa-

lité? À l'inverse, si l'on adopte le point de vue *spirituel*, on estime que le sens déterminé par la position dans un système de relations est en fait un non-sens, car il équivaut à une aliénation, à une négation du sujet. Dès lors, la revendication du sujet exige des lieux, des pratiques, des discours susceptibles de définir, de façon autonome (non déterminée par système) des intérêts et des valeurs de l'existence. Le spirituel et le religieux apparaissent comme des domaines propres à l'expression du sens et des valeurs⁴.»

Cette métaphore spatiale organise ainsi l'impossibilité de la rencontre entre le spirituel et la modernité, chacun étant délimité dans un espace antinomique à celui de l'autre, défini dans une opposition terme à terme. L'avancée de l'un amène le recul de l'autre, et vice-versa. L'analyse du langage qui fonde les évidences de la sociologie et la philosophie de la religion serait ici indispensable car le langage est davantage qu'un habit extérieur à une pensée. Mais concentrons-nous sur la théorie du sujet croyant qui est impliquée dans une telle perspective.

En effet, ce qui est en cause dans cette métaphore spatiale, c'est une théorie du sujet croyant. De quel sujet est-il question? Le sujet de la modernité, être de raison et être historique, construit son identité dans l'espace de la rationalité et de l'histoire. En tant qu'être de raison, son rapport à l'irrationnel et à l'*autre de la raison* doit être organisé, contrôlé et structuré en fonction de l'instance de la rationalité. On a assisté, dans notre société, à un rapport soit rationalisant du religieux dans les mouvements d'action catholique, soit expansif avec les mouvements charismatiques. Les deux visions du spirituel qui cohabitent ainsi dans notre société sont par conséquent nécessairement antinomiques, l'une se jugeant du côté de la modernité triomphant de l'obscurantisme, l'autre se jugeant comme une libération des apories de la modernité. Ces deux visions du spirituel se confrontent à partir du même modèle d'opposition foi/raison, qui est simplement inversé. L'identité du croyant est formalisée soit à partir du versant de l'espace public, soit du versant de l'espace privé. Encore une fois, il n'est pas indifférent de constater la métaphore spatiale à l'œuvre: les deux espaces, public/privé, sont en exact vis-à-vis, ce sont deux espaces qui permettent deux modes de subjectivisation⁵. Il n'est pas étonnant que

4. Louis PANIER, «Évocations théologiques», *Lumière et vie. Revue de formation et de réflexion théologique*, n° 148, 1980, p. 81.

5. D'où l'intérêt de la critique féministe qui dit que le privé est politique: du point

du côté des mouvements d'action catholique les dimensions liturgiques aient été marginalisées, dépréciées et laissées à l'extérieur du cadre identitaire, parce que considérées comme relevant des sentiments, alors que dans les mouvements charismatiques, les dimensions sociales et politiques d'engagement n'aient pas été valorisées parce que contredisant le pôle du développement de l'identité du sujet, de son désir, de sa relation personnelle à Dieu.

Donc nous nous trouvons devant deux options qui se confrontent, la modernité d'une part, la prémodernité qui se croit postmodernité⁶, d'autre part. La «montée du spirituel» s'exercerait ainsi sur le versant du retour à l'identité individuelle, par le biais du désir et du déploiement de la spiritualité dans une logique de prémodernité et d'anti-modernité. La montée du spirituel est ainsi conçue comme une revanche sur le terrain perdu, une reprise de territoire envahi.

Il est certainement possible d'envisager ce modèle du déploiement de la spiritualité à partir d'un autre cadre théorique que celui de Weber. L'objectif consiste à «sortir» de la métaphore spatiale pour explorer d'autres langages qui pourraient fournir d'autres métaphorisations pour penser le statut du spirituel dans la modernité. Le modèle herméneutique de Charles Taylor sera examiné en faisant le pari que ses présupposés anthropologiques sont susceptibles de déplacer le mode de formalisation du spirituel.

Dans un premier temps, le cadre herméneutique du modèle culturel de la modernité de Taylor sera défini comme permettant d'envisager la constitution de l'identité spirituelle à partir d'une autre définition de l'humain que celle de Weber. Puis, une critique de ce modèle sera envisagée en fonction de la radicalisation du paradigme du langage qui l'inspire.

de vue de la métaphore spatiale, on voit le côté subversif de ce slogan qui fait éclater la logique.

6. «Il est trop tentant pour le discours théologique [...] de faire le passage de la prémodernité à la postmodernité, sans se confronter aux conditions de possibilité de la prétention à l'existence de la religion dans la modernité, et sans prendre le temps d'établir la prétention de vérité de son discours dans la modernité.» (Anne FORTIN-MELKEVIK, «Religion et rationalité éthique dans la modernité», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 24:1, 1995, p. 20)

Le modèle herméneutique de Charles Taylor

Au-delà des oppositions dites «postmodernes» au modèle de Weber, il est possible de penser autrement la modernité. C'est ce que fait Taylor lorsqu'il met l'accent sur la dimension culturelle de la modernité et sur une perspective herméneutique de la culture. Il propose une critique de la modernité qui redéfinit les conditions du processus de subjectivisation de l'individu dans le social. À l'intérieur du modèle de Taylor, une revalorisation du religieux et du spirituel est non seulement possible, mais c'est elle qui permettra de repenser le rapport entre le religieux, la sphère de la vie privée et le monde public.

Pour Taylor, le spirituel est une dimension intrinsèque de l'identité moderne, en tant que lien permettant à l'humain de se relier au Bien. La métaphore spatiale s'est déplacée: c'est maintenant le concept d'identité qui est un espace, l'espace central. L'identité est un horizon à l'intérieur duquel je me définis, où je me tiens⁷. Le spirituel est bien conçu comme une dimension intérieure de l'identité, et l'identité en est le versant extérieur. Cependant, au cœur de la culture, l'instance du religieux, qui aurait pour rôle d'expliquer le transcendant, ne se limite pas au seul domaine des croyances. Taylor expose une version différenciée de la culture, une herméneutique de la culture, à l'intérieur de laquelle le transcendant est nommé par la médiation de trois niveaux de compréhension: (1) les doctrines explicites, (2) l'imaginaire social, (3) le symbolique⁸. Nous y reviendrons. Taylor fournit ainsi un modèle qui permet d'une part d'intégrer le spirituel dans une vision globale de la culture, et qui d'autre part ne limite pas le religieux à l'instance des croyances personnelles dans la sphère de la vie privée.

La constitution de l'identité religieuse procéderait par conséquent de ces trois niveaux de compréhension, et elle serait ainsi intégrée autant au pôle de la subjectivité qu'au pôle de la collectivité. Le spirituel deviendrait un axe transversal pour la constitution de l'identité moderne, et un facteur d'ouverture à la source du Bien à tous les niveaux de compréhension de soi. Puisqu'elles sont constituées dans et par les différentes strates de la culture, les identités spirituelles et religieuses ne sont plus limitées à la sphère privée. Le schéma wébérien du

7. Charles TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 27.

8. Charles TAYLOR, «Two Theories of Modernity», *Hastings Center Report*, 25:2, 1995, p. 29.

rétrécissement du spirituel à la sphère privée dans la modernité est alors contredit, ce qui permet de redéfinir les conditions de possibilité du lien entre la modernité et le spirituel.

L'identité dans la modernité

Un des défis de Taylor consiste à penser le pluralisme des sociétés modernes à partir de cette perspective. Pour Taylor, le pluralisme n'est pas une menace extérieure aux individus, un facteur de désorganisation de la structure des idéaux : c'est bien plutôt l'identité même de toute personne vivant en contexte de modernité qui est pluraliste. En effet, si la formation de l'identité dans la modernité dépend de trois niveaux de compréhension pour les sujets (les doctrines explicites, l'imaginaire social et le symbolique⁹), on ne peut réduire la constitution de l'identité à un seul pôle. (1) L'imaginaire social recouvre les conceptions parfois diffuses de la personne, du bien, de la nature, du cosmos, etc. qui soutiennent l'organisation d'une société. (2) Le symbolique est tout ce qui s'exprime dans les rituels, dans les œuvres d'art, dans les représentations du monde. (3) Les doctrines explicites sont les dogmes religieux et séculiers, comme par exemple : «liberté, égalité, fraternité». Le sujet social doit déployer ces trois niveaux de compréhension pour se situer dans la société. Auparavant, les doctrines sociales, l'imaginaire social et le symbolique étaient unifiés par le référent unique du catholicisme. Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. Au sein des doctrines explicites auxquelles beaucoup de nos contemporaines adhèrent, des slogans style «Nouvel Âge» sont souvent véhiculés. Ces slogans reposent eux-mêmes sur des composantes symboliques héritées du christianisme, mais remises au goût du jour, comme par exemple dans la mode actuelle des «anges». L'imaginaire social, pour sa part, fonctionne de façon séculière, «laïque» dirait-on en France.

Les trois niveaux de compréhension qui forment l'identité des sujets dans notre modernité sont donc éclatés, pour ne pas dire souvent en contradiction les uns avec les autres. Au cœur de ces contradictions qui traversent les identités, chacun choisit ce qui correspond à sa propre compréhension de soi. Alors que, pour nos grands-parents, l'unité de la religion était un donné sur lequel leur définition d'eux-mêmes pouvait reposer, pour nous, cette unité organique s'est irrémédiablement brisée.

9. Charles TAYLOR, «Two Theories of Modernity», *op. cit.*, p. 24-33.

Ce sont les conditions mêmes de notre mode de compréhension qui sont devenues pluralistes. Le pluralisme n'est pas une menace extérieure à l'identité: le pluralisme est notre rapport le plus intime au monde dans la modernité. «Je» suis un autre dans mon identité sociale et privée, contrairement aux générations précédentes pour lesquelles l'identité sociale et l'identité privée se confondaient. «Je» suis décentré de moi-même, car je suis habité par de multiples référents qui coexistent dans mon mode d'interprétation du monde. Si c'est l'identité qui est désormais définie par la métaphore spatiale, on voit que le lieu même de l'identité n'est pas stable et bien délimité: il est en mutation constante et en déplacements successifs. Le pluralisme n'est plus alors le problème de la région de Montréal, mais la base de ma relation à moi-même et aux autres.

Dans ce contexte, la religion est devenue une religion à la carte où chacun choisit les propositions des institutions dans la mesure où elles s'avèrent crédibles pour l'expérience personnelle. La religion en tant qu'institution ne joue donc plus le rôle d'instance d'unification entre la vie privée et le monde public, et la spiritualité n'est plus la force irrationnelle qui surgit de façon hirsute des marges de l'institution.

L'idéal de l'authenticité

Ainsi, les référents culturels des doctrines explicites des Québécois ne sont plus structurés par le seul catholicisme. Vivons-nous pour autant dans un monde de décadence et de perte? Je ne le crois pas. En effet, l'éclatement des référents «demande que je trouve moi-même mon projet de vie contre des pressions¹⁰» qui m'assaillent de toutes parts. C'est ainsi que naît cet *idéal de l'authenticité* qui est bien plus que les toquades de nos adolescents. Cet idéal remonte au XVIII^e siècle et s'inscrit dans le tournant subjectif global de la culture moderne — tournant qui a peut-être pris un peu plus de temps à faire ses marques au Québec qu'en Europe. Auparavant l'homme devait se raccrocher à une source extérieure — Dieu, la loi de la nature — pour trouver sa place dans la société: son identité découlait du rôle social préétabli. Avec la modernité, la source est à l'intérieur de nous: c'est en étant à

10. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1993, p. 88.

l'écoute de sa voie intérieure que l'on trouvera d'abord son identité, puis, ensuite, son rôle social. «Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, que je suis seul à pouvoir découvrir et dire.» Trouver son propre épanouissement, voilà bien la valeur la mieux partagée dans notre société. Mais cet idéal est également exigeant, il ne se réduit pas à un égocentrisme débridé. «L'idéal d'authenticité invite à une vie plus responsable et plus différenciée: l'authenticité nous appelle à une existence plus profonde¹¹.» Car toute identité que je découvre au fond de moi ne se confine pas à l'intérieur des frontières de mon ego. Au contraire, pour que le moi ait une signification pour lui-même, il ne peut faire abstraction de dimensions qui le dépassent: le rapport écologique à la nature, la solidarité avec les autres, l'appel de Dieu, tout cela peut s'inscrire dans un rapport constructif avec ma quête d'authenticité. La découverte de soi se négocie dans un dialogue, dans une relation à l'autre qui me pousse à être plus vrai. Et ce qui compte le plus dans la quête de l'authenticité, c'est la reconnaissance par autrui de mon identité. Sans l'autre qui me reconnaît dans mon originalité, dans ma densité propre, je ne suis qu'une bouteille lancée à la mer et qui attend son destinataire.

En résumé, l'authenticité implique une création et une construction de soi, une découverte et une originalité qui peuvent certes dégénérer en opposition pure et simple aux règles sociales et à la morale¹². Cependant, «sans ouverture à des horizons de signification» et sans reconnaissance par autrui de son identité¹³, l'idéal de l'authenticité se réduit à une souffrance vive, à la solitude, au désespoir.

Il faut souligner que l'idéal d'authenticité n'est pas intégré également selon les instances sociales. Ainsi, s'il va de soi pour les individus et qu'il structure l'imaginaire social, il ne s'impose pas à l'Église en tant qu'institution dans ses doctrines explicites. Pour l'Église-institution, en effet, ce nouveau statut du sujet dans la modernité est reconnu et toléré dans certaines pratiques, mais pas dans les discours. Entre la pratique pastorale et les discours officiels, il existe un écart qu'il est facile de diagnostiquer à l'œil nu. Une des causes des malaises vécus actuellement en Église consiste précisément en cet écart.

11. Charles TAYLOR, *Grandeur*, p. 94.

12. Charles TAYLOR, *Grandeur*, p. 86.

13. Charles TAYLOR, *Grandeur*, p. 87.

3. Identité et religion: critique du modèle herméneutique et radicalisation du paradigme du langage

Si la perspective herméneutique de la culture que propose Taylor permet de dégager des pistes intéressantes pour repenser le statut du spirituel et du religieux dans la modernité, une critique plus attentive ferait cependant voir comment cette perspective herméneutique reste encore dépendante de la définition de l'humain comme être de raison et être historique. En effet, si l'on examine le statut du langage dans la perspective de Taylor, on verra que le langage est encore un mode d'expression, un instrument permettant à l'humain de s'exprimer. Le langage comme instance de communication n'est pas encore le lieu de structuration de l'humain. Ce n'est pas encore le langage qui structure l'identité, mais bien la raison et l'historicité. La théorie de l'identité de Taylor navigue ainsi entre le paradigme de la conscience et le paradigme herméneutique, ce qui a une incidence sur sa définition du *transcendant*, extérieur et autonome par rapport à la conscience que l'humain peut avoir¹⁴. Les limites de la perspective de Taylor sur l'identité consistent dans sa théorie du langage, inspirée d'une philosophie de la conscience.

Soulignons simplement la parenté entre les modèles de l'*identité narrative* de Taylor et de Paul Ricœur. L'idéal de l'authenticité est en effet possible parce que le sujet construit son identité sous un mode narratif, comme reprise de son histoire de vie. L'enjeu de cette identité narrative consistera, comme nous le verrons, à ne pas se laisser enfermer dans la sphère de la vie privée. Plusieurs théologies des 20 dernières années ont adopté le modèle herméneutique de l'identité narrative de Ricœur pour penser l'identité religieuse. Le modèle de Taylor à cet égard se situe plus ou moins dans le même horizon théorique, sans toutefois adopter la méthode temporelle qui structure la pensée de Ricœur (comme le titre de *Temps et récit* en donne un indice), ni la métaphysique du passage entre l'anthropologie et l'éthique qui lui est propre. Taylor pour sa part a défini l'*identité narrative* dans le cadre de la philosophie politique, ce qui fait de l'identité un espace intégrateur entre la collectivité et l'individualité. L'identité narrative permet à l'in-

14. Cf. ma critique de la philosophie de la religion de Charles Taylor, «Identités religieuses et changement de paradigme: l'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor», à paraître dans les Actes du Colloque Cerisy-la-Salle, *Autour de Charles Taylor*, Paris, Cerf, Québec, PUL, 1996.

dividu de se définir d'abord par rapport à l'instance du monde vécu, pour rejoindre ensuite la dimension sociale. Cependant, l'identité narrative définie dans le cadre religieux chez Taylor demeure entachée d'une conception extrinsèque du transcendant, malgré son herméneutique du social qui tendait à réhabiliter le spirituel comme axe transversal de toute identité. Taylor privilégie une perspective épiphannique du transcendant qui vient de l'extérieur, qui surgit dans une «expérience» définie indépendamment du langage. Ainsi, alors que ses écrits ont apporté une contribution capitale en philosophie politique pour penser les identités minoritaires, on peut dire que ce modèle n'est pas encore satisfaisant du point de vue d'une philosophie de la religion qui chercherait à définir ses paramètres à l'intérieur de la théorie du langage¹⁵. C'est la métaphore spatiale qui demeure à l'arrière-plan de l'effort de Taylor pour penser l'individu dans la société: c'est Weber qui demeure l'adversaire à dépasser. Par contre, pour Ricœur, le contexte de sa pensée sur l'identité narrative est tout autre¹⁶.

Jean-Marc Ferry

Le travail de Jean-Marc Ferry à partir du paradigme du langage pourrait-il donner des bases plus viables pour penser le statut de la spiritualité dans la modernité? Jusqu'où est-il possible d'aller dans l'adoption du paradigme du langage pour penser l'identité religieuse dans la modernité?

La pensée de Jean-Marc Ferry permet de faire un pas de plus pour penser à nouveaux frais le statut du spirituel dans la modernité. Il propose en effet une articulation entre identité narrative et identité argumentative pour dépasser le modèle herméneutique par le modèle du langage. Alors que la perspective narrativiste de Paul Ricœur gagne de plus en plus de terrain dans les milieux théologiques tant anglo-américains que continentaux, le travail de Ferry vient rétablir un équilibre par rapport à une vision qui limiterait le religieux à la sphère privée-narrativiste. En effet, un des problèmes de l'utilisation par des théologiens du modèle de l'identité narrative autant de Ricœur que de

15. Cf. «Identités religieuses et changements de paradigme», *op. cit.*

16. Cf. notre étude «Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie», *Laval théologique et philosophique*, 49:2, 1993, p. 223-233.

Taylor, consiste en ce que l'on ne tient pas compte des métaphores spatiales ou temporelles qui les organisent, et donc des «métaphysiques» qui les sous-tendent. On plaque ainsi souvent des modèles hétérogènes les uns sur les autres: ainsi, les théologiens qui souvent ne critiquent pas le modèle wébérien peuvent y juxtaposer la théorie de l'identité narrative de Ricœur ou Taylor, sans comprendre que ces modèles fonctionnent sur des registres épistémiques complètement différents.

Ferry tente de cerner les limites logiques et empiriques de la narration¹⁷, et permet ainsi de penser un modèle à l'intérieur duquel l'identité religieuse peut se confronter autant au rôle de la sphère privée qu'à celui de la sphère publique. L'arrière-fond reste Weber, et l'enjeu consiste à dire autrement l'organisation sociale du religieux. Cependant, le vis-à-vis à dépasser pour Ferry est davantage Ricœur que Taylor.

En ayant comme base le paradigme du langage, il devient possible d'examiner le statut réservé au langage dans la théorie narrative de Ricœur: la dimension narrative procède en effet d'une conception limitée du rôle du langage qu'il est nécessaire de questionner. Le modèle de Ferry permet une lecture des identités religieuses en tenant compte de la différenciation entre monde vécu et système, définis à l'intérieur du paradigme du langage, qu'il articule dans son *ontologie grammaticale*. Par sa théorie du langage, Ferry fournit un modèle des conditions de la transcendance sécularisée dans la modernité. Il ouvre ainsi à une définition opérationnelle de l'identité religieuse, au confluent de la constitution de l'intersubjectivité par et dans les quatre modes de discours — narratif, interprétatif, argumentatif et reconstructif. De plus, sa perspective permet de situer les quatre types différents de discours à partir d'un cadre compréhensif synthétique.

Plutôt que de continuer sur un registre théorique, une application de la perspective de Ferry permettra peut-être d'en faire saisir les enjeux. Cette application sera celle du modèle idéal-typique que propose Ferry à un cas concret, celui d'un croyant défini dans les cadres du christianisme.

17. Jean-Marc FERRY, «Les limites de l'identité narrative», *Ethica*, 6:2, 1994, p. 59-70.

Application

Partons de notre héritage wébérien comme modèle qui structure notre compréhension du sujet croyant dans la société. La division entre la vie privée et le monde public instaure deux modalités de définition de l'identité. Au sein de la vie privée, la religion favorise aujourd'hui une structuration de l'identité religieuse sous l'angle personnel: «ma rencontre avec le Seigneur, mon itinéraire intérieur de foi, le récit de mon histoire à la lumière de mon salut personnel». J'appellerai cette façon de comprendre l'identité spirituelle, une identité narrative fondée sur le récit de ma vie intérieure. Le récit que je peux faire de ma relation intime à Dieu constitue le pivot de mon développement, de mon épanouissement et de mon équilibre comme personne. Les différents événements de ma vie sont encadrés dans une cohérence narrative. L'histoire de ma vie ne se détermine donc pas tant par rapport à des événements sociaux et historique qu'à la lumière d'événements invisibles aux yeux des autres: ma conversion, mon cheminement de foi, ma recherche intérieure... Cette identité narrative me définit en tant que croyant. L'identité que je cherche est celle d'un homme ou d'une femme qui pourra se confesser, se dire comme croyant. Dans cette optique, tous les livres de théologie qui tentent de cerner une *identité chrétienne* globale ne voient pas l'enjeu d'une recherche individuelle de l'identité. En effet, aujourd'hui, les chrétiens ne cherchent pas tant à dire l'identité du christianisme, qu'à dire leur propre identité en tant que personnes se disant chrétiennes. Ce qui fait la différence entre ces deux visions de l'identité, c'est l'idéal de l'authenticité. Le croyant participe à cet idéal contemporain qui fait partie de l'air que nous respirons. La situation est cependant différente pour l'Église-institution, et pour les institutions théologiques, car l'idéal de l'authenticité ne touche pas des «structures», mais bien les personnes dans les structures. D'où le malaise de ceux vivant sur le plan personnel d'un idéal d'authenticité, mais qui, en tant que porte-parole de l'institution, doivent fonctionner selon une autre logique. Les croyants occupant des postes dans l'institution sont ainsi déchirés intérieurement: leur idéal d'authenticité est confronté aux contraintes du discours officiel. Les croyants se demandent de plus en plus comment concilier foi personnelle et pratique religieuse sociale, rencontre personnelle du Seigneur et engagement communautaire. Le croyant cherche à trouver une foi authentique, une foi qui s'inscrive dans une histoire de vie parsemée de souffrances et de deuils de toutes sortes. Le croyant est croyant parce qu'il est d'abord

un être humain en quête de sens, et non parce qu'un sens préexisterait et l'inclurait dans une logique d'ensemble. L'idéal d'authenticité ne se réduit cependant pas au narcissisme. Le croyant est prêt à entendre l'appel de Dieu, mais en autant que Dieu se fraye le passage dans son monde intérieur de blessures et qu'il le respecte. Les propositions institutionnelles sur Dieu recevront une audience dans la mesure où elles écouteront d'abord l'expérience personnelle des sujets, et dans la mesure où elles seront pertinentes pour cette expérience. L'expérience du «je» est cependant elle-même morcelée et en quête d'équilibre. Les doctrines explicites, l'imaginaire social et le symbolique ne puisant pas à la même source, ce sera l'expérience interprétative du croyant qui sera l'instance de crédibilité des discours disponibles. Le problème qui demeure en suspens, et que je ne prétendrai pas résoudre à l'intérieur de ce cadre, consiste à repenser le statut de la tradition et des institutions dans cette modernité. Les institutions peuvent-elles se permettre d'attendre que le vent de l'idéal de l'authenticité passe, comme on attend patiemment qu'un mauvais moment se dissipe en y accordant le moins d'attention possible? Poser une telle question met le doigt sur le véritable problème humain qui déchire les chrétiens: l'institution peut-elle exister en dehors des personnes qui la font vivre? L'idéal d'authenticité, qui remonte tout de même à trois siècles, n'est-il qu'une erreur de parcours?

Le religieux ne se limite donc plus à définir les croyances privées. En effet, le religieux et le spirituel ne peuvent plus se confiner au domaine privé des contenus à transmettre puisque l'identité vraie, sincère et authentique est formée de la confrontation des trois niveaux de compréhension — doctrines explicites, imaginaire social et symbolique — à l'instance de l'expérience interprétative. Le religieux devient alors un axe transversal qui croise les trois niveaux de compréhension et qui à chaque niveau doit rejouer sa crédibilité à l'aune de l'expérience du sujet. Le spirituel est convoqué à chaque étape. Il doit répondre à la question suivante: est-il le facteur d'ouverture à la source du Bien, Dieu ultimement, mais un Dieu qui sache parler dans et par les fractures humaines? Augustin disait que le chemin vers Dieu passait par notre propre conscience réflexive¹⁸: cependant, notre situation diffère radicalement de celle d'Augustin, puisque, pour de plus en plus de personnes à l'intérieur et à l'extérieur de l'institution, il n'y a plus d'autre accès

18. Cité par Charles TAYLOR, *Grandeur*, p. 41.

crédible à Dieu que l'expérience. La vérification et la contre-épreuve par la communauté de notre accès à Dieu doivent être repensées à la lumière de ces nouvelles données. La spécificité de notre modernité consiste précisément dans une remise en question du lien entre individu et communauté. C'est l'ouverture sur la relation sociale, sur le transcendant, sur ce qui n'est pas moi qui cause problème. Mais, comme nous l'avons vu, pour réaliser les conditions de l'idéal de l'authenticité, la relation sociale est indispensable. C'est le pôle de l'identité sociale. Ce pôle doit recevoir une attention particulière, car il ne peut plus se définir comme auparavant, comme avant la modernité.

La difficulté de parler du pôle de l'identité sociale en lien avec le religieux tient au poids du passé souvent mal digéré. Cependant, si l'on veut penser jusqu'au bout la logique de l'idéal de l'authenticité, il est nécessaire d'ouvrir le «je» à l'autre. L'autre, c'est autant l'institution que le transcendant, le groupe social qui partage mes opinions que le groupe hostile: l'autre, c'est tout ce qui me tire à l'extérieur de moi-même et m'oblige à rendre compte de mon authenticité. La communauté a toujours joué le rôle de contre-vérification de l'authenticité de l'expérience et du langage. Voyons cependant comment se fait ce passage vers l'autre, quelles en sont les conditions dans la modernité.

Tout d'abord, l'identité personnelle et authentique qui s'exprimait dans un langage narratif, dans un langage à la première personne, doit maintenant utiliser un langage plus interprétatif pour se situer devant l'autre, pour entrer en dialogue. Le choc de la rencontre avec l'autre impose de sortir du récit de ma vie pour en fournir des interprétations et des justifications. Le langage introduit un discours argumenté, suivi, logique pour que l'expérience de ma vie devienne lisible par l'autre. Il y a donc discussion, échange d'arguments, en vue d'atteindre une entente avec l'autre. Dans la discussion, l'autre fait intervenir des points de vue qui confrontent le récit auto-interprétatif. Il y a également confrontation de la reconstitution individuelle du passé. Cette confrontation est décisive: ou bien je me ferme aux arguments de l'autre, et je m'enferme dans mon récit auto-légitimant, ou bien je prends le risque de grandir à l'écoute de l'autre. L'enjeu consiste à vivre d'un idéal de l'authenticité qui soit viable socialement. Sinon, il ne provoque que l'exclusion. Le récit auto-légitimant de la foi peut étouffer le narrateur littéralement dans une identité narcissique s'il ne fait pas l'effort de décentrement de soi pour se mettre à la place de l'autre qui veut le comprendre. Le «je» peut se penser comme le centre vers lequel les

autres doivent se tourner: c'est de l'égoïsme. Le «je» peut également se penser dans un rapport à l'autre où il n'y a plus de centre. Les institutions, les autres, les individus sont autant d'entités ayant à vivre ensemble, et à entrer dans une dynamique de discussion pour forger le vivre-ensemble. Le «je» peut sentir que l'institution religieuse le brime dans sa recherche d'authenticité; l'institution religieuse peut désapprouver les écarts des individus par rapport à ses doctrines explicites. Et on peut en rester là, se regardant comme chiens de faïence, dans l'hostilité grandissante et l'isolement. Chacun se pense le centre, chacun construit son propre récit auto-légitimant pour condamner l'autre. Le sens ne circule plus: j'ai raison dans ma quête d'authenticité, l'autre ne me comprend pas. Voilà le scénario typique de l'adolescent incompris de tous. L'idéal d'authenticité ne peut se permettre de jouer à ce jeu. L'espace argumentatif de la discussion ne permet peut-être pas de tout réconcilier, mais ce n'est pas son but. Ce qui est visé est au contraire la construction du sens à l'intérieur du vivre-ensemble, un sens qui admette les divergences, mais qui s'inscrive dans des paroles qui interprètent, qui expliquent, qui évaluent et qui construisent une compréhension mutuelle. Comprendre l'autre ne signifie pas tout endosser de son discours. Cela signifie être apte à resituer les conditions de l'autre dans leur juste contexte, et accepter de rencontrer l'autre dans son altérité. Le «je» construit sur une base pluraliste est appelé à se décentrer pour vivre son idéal d'authenticité.

L'identité personnelle construite dans et par son récit de vie est appelée à rencontrer l'identité sociale construite dans et par une discussion argumentée. Les deux pôles sont souvent opposés dans le monde religieux. L'institution religieuse, qui a négocié chèrement sa réclusion dans la sphère de la vie privée lors de l'avènement de la modernité, semble reproduire en son sein la division entre vie privée et monde public. La foi, privée, s'opposerait à la pratique religieuse, publique. Les chrétiens cherchent à définir leur identité de chrétiens, mais ne comprennent cette identité que sous le versant de l'individualisme enfermé dans son récit auto-légitimant. L'institution pour sa part produit son propre discours auto-légitimant qui ne semble pas interpellé par la modernité. La situation de la parole croyante dans la modernité ressemble à un long malentendu, ou à un long dialogue rompu. Il n'est pas question de chercher des coupables. Il s'agit plutôt de comprendre comment redéfinir les conditions du dialogue.

*

* *

Pour penser le spirituel dans la modernité, Taylor propose une ontologie morale. Défini à l'intérieur du paradigme du sujet, le religieux continue d'exercer sa fonction séculaire dans la conscience, et de fonder le lien entre monde vécu et collectivité. Monde vécu et collectivité sont intégrés, mais nourris d'abord à la source du pôle du monde vécu. Le pôle du privé est encore articulé à la «conscience» qui s'exprimerait dans le langage pour créer le lien social et éthique. Cette revalorisation du pôle du monde vécu et de la culture ne saurait être sous-estimée dans le cadre d'une réflexion sur le religieux. Cependant, Ferry distingue quatre niveaux de discours à l'intérieur de son ontologie grammaticale pour opérer les transitions entre le monde vécu et la collectivité, là où Taylor propose pour sa part une perspective herméneutique. Les quatre différents langages deviennent des instances de structuration des individus en quête d'identité: le langage n'exprime pas une expérience de la conscience, le langage structure l'individu dans son rapport éthique. L'herméneutique de Taylor fournit moins de balises opérationnelles pour penser les médiations entre un sujet centré sur lui-même et un sujet orienté vers la transcendance. Selon la théorie du langage de Ferry, les énoncés tirent leur force en tant que lien éthique entre les sujets de la dimension illocutionnaire, de leur inscription dans l'horizon de l'universalité implicite à tout acte de parole. Tout énoncé élève des prétentions à la validité universelle, tout en étant émis ici et maintenant. Les énoncés peuvent ainsi être validés, à la fois en lien avec leur enracinement dans le monde vécu et en ce qu'ils sont tirés par autre chose que la simple contingence. Ferry revoit les quatre types de discours pour construire des charges éthiques à chaque fois différentes, pour passer du narratif, tourné vers l'histoire de l'individu, à l'histoire de l'autre, reconnue dans une argumentation qui peut reconnaître l'autre comme sujet de droit. «Le temps historique et l'espace social, dit-il, sont des milieux de reconnaissance où communiquer est la puissance explicite par laquelle l'identité contemporaine se construit dans une expérience qui s'ouvre à celle de d'autres identités¹⁹.» Selon cette

19. Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, tome I, Paris, Cerf, 1991, p. 156.

optique, il apparaît que la constitution de l'identité religieuse ne saurait passer par le seul registre narratif. Il est certes regrettable que l'identité religieuse ait dû se couper du registre narratif pendant plusieurs siècles, et se restreindre au registre collectif, pour ne pas dire à une idéologie imposée d'en haut. C'est ce qui explique la grande force d'attraction du modèle narrativiste en théologie depuis 20 ans. Toutefois, le modèle de Ferry permet de penser le lien entre le collectif et l'individuel, par la médiation du paradigme du langage. Par son modèle des trois niveaux de compréhension de la culture, Taylor apporte une contribution inestimable au débat: il permet de penser la complexité de la formation de l'identité religieuse. Il ouvre une porte explicite à la réflexion sur le statut du religieux dans la modernité. Il ne reste qu'à penser davantage ce modèle de Taylor sous l'angle de ses modalités d'interaction entre les niveaux, et à entrer par la porte de l'herméneutique du social qu'il ouvre pour construire un nouveau modèle de l'identité religieuse dans la modernité.

La crise spirituelle et la dissolution de l'espace politique

ROBERT MAGER

Université du Québec à Trois-Rivières

Toute réflexion procède à partir de présupposés sur lesquels il est parfois suggestif d'attirer l'attention. C'est ainsi que les directives accompagnant la proposition thématique de ce congrès rapportent spontanément la spiritualité à l'*intérieurité* («intérieurisation», «exploration intérieure»). Qui dit «intérieurité» engage du même coup l'idée d'*extériorité*, laquelle réfère aux diverses relations que l'on peut entretenir avec la société des humains et avec ce que l'on appelle précisément l'environnement. Le jeu ainsi amorcé porte à interroger la possibilité de mener une vie intérieure dans les conditions sociales actuelles, à explorer les liens entre l'intérieurité et l'engagement social, etc. Il est alors tentant de soupçonner le pôle «extérieur» de menacer une intérieurité spontanément perçue comme abritant l'essentiel du cheminement humain. Ce faisant, on partagerait une conviction clé de la culture actuelle, à savoir que la sphère de l'intimité serait plus réelle et plus vraie que la sphère publique, lieu de facticité, de mensonge et de faux-semblant.

Et si cette manière de distribuer l'existence humaine en (vraie) intérieurité et en (fausse) extériorité avait justement quelque chose à voir

avec ce qui rend la spiritualité problématique dans la société actuelle? Poser cette question, c'est évidemment rejoindre la critique du subjectivisme moderne. Mais c'est également s'imposer une *triple exigence*: non seulement identifier les *conditions* d'un dépassement de cette opposition mais encore juger de sa *possibilité* et de son *intérêt* pour la spiritualité elle-même. Tâche redoutable. Elle sera abordée ici de manière oblique: il s'agira d'indiquer comment ce dépassement se laisse entrevoir dans quelques interprétations récentes de l'évolution de la société québécoise et notamment dans le débat actuel sur la nécessité d'une «culture publique commune». L'analyse conclura à un lien nécessaire entre la vie spirituelle et l'intégrité de l'espace public et donc, en ce sens précis, à l'importance de repenser les rapports entre spiritualité et politique.

1. Intériorité et mondanéité

Dans un ouvrage récent, Edward Schillebeeckx conteste cette manière commune de concevoir le rapport au monde, selon laquelle il y aurait d'une part l'intériorité, qui serait le cœur même de l'existence personnelle, et le monde, qui ne jouerait que le rôle d'un «environnement». Cette conviction fondée sur l'opposition sujet/objet est typiquement moderne; si elle est devenue chez bien des chrétiens «une sorte de dogme de foi», elle est en fait le fruit d'une expérience historique particulière¹. Schillebeeckx souligne que ce que nous appelons l'intériorité est pénétré de part en part par la culture, et que le monde «extérieur» n'existe qu'à travers l'investissement des personnes; il y a ici une relation dialectique qui interdit que l'on sépare les termes. La société est la configuration, dans un temps et un espace donnés, des rapports que les humains tissent entre eux; à la suite du sociologue N. Elias, Schillebeeckx propose de la représenter comme une série de figures collectives, semblables aux figures d'un corps de ballet. Ces figures sont expressives; ce sont elles qu'il faut étudier pour connaître le cheminement «spirituel» d'une société particulière. Si donc «il ne convient pas de sacrifier les acquis "libéraux" du sujet humain au profit

1. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, coll. «Cogitatio Fidei» 166, Paris, Cerf, 1992, 381 p.; p. 91. «Le concept d'individu totalement autonome, une "monade", est un produit artificiel d'une phase historique particulière de l'homme occidental dans l'interprétation de la façon dont il s'éprouve.» (p. 92)

d'un monde sans sujet, il n'en faut pas moins se dégager de l'unilatéralité de la subjectivité occidentale» pour devenir attentif aux enjeux spirituels de la vie sociale elle-même, en tant que celle-ci engage de manière décisive l'existence humaine².

Avant de ce faire, il faut cependant interroger le fait même que cette «unilatéralité de la subjectivité occidentale» se soit produite. Comment comprendre cet accent sur l'intériorité? On ne saurait faire ici, même brièvement, l'histoire de l'émergence de la subjectivité moderne. Il faut pourtant trouver quelque indication quant à son sens. Schillebeeckx explique que l'effondrement des repères sociaux traditionnels et la multiplication des choix de vie possibles ont provoqué une crise dans la construction des identités personnelles: ce que chacun est ou devrait être, autrui est de moins en moins en mesure de le dire. Cette reconnaissance du monde faisant défaut, les personnes sont livrées à la seule introspection; c'est en ce sens que «l'intériorité sociale des hommes et des femmes, même s'ils sont croyants, a changé³». Hannah Arendt parle en ce sens, mais plus radicalement, d'une aliénation du monde en régime moderne. Selon elle, cette aliénation s'enracine en dernière instance dans la mise en doute de la fiabilité des perceptions sensorielles (Descartes); celle-ci a entraîné une difficulté croissante de partager des expériences, l'érosion du sens commun et le rejet dans une intériorité an-historique. Arendt écrit ainsi au sujet de la sécularisation:

Quel que soit le sens du mot «séculier» dans l'usage courant, il est impossible historiquement de le faire correspondre à la mondanité; l'homme moderne, en tout cas, n'a pas gagné ce monde en perdant l'autre, [...] il y fut rejeté, enfermé dans l'intériorité de l'introspection où sa plus haute expérience serait celle de la vacuité des processus mentaux, des calculs et des jeux solitaires de l'esprit⁴.

La spiritualité se trouve dès lors exilée hors du monde. Si elle se perçoit désormais comme intériorité, c'est qu'elle n'a plus que la conscience pour évoluer.

2. *Ibid.*, p. 91.

3. *Ibid.*, p. 96.

4. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, coll. «Agora» 24, Paris, Calmann-Lévy, 1988, 406 p.; p. 398-399 (j'ai modifié la traduction).

Ces réflexions mettent la spiritualité au défi de reconnaître et d'assumer la condition mondaine de l'être humain. Elle est concernée par l'épreuve qui, selon Jean-Yves Jolif, attend le christianisme:

Il s'agit essentiellement de savoir si, oui ou non, le christianisme est condamné à l'abstraction, s'il doit être vécu dans une intériorité an-historique ou si, au contraire, il lui est essentiel de transformer réellement l'histoire (même s'il est autre chose que cette activité pratique historiquement efficace et déchiffrable)⁵.

Il ne s'agit pas là seulement de *prendre conscience* de la mondanité mais bien d'*aménager* un rapport au monde tel qu'il fonde une véritable appartenance et favorise une authentique responsabilité. Selon Hannah Arendt, cette appropriation du monde passe nécessairement par la mise en commun des perceptions, par la confrontation des points de vue et par la prise de décision au sein d'*espaces publics* ouverts et pluriels. Ces lieux multiples de parole partagée et d'action concertée constituent à proprement parler le *domaine politique*. L'assomption du monde par la spiritualité croiserait donc la voie du politique! Il n'est pas facile ici pour la réflexion de garder le cap, tant la relation religion-politique est hypothéquée par l'histoire. Il le faut pourtant, en remarquant immédiatement que *le* politique est envisagé ici en amont de *la* politique, c'est-à-dire dans sa portée décisive pour une vie en commun entendant échapper aux rapports de domination, avant donc sa réduction aux intérêts partisans et à la bureaucratie étatique. Devoir faire cette distinction, c'est déjà laisser entendre que le sort du politique dans la culture actuelle n'est pas moins problématique que celui de la spiritualité. L'avenir de l'un aurait-il quelque chose à voir avec celui de l'autre? Il faut réfléchir à leur point de rencontre, en faisant d'abord quelques remarques sur la saisie du monde par ce qu'on appelle le «sens commun».

2. L'érosion du sens commun

Un aspect remarquable de la société actuelle consiste en la polarisation de plus en plus nette entre, d'une part, un rationalisme étroit et dominateur se réclamant des Lumières et, d'autre part, une quête spirituelle

5. J.-Y. JOLIF, «L'athéisme à la recherche d'un lien réel entre les hommes», *Concilium*, n° 29, nov. 1967, p. 11-18; p. 17.

débridée et insensible à la critique. Cette polarisation fait l'objet d'interprétations diverses et contradictoires: étape transitoire vers la société parfaitement rationnelle, retour du religieux, expression nécessaire de la dimension affective, etc. Ce qui est trop peu souligné, c'est l'érosion dont cette polarisation témoigne, à savoir celle du *sens commun*.

Hannah Arendt entend par «sens commun» cette capacité qu'ont les humains de s'orienter dans le monde par la mise en commun de leurs expériences et de leurs points de vue particuliers. Le sens commun est donc le produit d'échanges langagiers ayant lieu dans des espaces de rencontre déterminés; son sort est lié à l'intégrité de ces espaces publics de parole et d'action partagées et donc à l'intégrité du politique⁶. C'est pourquoi l'effondrement du politique dans la modernité, c'est-à-dire la dérive ou l'interdiction de ces espaces — ce sera là le prochain point — a entraîné une érosion du sens commun qui menace en définitive la viabilité de tout sens.

Cette érosion concerne directement la polarisation pré-citée. Ainsi en ce qui a trait à la religiosité aveugle: «Dans une collectivité donnée une diminution notable du sens commun, un accroissement notable de la superstition et de la crédulité sont [...] des signes presque infaillibles d'aliénation par rapport au monde⁷.» Le sens commun est ce qui fait émerger le monde comme quelque chose de compréhensible; son érosion signifie une perte du sens d'orientation dans le monde, et donc la panne du jugement, de la capacité d'examiner la réalité sous différents angles, et l'abandon de plus en plus facile au premier système d'explication venu. Dans un article récent, Raymond Lemieux souligne que cette crédulité ne sévit pas seulement dans le champ des nouveaux mouvements religieux ou du Nouvel Âge, mais bien partout où une pensée unique impose un «faire qui va sans dire», que ce soit dans le champ de l'économie, de la politique, de l'éthique, etc.⁸

6. Dans la perspective d'Arendt, «le politique n'est justiciable que d'un savoir particulier, privé de règles générales, qui a son assise, non dans les concepts de l'entendement, mais dans un sens *commun* capable de nous faire partager la richesse de tous les autres points de vue particuliers. La seule raison du politique est à la croisée des opinions qui s'échangent et découvrent un sens jamais donné d'avance.» (André ENEGRÉN, «Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt», *Études* 358/4, avril 1983, p. 487-500; p. 499)

7. *Condition de l'homme moderne*, p. 270.

8. R. LEMIEUX, «Notes sur la recomposition du champ religieux», à paraître en 1996 dans *Laval théologique et philosophique*. Selon Lemieux, la critique des dogmatiques traditionnelles doit ainsi s'étendre à toutes les dogmatiques, notamment «celles qui nous regardent sans qu'on les voit, à force de familiarité».

L'érosion du sens commun concerne également l'autre pôle, celui d'une rationalité réduisant la pensée à la simple logique:

chaque fois que le sens commun — le sens politique par excellence — fait défaut à notre besoin de compréhension, nous n'avons que trop tendance à le suppléer par la logique, puisque l'aptitude au raisonnement logique nous est aussi commune à tous. Mais cette aptitude humaine strictement interne, qui fonctionne indépendamment du monde et de l'expérience, sans aucun lien avec le «donné», est incapable de rien comprendre et, une fois abandonnée à elle-même, se révèle parfaitement stérile. C'est seulement lorsque l'espace commun *entre* les hommes est détruit et qu'on ne peut plus se fier qu'à des truismes ou à des tautologies dénuées de sens que cette capacité logique peut se mettre à «produire» et à développer ses propres enchaînements de pensée dont la principale caractéristique politique est qu'elles impliquent toujours un pouvoir de persuasion contraignant. Ramener compréhension et pensée à ces opérations logiques revient à réduire la faculté de penser [...] à son plus petit commun dénominateur, c'est-à-dire à un niveau où les différences réelles ne sont plus prises en compte⁹.

La polarisation apparente de l'irrationalisme religieux et du rationalisme étroit repose donc sur une commune déraison, c'est-à-dire sur un non-lieu du politique, sur l'incapacité de s'y mesurer au monde dans la prise en compte des «différences réelles» et donc, en définitive, sur une perte du sens même de la réalité. Mais qu'en est-il de ce non-lieu du politique, jusqu'ici supposé?

3. La dissolution de l'espace politique

Rien n'est moins clair, à prime abord, que la dissolution du politique. Certes, d'aucuns parleront d'une paralysie des institutions politiques causée par l'ampleur de leur dette ou par la mondialisation des enjeux. À l'inverse, on dénoncera la politisation à outrance des enjeux de la vie collective, pour désigner leur soumission aux affrontements des partis et à leurs intérêts. Mais cette paralysie et cette soumission participent

9. H. ARENDT, «Compréhension et politique», *Esprit*, juin 1985, p. 88-101; p. 96-97.

précisément de ce qui est en question ici, à savoir l'impuissance grandissante des citoyens devant les enjeux collectifs, leur expropriation de la vie publique et la dégénérescence de celle-ci en politique-marché et en politique-spectacle.

Le politique étant défini ici en termes d'espaces publics d'interaction et d'interlocution (H. Arendt), l'aspect décisif de ce processus d'effacement concerne la *transformation du rapport des contemporains à l'espace*. Une étude de Jean-Jacques Simard sur l'intégration des immigrants comporte des indications précieuses à cet égard. Simard identifie quatre facteurs de transformation sociale contribuant à effiloche le tissu communautaire (et donc les espaces publics traditionnels) depuis la dernière guerre mondiale :

l'accès à la consommation et à l'éducation supérieure, les médias de masse, la mobilité sociale et la mondialisation de l'interaction sont venus bouleverser les modes de vie familiers, encore largement fermés sur eux-mêmes (communautaires et coutumiers) où vivaient encore la majorité des gens, même dans les pays développés¹⁰.

Ces facteurs, auxquels il faudrait ajouter le développement de l'État et sa bureaucratisation, ont profondément transformé les rapports à l'espace physique, aux personnes et aux choses, en bouleversant la frontière entre le proche et le lointain, en imposant de fréquents déracinements, en relativisant les appartenances, en insérant la médiation toujours plus lourde de l'État entre les gens et leur milieu, en fractionnant les interactions en une multitude de rapports fonctionnels, tout ceci contribuant à saper à la base, et irrémédiablement, le mode de vie communautaire traditionnel, avec son lot de repères identitaires.

Ce qui disparaît ainsi, c'est la «totalité sociale de référence». Simard porte sur ce mouvement de transformation un jugement nuancé qui rejoint celui de Schillebeeckx :

Vus sous l'angle de la négation, les phénomènes que nous inscrivons sous le vaste parapluie de «mobilité sociale» seront vécus comme un déracinement, un déboussolement normatif, un déchi-

10. J.-J. SIMARD, «Droits, identités et minorités: à l'arrière-plan de l'éducation interculturelle», dans F. OUELLET et M. PAGÉ (dir.), *Pluriethnicité, éducation et société. Construire un espace commun*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, p. 155-195; p. 164.

rement identitaire, une atomisation des relations sociales, etc. Mais sous l'angle de l'affirmation, ils inspirent aussi bien les mouvements d'émancipation.

Il reste que

à mesure que les communautés particularistes se dissolvent, elles ne font pas que lever les «contraintes» qu'elles faisaient peser sur leurs membres. Elles cessent graduellement de leur fournir des repères identitaires clairs d'orientation morale; elles n'arrivent plus à définir leurs besoins essentiels et à y apporter des réponses satisfaisantes, matérielles comme spirituelles. Les fonctions de régulation et d'intégration sociale qu'elles remplissaient tombent alors sous l'empire des grands mécanismes et institutions d'une société dite de masse, dans la mesure où elle n'est plus communautariste.

Le marché et l'État prennent alors le relais.

Les médias de masse, les sondages, les consultations [...] servent de courroies de transmission entre les gérants des appareils privés ou publics et les clientèles économiques ou politiques à desservir. Là où pesait la coutume, la mode prend le relais pour régir et accueillir les propensions à l'imitation qui créent les formes de reconnaissance symbolique mutuelle [...]: les communautés de culture. Sur le marché, les «créneaux de consommation», et sur la place publique, les «groupes d'intérêt» constituent de nos jours d'authentiques regroupements identitaires; à leur manière partielle, segmentaire, optionnelle, ils remplissent le vide fonctionnel laissé par ce que mon confrère Fernand Dumont a appelé «la défection des appartenances» communautaires.

Simard conclut que, quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la superficialité et la fugacité de ces «déguisements d'identité collective "à la carte"», leur actualité les rend incontournables: «Les solidarités symboliques ponctuelles, sélectives, éclatées, mouvantes sont au moins aussi importantes que les appartenances d'un type plus solide et plus archaïque dans la dynamique de l'identification et de l'interaction culturelle propre aux sociétés contemporaines¹¹.»

11 *Ibid.*, p. 166-171.

Le déplacement des voies de socialisation repose ainsi sur une transformation plus fondamentale du rapport à l'espace: la construction des identités et le jeu des appartenances s'effectuent de moins en moins dans un espace précis et stable pour évoluer désormais au gré de la circulation des gens, des marchandises et des idées, dans le vaste marché des choses. Le rapport au temps s'en trouve de même transformé. Le temps ne s'accélère pas: il fuit. Relativisation de l'espace, fuite du temps: c'est l'enracinement dans le monde qui fait désormais défaut, et la crise des communautés traditionnelles n'est que le signe d'une difficulté croissante de s'approprier le monde et de se réaliser en lui par sa mise en commun dans quelque espace politique que ce soit¹². C'est la possibilité même du politique qui est en cause et celle, concomitante, du sens commun, sans lequel, en toute hypothèse, aucun sens ne saurait durer.

4. Communauté et transcendance

Cette fragilisation du politique devient, dans la perspective de F. Dumont, celle de la communauté: «Entre la société civile, où les individus s'affairent à des intérêts privés, et l'État, qui met ses organismes et ses experts à leur service, la communauté est l'indispensable médiation politique qui confère le statut de citoyen, d'acteur historique.» En régime démocratique, cette communauté requiert «un consensus perpétuellement à refaire», autour de «*raisons communes* susceptibles d'inspirer le projet d'une société démocratique¹³». Or c'est cet espace communautaire qui s'érode et que ne sauraient remplacer ni l'espace médiatique, ni l'espace du marché.

On pourrait croire que l'espace médiatique, en brisant les limites de l'espace physique, rendrait possible l'établissement d'une communauté nouvelle, virtuelle, constituée par la magie des ondes et suscep-

12. Ma réflexion est ici plus attentive à ce qui est perdu qu'aux nouvelles formes de mise en commun du réel. Il faudrait notamment évaluer la force et l'impact du mouvement communautaire sur la problématique d'ensemble. Certains progrès technologiques pourraient également créer des possibilités que nous avons encore peine à imaginer; Félix GUATTARI note ainsi: «La jonction entre l'écran audiovisuel, l'écran télématique et l'écran informatique pourrait conduire à une véritable réactivation de la sensibilité et de l'intelligence collectives.» («Pour une refondation des pratiques sociales», *Le monde diplomatique*, oct. 1992, p. 26-27; p. 26)

13. F. DUMONT, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, 255 p.; p. 13.

tible d'engendrer une opinion publique sur les questions soumises à son examen. Mais il n'y a ici qu'apparence de communauté, où l'interaction le cède à la transmission à sens unique, à travers des médias bavards mais sourds. La communauté censée prendre forme ici est en fait un auditoire dont on cultive non pas l'opinion mais bien l'humeur (la bonne), seule susceptible de manipulation rapide et efficace. Dumont parle ici de l'édification

d'une *société du spectacle* qui donne aux individus la sensation d'être présents à la société à condition de les exiler de l'action efficace. L'expansion des médias n'est pas due seulement au progrès des technologies de la communication; elle est consécutive à la défection de la participation et aux diverses formes de l'exclusion qui ont créé un vide favorable au remplacement de la Cité politique par la théâtralisation de la vie commune. On retrouve alors l'intellectuel dans un nouveau rôle: celui de metteur en scène du spectacle social où il rejoint le chômeur et l'assisté social qui, ayant perdu le droit de travailler, disposent en compensation de la permission de voir¹⁴.

Il ne faut donc pas céder à l'illusion de croire que, prenant en quelque sorte le relais du politique, les médias dits de *communication* favoriseraient immédiatement la *mise en commun* du monde. Même dans leur fonction la plus noble, celle de l'information, ils servent précisément ce que Dumont appelle «le processus de transformation de la culture en information», sa fragmentation en une masse de données, processus déjà avancé avant même l'arrivée de l'informatique, qui n'a fait que le confirmer¹⁵. Tout le champ du savoir se trouve bousculé; autrefois immanent à l'expérience, il s'est objectivé et prodigieusement élargi. Cette expansion ne saurait être un objectif en soi: «L'immense accumulation du savoir, l'industrie de l'apprentissage renvoient à quelle conception de la vie qui puisse être partagée en commun? Être tous *informés*, apprendre sans cesse: cela peut être un idéal; *vivre*, c'est une autre affaire». Au-delà du bouillonnement, comment la culture sera-t-elle encore recueillement? «La culture n'est pas avant tout un mécanisme d'adaptation ou un amas d'informations disparates; elle ne

14. *Ibid.*, p. 238.

15. *Ibid.*, p. 108.

se confond pas avec les connaissances scolaires. Elle est d'abord conscience et maîtrise des genres de vie¹⁶.»

Quant à l'espace de marché, s'il a pour lui d'être un lieu d'échange et de réciprocité, il ne connaît cependant pas de frontière et efface peu à peu l'inscription dans un espace et un temps précis. Rompant les liens d'appartenance, il fragilise les identités, faisant des objets des choses, et des personnes de la main-d'œuvre déplaçable à souhait. Dumont écrit ainsi:

une grande partie du milieu culturel est devenu objet de fabrication et de manipulation. Les messages des médias, la rumeur des publicités et des propagandes ont bouleversé les héritages. Pour une large part, la vie sociale est désormais une construction, un bricolage fait de matériaux disparates. Ces arrangements s'usent vite, sont rapidement remplacés par d'autres, s'adressent à des publics labiles. L'emprise sur le temps, l'enracinement dans des espaces concrets deviennent difficiles.

La création des œuvres de l'esprit, la communion avec celles de jadis sont contaminées par cette perpétuelle mouvance¹⁷.

Dans une telle situation, il faut trouver des manières d'établir autrement la vie commune, avec la conviction «que la société ne se réduit pas aux échanges sur des marchés ni à la division du travail; qu'elle est un partage d'idéaux qui donnent au plus grand nombre le sentiment de participer à l'édification de la Cité¹⁸».

«Raisons communes», «partage d'idéaux»: de telles expressions abondent sous la plume de Dumont, à même sa vision du politique. Celle-ci repose sur une anthropologie qui souligne l'importance de l'héritage, du projet, de la solidarité et de la transcendance. Cette transcendance n'est pas surajoutée mais bien essentielle: «L'homme est plus grand que lui-même, il n'est à sa mesure qu'en se dépassant; on ne dira pas autrement pour les sociétés et les cultures¹⁹.» La communauté politique est ainsi «le produit d'une progressive sédimentation de solidarités autour d'un projet», «une fondation sans cesse à reprendre à partir d'un legs d'humanité et en vue d'idéaux collectifs à poursuivre²⁰».

16. *Ibid.*, p. 110-111. GUATTARI propose une critique semblable (art. cit., p. 26).

17. *Ibid.*, p. 102.

18. *Ibid.*, p. 13.

19. *Ibid.*, p. 212.

20. *Ibid.*, p. 55 et 240.

La démarche se dit soucieuse d'éthique: «La personne humaine est un être moral; je veux dire qu'elle aspire à dépasser les besoins primaires de la nature et à poursuivre des idéaux²¹.» Mais l'éthique dont il est ici question est entendue au sens fort, étranger à tout bricolage de valeurs que la communauté humaine effectuerait à sa guise. Les sociétés et les cultures sont «vouées à l'humanisation des personnes par la participation à des valeurs *qui jugent les collectivités avant même que l'on consacre à celles-ci des analyses plus détaillées*²².» C'est donc une authentique transcendance dont il est question. Valeurs, raisons ou idéaux: Dumont entend par là une nécessaire ouverture du politique à une transcendance qui seule peut lui donner sens et, à l'inverse, la nécessité d'inscrire le rapport au transcendant dans la vie réelle des humains. Cette transcendance se manifeste dans la confrontation des idéologies, dans la mise en lumière de leurs présupposés, de leurs grandeurs et de leurs limites, dans leur aptitude à faire progresser la collectivité. Elle se joue également dans l'inachèvement des institutions, dans l'appel à les arracher perpétuellement à leur état présent et à les remettre en chantier. Elle n'est donc pas «au-dessus de la collectivité» mais bien «présente dans sa substance même». Au-delà du mirage d'une possible société juste, il faut vivre dans «la libre confrontation et la libre discussion avec, comme horizon, des valeurs patiemment élucidées et farouchement respectées²³».

Dumont lie ainsi l'ouverture à la transcendance à une dynamique politique ouverte à la pluralité culturelle. La quête de valeurs collectives (idéaux partagés, projet de société, raisons communes, etc.) pointe vers la nécessité d'espaces publics donnant prise sur le monde, où celui-ci puisse être constamment remis en chantier, où un écart de transcendance puisse ainsi être maintenu. On peut penser que le manque de tels espaces met la société en souffrance de transcendance. C'est à partir d'une telle lecture politique qu'il faut, me semble-t-il, comprendre la multiplication actuelle de ce qu'on pourrait appeler les *spiritualités fugitives*, celles qui partagent une même soif d'évasion du monde. Si celles-ci semblent échapper à toute prise critique, c'est non seulement parce que le lien avec la réalité du monde est rompu, mais encore et surtout parce qu'elles surgissent à même l'effondrement du sens

21. *Ibid.*, p. 85.

22. *Ibid.*, p. 211; je souligne.

23. *Ibid.*, p. 215.

commun: elles évoluent d'autant plus librement que font défaut les lieux d'expérience et de reconnaissance de la transcendance véritable où elles pourraient être questionnées.

5. La recherche d'une culture publique commune

Ce lien entre le politique et la transcendance apparaît d'une tout autre manière, en creux cette fois, dans le débat récent autour d'une «culture publique commune» québécoise. Ce débat, intéressant à bien des égards, ne sera examiné ici que sous cet angle, au demeurant révélateur.

Le débat sur la culture publique commune a pris forme au sein des discussions sur l'intégration des immigrants à la société québécoise et sur le problème particulier de l'école. L'arrivée massive d'immigrants à Montréal pose la question de savoir comment la pluralité culturelle sera articulée avec la nécessité de maintenir une cohésion et un projet de société. J. Harvey a distingué sept théories de contact interculturel, allant de l'assimilation à la juxtaposition de ghettos, certaines envisageant l'intégration (la convergence culturelle, la recherche d'une culture publique commune, l'intégration pluraliste), d'autres non (le multiculturalisme et le transculturalisme). Harvey estime que seules les théories et les pratiques envisageant une forme ou une autre d'intégration «peuvent prétendre résoudre la contradiction entre le pluriethnisme et la cohérence culturelle». Parmi celles-ci, sa préférence va à la culture publique commune qui «possède à la fois des traits de la démocratie et de la république»; malgré sa complexité,

elle permet de dépasser la contradiction anthropologique de départ par une culture à plusieurs niveaux. Ce qui lui permet d'intégrer au noyau commun des blocs de valeurs complémentaires provenant de cultures arrivantes et de laisser place à une grande variété de réalités plus visibles qui forment le folklore quotidien des groupes en convivance²⁴.

Le ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec vient de faire de cette théorie «la pierre angulaire de sa politique»²⁵.

24. CENTRE JUSTICE ET FOI, SECTEUR DE COMMUNAUTÉS CULTURELLES, *Vers une culture publique commune*, Montréal, Centre justice et foi, 1994, p. 2-4.

25. D. BARIL, *Les mensonges de l'école catholique*, Montréal, VLB, 1995, 186 p.; p. 149.

La culture est une réalité complexe, plusieurs auteurs n'ont cependant pas reculé devant le défi de décrire la culture publique commune québécoise. Guy Rocher, François Rocher et Gérard Bouchard nomment ainsi les «composantes de la culture québécoise»: un ensemble de traits référant à la mentalité, au tempérament, aux us et coutumes, aux institutions et aux traditions; une territorialité, «c'est-à-dire un cadre physique habité et perçu, approprié dans un processus historique et investi symboliquement»; la langue; un sentiment d'appartenance, un rapport social, «une solidarité traduite dans des symboles et surtout dans des actions collectives»; un projet de société; une mémoire collective; la création artistique et littéraire²⁶. Pour sa part, R. Folco, présidente du Conseil des communautés culturelles et de l'immigration, présente succinctement la culture publique commune en ces termes:

Au Québec, la culture publique commune inclut notamment l'usage du français comme langue commune des échanges de la vie publique, le Code civil, le Code pénal (fédéral), la Charte des droits et libertés de la personne, une connaissance de base suffisante de l'histoire (du Québec et du Canada), du patrimoine et des normes essentielles régissant le fonctionnement des institutions démocratiques dans une société de droit, l'indépendance de l'État et des religions, ainsi que des normes éthiques et les us et coutumes régulant diverses pratiques de la vie commune. Ses exigences évoluent évidemment avec le temps; mais elles doivent toujours être respectées²⁷.

Julien Harvey, quant à lui, présente un ensemble d'éléments semblables à ceux de Folco, auxquels il ajoute «le souci d'une redistribution sociale des biens, l'accès de tous à la justice, la liberté limitée seulement par le respect de la liberté des autres, la solidarité avec le pays d'accueil»; il joint à cela des comportements («urbanité, éthique des affaires, règlement et codes municipaux»), des services communs («aide sociale, services de santé, système scolaire») et «l'allégeance première au Québec²⁸». Gary Caldwell distingue pour sa part dans la

26. G. ROCHER, F. ROCHER et G. BOUCHARD, *Les francophones québécois*, Montréal, Conseil scolaire de l'île de Montréal, 1991, 87 p., p. 8-10.

27. «Société pluraliste à la recherche de repères», *Le Devoir*, 14 février 1994, cité dans D. BARIL, *op. cit.*, p. 149.

28. Julien HARVEY, «Culture publique, intégration et pluralisme», *Relations*, oct. 1991, p. 239-241; p. 240.

culture publique commune «des sous-cultures politiques, publiques, judiciaires et économiques», comportant chacune un ensemble d'éléments. La sous-culture judiciaire, par exemple, comprend l'*habeas corpus*, la présomption d'innocence, le droit à un procès par les pairs en matière criminelle, la publicité des procès, l'égalité devant la loi et sa non-rétroactivité, le droit d'être entendu et représenté par un avocat²⁹.

Ces diverses énumérations laissent songeur. Les éléments qu'elles comportent ne sont pas tous du même ordre ni de la même importance. Certaines décrivent ce que *devrait* être la culture commune, d'autres ce qu'elle est *de fait*, d'autres ce qu'elle *pourrait* être en vertu d'un projet collectif. Nonobstant l'ampleur et la complexité de ce qui est en cause, on échappe mal à l'impression de se trouver devant des listes d'épicerie. Les auteurs ont bien perçu cet écueil. Ils insistent sur le caractère structuré, organique de la culture publique commune, comme de toute culture. Utilisant une grille proposée par des chercheurs du Conseil de l'Europe, Harvey voit dans la culture une structure cohérente faite de connaissances, de normes sociales, d'une sensibilité, de normes esthétiques, de comportements, de modes d'appartenance, de formes d'associations, de services communs et d'une image sociale. Cette grille permet de dégager «trois domaines et leurs exigences: la culture publique, la culture immigrée et la culture pluraliste³⁰». Dans un autre article, Harvey et Caldwell distinguent «trois niveaux de plus en plus fondamentaux» de contenus (qui ne correspondent pas aux trois domaines ci-haut):

1. les règles du jeu social du Québec, contenues surtout dans la Charte des droits et libertés;
2. les principes qui supportent ces règles du jeu social et permettent à la fois sa stabilité, son évolution et sa capacité d'intégration de cultures étrangères qui viennent s'intégrer à elle;
3. les intuitions de base, ce qu'on peut appeler *les actes de foi* qui permettent à une civilisation de subsister et surtout de se transmettre à des plus jeunes³¹.

29. Gary CALDWELL, «Immigration et la nécessité d'une culture publique commune», *L'Action nationale* 78, 1988, p. 705-711; p. 708.

30. «Culture publique, intégration et pluralisme», p. 240.

31. G. CALDWELL et J. HARVEY, «Une culture publique commune au Québec», *L'Action nationale* 84/6, juin 1994, p. 786-794; p. 790.

Dans un même esprit, Gérard Bouchard, Guy et François Rocher soulignent qu'il y a

une gradation dans la construction des concepts de culture et d'identité, allant des composantes externes (comme les vêtements, la cuisine) vers des composantes internes qui sont nettement plus déterminantes (comme le sentiment d'appartenance, la solidarité, les références à un espace et à un passé, des aspirations collectives communes)³².

À l'évidence, ce qui peut être commun à diverses cultures en présence (le «domaine de la culture publique») ne correspond pas nécessairement à ce qui leur est le plus fondamental (les «intuitions de base», les «composantes internes»). Il se pourrait que ce qui compte le plus pour certaines cultures soit éminemment difficile à accepter pour d'autres; on peut penser que c'est précisément ici que se pose le problème d'une culture publique commune. Dès lors, comment celle-ci peut-elle être une authentique instance de rassemblement?

Lorsqu'on examine de près la teneur et l'évolution de cette discussion, deux choses deviennent frappantes: (1) la manière dont elle engage des «intuitions de base», des «valeurs fondamentales», etc., c'est-à-dire la conviction que la culture publique commune n'est pas seulement indispensable à la «paix sociale», mais qu'elle vise encore le «progrès culturel³³»: on retrouve ici ce que F. Dumont appelle l'ouverture à une transcendance; (2) la discussion sur la culture publique commune a essentiellement été attentive à la notion de culture et en particulier au «contenu» de la culture plutôt qu'au caractère «public» et «commun» de cette culture. Mon hypothèse est que l'enjeu de la discussion se situe précisément au point de rencontre de ces deux problèmes: nommément, que l'ouverture à la transcendance dans une société dépend essentiellement de l'ouverture de l'espace public. Tout ceci demande éclaircissement.

6. Transcendance et politique

Le débat sur la culture publique commune manifeste un souci constant de dégager les «valeurs fondamentales», les «actes de foi», l'«horizon commun de sens», etc. On retrouve cette conviction, parfois implicite,

32. *Les francophones québécois*, p. 9.

33. CENTRE JUSTICE ET FOI..., p. 15.

que toute la culture repose sur des choix fondamentaux qui ne sauraient, pour cette raison, être «négociés». On rejoint ici une conviction clé du propos de Dumont, à savoir qu'il y a un mouvement de dépassement au sein de la culture, de ses manifestations les plus humbles jusqu'à ses plus hautes réalisations:

la culture dont vivent quotidiennement les sociétés est aussi travail de l'esprit: façons de se nourrir et de se vêtir, rituels de la politesse, croyances qui habitent les individus, interprétations qu'ils donnent à leur labeur et qu'ils laissent voir dans leurs loisirs, conceptions qu'ils professent de la vie et de la mort... Il y a culture parce que les personnes humaines ont la faculté de créer un autre univers que celui de la nécessité. Le langage en est la plus haute incarnation. Nous parlons pour dépasser le déjà-là, pour accéder à une conscience qui transcende le corps comme chose et autrui comme objet³⁴.

Dans cette perspective, il n'est pas seulement question de parler de lieux de spiritualité dans la culture, mais plutôt d'une culture qui est *essentiellement spirituelle*, en perpétuelle quête de transcendance. Reconnaître ce mouvement de quête, c'est également voir que, à proprement parler, les «valeurs», les «idéaux», le «sens» ne sont pas tant au *fondement* qu'à l'*horizon* d'un mouvement de dépassement jamais achevé.

Le «fondement» est d'un autre ordre: il consiste en ce qui rend possible la *communication* elle-même, la rencontre, l'échange, le débat, la confrontation des différents points de vue en laquelle s'amorce le mouvement de dépassement. La culture ne provient pas de l'individu mais bien de l'interaction et de l'interlocution. Elle s'élabore à même la pluralité et le langage. Elle est donc intimement liée à la dimension politique de l'existence, en tant que jeu de la rencontre des humains autour d'un commun souci du monde. Dumont écrit ainsi que la culture est

le travail collectif grâce auquel les hommes tissent leurs liens avec le monde. La culture a une dimension politique, parce que la quête de soi n'est pas dissociable de la quête commune.

[...]

34. *Raisons communes*, p. 99.

Construction d'une Cité politique, édification d'une culture, renouveau d'une démocratie sociale: ces trois tâches se rejoignent dans la même quête de *raisons communes*³⁵.

L'essentiel consiste donc à assurer la possibilité même de la communication, de la mise en commun, en établissant des règles du jeu telles qu'un espace public soit assuré à tous, accessible à tous. Telle est du moins la manière dont la culture se joue en contexte de démocratie moderne. On ne saurait obtenir de culture commune qui soit «conscience et maîtrise des genres de vie» et non seulement «un mécanisme d'adaptation ou un amas d'informations disparates» sans assurer un ensemble de «préalables» d'ordre socio-politique qui rendent possible la communication:

la lutte contre la pauvreté et la détérioration de l'habitat, la promotion des solidarités et des communautés constituent les devoirs premiers de l'instauration de la culture; l'acquisition d'un savoir technique qui permette une certaine maîtrise du monde énorme et bigarré de l'information devrait être assurée à tous, que ce soit par la voie de l'école ou autrement. À ces objectifs il faut en greffer un autre, plus difficile mais indispensable: une vigoureuse opinion publique susceptible d'influer sur les médias populaires, de façon à ce que la production de la culture ne soit plus autant abandonnée aux manipulateurs de capitaux et aux saltimbanques³⁶.

Le fondement à assurer est donc l'espace même de la communication, l'*espace public*, en ses diverses réalisations instituées. Ce qui ne devrait pas être «négociable», ce sont les conditions de possibilité de cet espace, conditions économiques, sociales, politiques qui assurent à tous un accès à la parole et à la décision en ce qui concerne le monde commun.

La mise en lumière de cet enjeu politique fondamental dans la discussion sur la culture publique commune invite à déplacer l'attention

35. *Ibid.*, p. 29. H. ARENDT écrit pour sa part que si la culture et la politique «s'entr'appartiennent», c'est «parce que ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu, mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à y entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui y doivent apparaître» (*La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, coll. «Foliol essais» 113, Paris, Gallimard, 1989, 380 p.; p. 285).

36. *Raisons communes*, p. 110-113.

de la culture commune à l'espace public. Elle aide à comprendre que l'enjeu n'est pas tant de déterminer ce qui doit faire partie de la culture commune que d'identifier ce qui est nécessaire à l'intégrité de l'espace public lui-même. C'est en effet cette intégrité qui est aujourd'hui menacée par la conjonction de deux facteurs: l'érosion du politique dans une société où se transforment les rapports à l'espace et au temps traditionnels, et le côtoiement de sociétés privilégiant des règles du jeu autres que celles de la démocratie occidentale. Ces facteurs sont relativement récents et expliquent que la culture publique commune soit devenue problématique, malgré l'ancienneté du processus d'immigration à Montréal.

Cet enjeu politique apparaît, mais en creux, dans la discussion actuelle, à même ses intuitions et ses obscurités. Ainsi, les auteurs traitant de la culture publique commune aboutissent constamment à la notion de citoyenneté républicaine³⁷. La perspective d'ensemble est une certaine vision de la vie commune, de la cité, et donc davantage qu'un simple modèle d'intégration des immigrants. Lorsque Harvey décrit la société comme une réalité structurée en cercles concentriques (culture publique commune au centre, cultures immigrées autour, pluralisme interculturel à l'extérieur), il évoque l'idée d'un espace public au centre et d'espaces privés aux alentours, cette division étant aux racines mêmes du projet républicain. La distinction entre le public et le privé est ce qui donne sens à la préoccupation de Harvey de distinguer ce qui doit faire l'objet d'adhésion commune et ce qui ressort d'une légitime diversité. De même, lorsqu'il est question de «règles du jeu» à respecter nécessairement, ce sont bien là les *nomoi* de la cité, les lois qui rendent celle-ci possible et viable. L'insistance de Folco sur le respect des institutions fondamentales va dans le même sens. Ce qui est en jeu ici, c'est l'intégrité et la raison d'être du politique.

Cette manière de voir bouleverse évidemment les données du problème, et notamment tout ce qui ramène à l'idée d'un «consensus³⁸». Le débat actuel a beaucoup insisté sur un «dénominateur commun» à «l'ensemble des habitants du Québec³⁹». Or rien de ce que l'on met dans ce dénominateur commun n'est *effectivement* partagé par

37. CENTRE JUSTICE ET FOI..., p. 12. HARVEY dit de la culture publique commune que c'est «la culture du citoyen et de la citoyenne» («Culture publique, intégration et pluralisme», p. 240).

38. J. HARVEY, «Culture publique, intégration et pluralisme», p. 240.

39. *Les francophones québécois*, p. 2.

tous, sinon *l'espace public lui-même*. Ce qui circule dans cet espace n'est pas à proprement parler *commun*, mais bien rendu *public*, accessible à tous et donc susceptible d'être accepté comme d'être refusé. Il ne saurait donc y avoir de véritablement «commun» qu'un espace public, à l'intérieur duquel évolue une culture non pas commune, mais bien publique, s'élaborant dans l'échange («interculturalisme», «transculturation») entre les diverses cultures en présence. Il faut envisager la culture publique comme une culture plurielle, comportant des structures et des éléments dominants, d'autres récessifs, une culture en transformation et en mouvement, soumise globalement à ce que Simard appelle l'effondrement de la culture totale et la concurrence de «cultures ébréchées». Dumont invite à un renversement des perspectives: «Ce qui fait l'originalité d'une culture, ce n'est pas son repli sur quelque distinction originaire, mais sa puissance d'intégration⁴⁰.» Celle-ci dépend d'un cadre politique solide: «Une culture est capable d'assimiler des influences de façon créatrice dans la mesure où elle est supportée par le dynamisme des institutions⁴¹.» S'il y a nécessairement une «culture de convergence⁴²», c'est par définition l'état de la culture publique à un moment donné, et plus précisément la langue dominante, qui «représente la faculté de rassemblement, la puissance créatrice de la personne et de la culture⁴³». Plus que la culture commune, ce qui importe, c'est la *communauté*: ce concept, qui apparaît souvent dans le débat, est intéressant dans la mesure où il laisse apparaître une gradation entre ce qui est le plus fondamental (l'espace commun), ce qui peut prendre différentes formes (le processus de mise en commun) et le foisonnement de ce qui circule (les contenus culturels). Il a cependant l'inconvénient d'évoquer les communautés fermées d'autrefois, où la pluralité avait maille à partir avec les consensus traditionnels.

Le défi est d'aménager ce qu'on pourrait appeler des «espaces de coexistence dissensuels⁴⁴». De tels espaces ont certes leurs règles fondamentales propres, qui sont en un certain sens «non négociables», dans la mesure où elles sont inséparables de la décision même d'évo-

40. *Raisons communes*, p. 81.

41. *Ibid.*, p. 84.

42. *Les francophones québécois*, p. 4; *Raisons communes*, p. 67.

43. *Raisons communes*, p. 123.

44. L'expression me vient de Raymond Lemieux, à qui je dois également la référence à GUATTARI. Celui-ci parle d'une indispensable «métamodélisation dissensuelle» (art. cit., p. 27).

luer au sein de ces espaces: liberté de parole, prohibition de la violence, etc.⁴⁵ Mais ces règles sont elles-mêmes mises en jeu dans la discussion, et donc susceptibles d'être modifiées. Ceci appartient à la structure même de la démocratie:

à l'encontre du totalitarisme, la démocratie récuse par principe tout ce qui masque les conditions où l'on devient un citoyen responsable. Par principe encore, elle fait monter au niveau des débats politiques la pluralité des appartenances et des valeurs. C'est pourquoi elle n'enferme pas dans un système; elle est sans cesse en devenir par la reprise en charge du défi de la diversité qu'elle a posé au départ comme son irréductible présupposé⁴⁶.

L'insistance sur les valeurs communes, sur le non-négociable, risque de faire oublier l'objectif même de la constitution d'une société pluraliste: celui d'ouvrir un espace de débat pour que puisse s'y manifester, à même la confrontation des points de vue (culturels), un écart de transcendance. L'«autre» agit ici comme l'instance maintenant ouvert l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être, pourvu que la communication soit assurée et que l'enracinement dans le monde soit suffisamment ferme pour que puisse se former le sens commun. Cet écart de transcendance dégage un horizon pour les membres de la société, qui leur permet d'investir leur liberté dans le mouvement même où sont relativisées les cultures qui s'y confrontent. Aussi importe-t-il de ne pas sacrifier à la culture publique commune la loi démocratique du plus grand pluralisme possible⁴⁷.

La difficile rencontre entre la spiritualité et la dimension politique de l'existence dépend donc de la qualité de l'espace public. Celui-ci suppose à son tour le respect du pluralisme et de la laïcité. «Pluralisme» doit s'entendre ici non pas au sens néo-libéral d'une molle

45. G. BOUCHARD, G. et F. ROCHER soulignent ainsi l'importance que tous les immigrants «partagent certaines valeurs fondamentales qui cimentent la collectivité québécoise, à savoir les valeurs liées principalement à la démocratie, à la liberté et à la tolérance. Ces valeurs se sont matérialisées dans des institutions qui réclament à la fois développement et continuité.» (*Les francophones québécois*, p. 7) L'énumération manifeste que c'est la base démocratique de la société qui est ici en jeu; en fait, à strictement parler, il s'agit moins pour les immigrants de partager les valeurs (ce qui est invérifiable) que de respecter les institutions et les lois qui les incarnent et de prendre ainsi part au jeu social, avec tous les droits et les devoirs que cela comporte.

46. *Raisons communes*, p. 88.

47. CENTRE JUSTICE ET FOI..., p. 7.

indifférence envers tout ce qui ne met pas en cause les mécanismes du profit maximal, mais bien au sens fort d'une recherche de transcendance par la confrontation des points de vue culturels particuliers, l'accent étant mis ici sur la qualité de la rencontre et non sur la simple multiplicité des différences. La «laïcité» est l'autre face du même principe: ne permettre à aucun point de vue particulier de se présenter comme la transcendance elle-même ou comme son lieutenant. Ce principe dépasse donc de beaucoup la simple non-confessionnalité religieuse des institutions publiques (qu'il inclut cependant) pour questionner tout discours prétendant imposer ses lois à la vie commune sous prétexte qu'elles iraient sans dire: lois de l'économie, de la science, de la raison, de l'éthique, etc. Il s'agit de constamment libérer la parole, de nourrir le débat, pour que se produise «l'indispensable mise au jour des intérêts par la discussion ouverte⁴⁸». Il n'y a pas de sens commun possible sans équité: «Dans la présence de l'*in-signifiant* est stigmatisée l'absence du sens dans nos sociétés; paradoxalement, la transcendance est proclamée de la manière la plus vive par la misère. Peut-il y avoir des *raisons communes* sans que se répande l'obsession de la justice⁴⁹?»

48. *Raisons communes*, p. 217.

49. *Ibid.*, p. 227.

De la transgression
L'articulation des paliers éthique
et mystique de l'autonomie

JEAN-FRANÇOIS MALHERBE
Université de Sherbrooke

«Dieu est la règle de l'individuel»; il est l'exception absolue, l'*autre* absolu qui justifie toutes les exceptions. Il est, comme le montre l'histoire de Job, celui pour lequel les catégories éthiques sont absolument suspendues. L'autonomie et l'hétéronomie viennent s'unir.

Jean WAHL¹

Le concept d'autonomie est un concept complexe et multiforme qui prend des acceptions diverses selon les écoles, les styles de pensée, les disciplines et les cultures. C'est dire qu'il ressemble à un sac fourre-tout où le meilleur côtoie le pire. Cette polysémie impose de définir d'entrée de jeu la signification que revêt ce concept dans le présent exposé.

Mes travaux antérieurs m'ont conduit à préciser un concept éthique d'autonomie sur lequel je ne crois pas qu'il soit nécessaire de

1. Jean WAHL, *Introduction à « Crainte et tremblement » de S. Kierkegaard*, Aubier, Paris, 1969, p. vi-vii. La citation est de Martin THUST, *Sören Kierkegaard, der Dichter des Religiösen*, Munich, 1931.

revenir en détail². Par contre, la question de l'articulation de ce concept avec le concept mystique d'autonomie n'a pas encore été développée et devrait faire l'objet de prochains travaux. J'en ai usé dans mon petit livre sur la prédication allemande de Maître Eckhart³, mais il reste un considérable travail à accomplir pour clarifier l'articulation des paliers éthique et mystique de l'autonomie. Et la tâche se complexifierait encore s'il devait s'agir de prendre en compte les dimensions biologique, psychique et civique de ce concept⁴.

C'est vers une théorie des cinq paliers de l'autonomie que je m'achemine. Mais aujourd'hui je me concentrerai sur l'articulation particulière de l'*éthique* et du mystique, que j'étudierai à la lumière de quatre portraits de famille:

- le *Prudent* (o' phronimos) d'Aristote,
- l'*Affranchi* (der Befrîdet) de Johannes Eckhart,
- l'*Homme singulier* (den Enkelte) de Sören Kierkegaard et
- le *Surhumain* (der Übermensch) de Friedrich Nietzsche.

Ces quatre figures quasi mythiques de la philosophie partagent, en effet, une commune relation de transgression ou d'exception à la loi générale, au principe éthique, particularité liée à leurs positions respectives à l'égard de la question de Dieu.

1. Le palier éthique

À propos de l'éthique, je voudrais préciser un point de sémantique qui me paraît particulièrement significatif. L'étymologie du mot éthique est liée à deux mots grecs différents: *éthos* (avec un epsilon initial) et *èthos* (avec un hêta initial). Le premier mot signifie la demeure, la maison, le chez-soi. Le second signifie les mœurs, les habitudes, les us et coutumes et, par extension, l'institution. Autrement dit, l'éthique, au sens

2. Voir à ce sujet le travail de synthèse de Jeanine GUINDON, *Vers l'autonomie psychique*, Paris, Seuil, et mes ouvrages *Pour une éthique de la médecine*, Paris, Larousse, 1987 et *Autonomie et prévention, alcool, tabac, sida dans une société médicalisée*, Montréal-Namur, Fides-Artel, 1992.

3. «Souffrir Dieu», *La prédication de Maître Eckhart*, «Théologies», Paris, Cerf 1992.

4. Voir à ce sujet F. VARELA et M. MATURANA, *L'autonomie du vivant*, Paris, Seuil et J.-F. MALHERBE et Sergio ZORRILLA, *Le citoyen, le médecin et le sida. L'exigence de vérité*, Paris, L'Harmattan, 1989.

étymologique du terme, ce sont les habitudes qu'il est bon d'institutionnaliser pour vivre dans la maison, c'est, comme je l'ai déjà dit, l'art de la convivialité.

L'autonomie éthique est appelée par l'exercice de l'autonomie civique comme une condition nécessaire appelle une condition complémentaire, pour qu'ensemble les deux conditions deviennent nécessaires et suffisantes à la construction d'une société conviviale. Mais l'autonomie éthique n'est pas un simple retour à l'autonomie psychique; elle en marque au contraire une étape de développement excentrée. L'autonomie psychique est centrée sur l'individu. L'autonomie éthique est centrée sur la relation, sur la réciprocité entre l'autre et moi. C'est pourquoi j'ai développé le concept d'autonomie éthique essentiellement à partir de la parole. C'est dans la parole où je me risque à tenter de dire qui je suis devant l'autre et où j'accueille le même risque pris par l'autre que j'entre dans la dimension de la réciprocité des consciences, des intentionnalités, des existences. C'est l'expérience de l'amitié. C'est l'expérience de la relation amoureuse véritable, à la fois érotique et éthique, sensuelle et existentielle. C'est là qu'on peut découvrir le passage d'une autonomie psychique à une autonomie éthique, même si ces différences ne sont pas à couper au couteau.

L'autonomie éthique consiste à créer des modes de convivialité en s'appuyant sur une analyse anthropologique des conditions de possibilité de la convivialité. Ces conditions, à mon avis, sont au nombre de trois:

- respecter la vie d'autrui,
- considérer autrui comme une fin et non comme un moyen,
- dire la vérité à autrui.

Bien que nous n'ayons plus guère de goût pour les interdits, nous pouvons considérer que ces trois principes fondamentaux correspondent en positif aux trois interdits que l'on trouve à la base de toute société humaine démocratique:

- l'interdit de l'homicide,
- l'interdit de l'instrumentalisation,
- l'interdit du mensonge.

On sent immédiatement que ces trois principes vont plus loin que la simple affirmation du droit de disposer librement de soi-même. Cette affirmation ne va pas de soi, car s'interdire de mentir, par exemple,

pourrait apparaître comme une épouvantable contrainte à s'imposer plutôt que comme un chemin de libération. Mais on découvre en respectant ce principe, c'est-à-dire en en inspirant sa conduite et ses décisions, qu'à chaque pas on grandit en humanité. Un être humain qui s'est donné comme discipline de ne jamais mentir, sauf cas gravissime, est un être humain qui s'est mis en route sur la voie d'une progression personnelle tout à fait forte.

En effet, ne jamais mentir va l'amener à des interactions très particulières avec ses semblables. De dire à l'autre la vérité, je me trouverai transformé dans le sens d'une plus grande lucidité, d'une responsabilité accrue, d'une ouverture élargie à autrui et, surtout, à une plus grande acceptation de mes limites.

À partir du moment où l'on se met sur le terrain de l'éthique et où l'on se dit: moi, je ne veux jamais mettre en danger la vie d'un autre, je ne veux jamais me servir d'un autre comme d'un simple outil, je ne veux jamais mentir à qui que ce soit, on met le pied sur le chemin de l'humanisation réciproque la plus radicale.

Mais dans la vie il est bien des circonstances dans lesquelles il n'est pas possible de respecter ces trois interdits essentiels de l'éthique. Dans de telles circonstances, la conscience morale individuelle reprend ses droits et affirme sa supériorité éthique sur la loi. L'individu autonome affronte alors la délicate question de la transgression.

Quatre figures classiques de la philosophie pourraient nous aider à penser ce rapport difficile de la conscience transgressante à la loi censée la protéger. Jetons un coup d'œil chez Aristote, Eckhart, Kierkegaard et Nietzsche.

2. Quatre figures de la transgression

a. Le «Phronimos» aristotélicien

De l'*Éthique à Nicomaque* à la bioéthique contemporaine, le concept aristotélicien de la *phronèsis* n'a cessé de structurer certaines approches de l'éthique. Ce n'est pas ici le lieu d'en faire le recensement. Puisqu'il s'agit d'approfondir la question de la transgression, je laisserai pour une autre occasion un retour critique aux textes du Stagirite pour me concentrer sur une des formes contemporaines de recours au concept aristotélicien de prudence. Je m'appuierai sur une recherche récente effectuée dans le champ bioéthique que je considère, avec Dominique

Jaquemin, comme un espace privilégié de la spiritualité contemporaine⁵.

On peut, en effet, estimer avec Sergio Zorrilla que «la bioéthique est un des champs privilégiés de la culture contemporaine où se manifeste, avec le plus d'acuité à la fois la nécessité et le refoulement du "jugement prudentiel"⁶». Autrement dit, la bioéthique est un des lieux privilégiés où se manifeste l'enjeu de l'articulation correcte de l'universel et du particulier, que tente de formaliser la théorie du «jugement prudentiel». Mais qu'est-ce que le «jugement prudentiel»?

Le «jugement prudentiel» est l'opération de l'esprit de «prudence» par laquelle un sujet moral tente d'appliquer avec discernement une règle universelle de morale dans une situation particulière, quitte à prendre la liberté de corriger la règle si son application mécanique devait conduire à un résultat par trop éloigné de la finalité qu'elle vise. Le «jugement prudentiel» consiste donc à agir de façon autonome, c'est-à-dire à assumer dans sa décision subjective l'imperfection intrinsèque de la loi morale. L'exercice du «jugement prudentiel» consiste à discerner les circonstances dans lesquelles suivre la lettre de la loi serait moins moral que de transgresser cette lettre au nom même de l'esprit qui l'anime.

Mais la problématique du jugement prudentiel n'est pas universellement reconnue dans le champ bioéthique, loin s'en faut. C'est la raison pour laquelle il y a lieu de s'interroger à la fois sur sa nécessité et ses limites. Sa nécessité apparaît à l'évidence dès qu'on entreprend une réflexion un tant soit peu systématique sur les fondements éthiques de la décision d'agir. La pratique de l'éthique clinique, notamment, illustre de façon particulièrement frappante que les situations vécues, par les soignés comme par les soignants, ne s'accommodent que rarement des exigences formelles de la loi morale.

C'est dire que la pratique du jugement prudentiel est un art qui ne s'enseigne guère et dont l'exercice est largement négligé dans les milieux bioéthiques, voire carrément refoulé. C'est que cet *Art du discernement* apparaît, du moins dans un premier temps, comme extrêmement insécurisant. Il s'inscrit, en effet, radicalement en faux contre

5. Dominique JAQUEMIN, *La bioéthique et la question de Dieu*, «Interpellations», Mediaspaul, Montréal, 1996 (à paraître).

6. Sergio ZORRILLA, «Nécessité et limite du "Jugement prudentiel" dans la problématique bioéthique», thèse de doctorat en Santé publique - bioéthique, Université de Louvain, juin 1992, «Introduction».

toute tentative de «mécanicisation» de la prise de décision éthique. Il manifeste dans la plus brillante lumière qui soit que la décision morale est toujours une décision subjective. La pratique du «jugement prudentiel» apparaît donc comme la contestation la plus radicale de toute tentative idéologique (biomédicale ou doctrinale) de réduire le sujet moral à la machine cybernétique qui lui sert de support matériel en même temps qu'elle manifeste sa présence au monde et aux autres.

Le «jugement prudentiel» consiste donc finalement à vivre un savoir-faire de l'universel au cœur du particulier. Son exercice est celui de l'homme qu'Aristote appelle le *phronimos* (prudent), l'homme qui agit dans la mouvance de la *phronèsis* (prudence⁷). Cet exercice est en définitive le seul art de vivre puisque sa pratique comme sa finalité consistent à laisser advenir soi-même et autrui comme sujets de l'histoire humaine, ce qui est sans doute aussi l'une des visées de la philosophie. Mais cette radicale «prudence» consiste aussi à casser la dynamique de toute formation sociale imaginaire aux termes de laquelle la décision morale serait réduite à l'application mécanique d'une règle universelle à des cas particuliers. C'est sans doute la raison pour laquelle elle provoque tant de résistances.

Ce qui apparaît donc comme une limite du «jugement prudentiel», la relative méconnaissance dans laquelle sa discipline est tenue, est en réalité et paradoxalement sa plus grande force aux yeux de ceux et de celles qui tentent de le pratiquer. En effet, les résistances que son évocation même provoque quasi inévitablement en font un véritable révélateur des points du champ moral (et bioéthique en particulier) où la mise en œuvre des technosciences biomédicales risque non plus de servir l'homme mais de l'asservir. C'est dire que les résistances à l'égard du jugement prudentiel appellent un travail critique et une analyse qui sont les premiers pas d'une *éthique de résistance*. Elles indiquent les points sur lesquels les éthiciens sont convoqués à se mettre au travail et à développer une véritable *éthique de résistance* à l'égard des processus réducteurs de l'humain.

Bref, le champ bioéthique est structuré par un rapport de forces majeur entre des éléments dynamiques (auto-) émancipateurs des sujets et d'autres dont la visée souvent occulte est, au contraire, leur objecti-

7. On consultera à ce sujet Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, éditions diverses.

fiction. Ces remarques ne nous éloignent pas de notre sujet car l'un des défis théologiques de la spiritualité contemporaine est précisément de prendre position à l'égard de ce rapport de force. L'éthique aristotélicienne fournit pour cela des outils que nous aurions tort de négliger.

De plus, d'autres pensées, explicitement religieuses ou anti-religieuses — ce qui n'est pas le cas de l'aristotélisme —, ont repris à leur propre compte la question de la transgression d'une loi universelle dans une situation singulière. On peut penser à Nietzsche et Kierkegaard mais, quelques siècles plus tôt, à la fin du Moyen Âge, Maître Eckhart, qui revient très à la mode aujourd'hui — peut-être à cause du Nouvel Âge qui l'a très peu lu et le cite beaucoup —, l'avait déjà reprise dans la figure de l'«affranchi».

L'«affranchi» eckhartien

Les grands thèmes de la mystique eckhartienne sont aujourd'hui bien connus. L'humain qui pratique le détachement finit toujours par obliger Dieu à s'établir en lui, à raviver la *petite étincelle* de son âme et à l'entraîner dans une percée à laquelle Dieu lui-même se laisse conduire en retour. La naissance du Fils dans l'âme survient avec le baiser qu'elle reçoit de la déité. Cette étreinte initiatique signe l'affranchissement de l'âme. Mais qu'est-ce qu'un affranchi⁸?

L'affranchi a transformé son ancienne façon de vivre. Il n'est plus possédé par les créatures en croyant erronément les posséder. Il vit de joie, de sagesse et de connaissance vraie. L'affranchi est un converti, un «retourné» qui a compris et éprouvé jusque dans sa chair que c'est en lui qu'est l'obstacle, non dans les créatures. L'affranchi vit sans opposition, sans tension, sans désir, sans frustration, sans colère, sans regret⁹. L'affranchi vit sans opposition, comme s'il était mort. C'est pourquoi il est devenu capable d'accepter tout comme venant de Dieu qui le conduit et qui, seul, occupe son regard.

«Se laisser conduire par Dieu¹⁰», telle est la condition de l'affranchi. *Un affranchi qui se laisse conduire*: le paradoxe n'en est pas un si l'on considère que Dieu reste silencieux. Se laisser conduire par lui,

8. Voir pour plus de détails le chapitre 7 («L'affranchissement») de mon livre cité à la note 2.

9. S 8, AH 1-95.

c'est alors, en effet, se laisser conduire par la petite étincelle de divinité enfouie au plus profond de notre humanité, étincelle dont le feu a été avivé par le baiser divin. Mais cette étincelle, qu'est-elle d'autre que l'être universel de l'humanité? C'est pourquoi Eckhart enseignait telle règle pratique:

Si tu t'aimes toi-même, tu aimes tous les hommes comme toi-même. Tout le temps que tu aimes un seul homme moins que toi-même, tu ne t'es jamais vraiment aimé toi-même — à moins que tu n'aimes tous les hommes comme toi-même, en un homme tous les hommes, et cet homme est Dieu et homme. Un homme est tel qu'il doit être qui s'aime lui-même et qui aime tous les hommes comme lui-même, et son comportement est tout à fait juste¹¹.

C'est en cultivant l'humanité entière dans chaque homme — «en un homme, tous les hommes» — que l'affranchi agit en conformité avec sa dignité et tout uniment avec la volonté de Dieu. L'affranchi vit sans opposition dans cette unité scellée par le baiser de la divinité. C'est pourquoi il ne craint même pas de vivre une vie qui suppose la mort d'autres vies. Ceci ne veut pas dire que l'affranchi n'ait aucun égard pour la souffrance et la mort autour de lui. Il y est au contraire sensible et son «ataraxie», l'absence en lui d'opposition, consiste plutôt à éviter de transmettre la souffrance et la mort là où cela dépend concrètement de lui. Mais l'affranchi a renoncé à se considérer comme coupable de toute violence. Finalement, l'affranchi est un homme ou une femme qui vit avec justesse son rapport au monde, à lui-même, aux autres et à Dieu. «Avec justesse», c'est-à-dire sans plus se demander pourquoi il vit. L'affranchi ne sait pas pourquoi il vit; il est content de vivre! Tel est son mode d'être: la joie¹².

L'affranchissement de l'homme, c'est le passage de l'œil extérieur à l'œil intérieur, la conversion plus exactement de l'œil extérieur en œil intérieur, ou encore, la transfiguration de l'homme extérieur en homme intérieur.

L'âme a deux yeux, l'un intérieur, l'autre extérieur. L'œil intérieur de l'âme est celui qui regarde dans l'être et reçoit son être de Dieu sans aucun intermédiaire: c'est son opération propre.

10. S 62, AH 3-23.

11. S 12, AH 1-121.

12. S 26, AH 1-220.

L'œil extérieur de l'âme est celui qui est tourné vers toutes les créatures et les perçoit selon le mode d'images et le mode d'une puissance. Or l'homme qui s'est tourné en lui-même, en sorte qu'il connaît Dieu dans son propre goût et dans le propre fond de celui-ci — cet homme est affranchi de toutes choses créées, il est enfermé en lui-même sous un véritable verrou de vérité¹³.

Et ce passage, cette pâque, a pour fruit la vision en toutes choses de l'honneur de Dieu¹⁴. Mais ce qui vaut pour la création vaut aussi pour soi-même¹⁵. Se laisser saisir soi-même selon ce qu'on est en Dieu, c'est-à-dire se laisser saisir soi-même comme Dieu, comme père, comme insondabilité, comme innommabilité, comme unité, qu'est-ce d'autre que d'être affranchi, en vérité? Il faut, en effet, l'œil intérieur pour qu'à force d'affection, de respect, de confiance, de prévenance et de tendresse, l'autre invente mon vrai visage et sollicite ma conversion. Et ma protestation sincère, qu'il ne me connaît pas vraiment tel que je suis, que ce visage est trop noble pour moi, que je reste menteur et jouisseur, viendra s'user sur sa tenace bienveillance. Et je finirai par ressembler à mon visage intérieur car l'autre, maître ou ami, aura ému en moi un être caché, dont je voulais ignorer l'existence, mais qui ne pourra s'empêcher de surgir un jour puisqu'il est sollicité en vérité. L'autre ainsi fait naître le fils en moi! L'autre alors est grâce sur grâce et moi, il me donne de Dieu d'être affranchi. C'est cela la création, la créativité de l'amour, la fécondité de l'amitié en Dieu.

Sensibilité avivée à l'égard de l'universel, l'affranchissement est également sollicitude activée à l'égard du singulier. L'affranchi est une articulation particulière de l'universel et du singulier, de la loi et de l'exception. Il est la liberté, «l'obéissance hors-la-loi». Mais si tel est le cas, que devient Dieu? Qu'en est-il encore de la volonté de Dieu?

Voyez ce qu'un homme bon peut auprès de Dieu. C'est une vérité certaine, une vérité nécessaire : celui qui donne totalement à Dieu sa volonté capte Dieu, lie Dieu, en sorte que Dieu ne peut rien que ce que l'homme peut¹⁶.

13. S 51, AH 1-109.

14. S 51, AH 2-137.

15. S 24, AH 1-207.

16. S 25, AH 1-212.

C'est pourquoi l'homme humble n'a pas besoin de demander à Dieu, il peut bien commander à Dieu, car la hauteur de la déité ne peut rien considérer que dans la profondeur de l'humilité, l'homme humble et Dieu étant un et non pas deux. Cet homme humble a Dieu en son pouvoir autant que Dieu a pouvoir sur lui-même¹⁷.

C'est dire que l'affranchi a ce pouvoir, non pas face à Dieu mais en Dieu, de réapproprier la loi à sa finalité qui est le service de la naissance de Dieu en nous. À cet égard, tout attachement à la loi qui contredirait la sollicitude maïeutique à l'égard de l'engendrement de Dieu en l'autre, ferait perdre à l'affranchi sa liberté même. *Tout attachement à une œuvre quelconque t'enlève ta liberté d'être à la disposition de Dieu dans ce moment présent*¹⁸. C'est très précisément le thème que reprend Sören Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*¹⁹.

L'«homme singulier» kierkegaardien

Kierkegaard semble considérer que «vivre en homme singulier» est la forme d'existence à la fois la plus élevée et la plus accomplie. Et si l'on en croit André Clair, «la tâche d'une lecture philosophique de Kierkegaard est précisément de penser cet être singulier que peut être et même qu'est exactement appelé à être chaque individu²⁰». Or, justement, l'une des questions de *Crainte et tremblement* porte sur la signification de la figure d'Abraham comme individu singulier.

La question de Kierkegaard sur Abraham, dans *Crainte et tremblement*, vise la *transgression de l'éthique*. Nul ne peut tuer son semblable. Or Abraham consent au projet insensé de Dieu qui exige le sacrifice d'Isaac. Ce projet est d'autant plus contraire à l'éthique qu'Isaac est le fruit unique de la promesse faite par Dieu à Abraham de multiplier sa descendance et de la rendre aussi nombreuse que les étoiles. Abraham se trouve donc en double infraction à l'égard de l'éthique: meurtre prémédité et complicité de parjure!

17. S 15, AH 1-140 et S 14, AH 1-135.

18. S2: AH 1, 53; PP 270.

19. Sören KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, traduit du danois par P.-H. Tisseau, Introduction de Jean Wahl, Paris, Aubier, 1969.

20. André CLAIR, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993.

Comme le suggère Jean Wahl, on peut comprendre le geste d'Abraham dans la ligne de Job: ne pas mal parler de Dieu, même si ce dernier se contredit et apparaît injuste. Sans doute le père d'Isaac, qui est aussi devenu — suite à l'heureuse fin du drame — le père des croyants, a-t-il préféré que son fils perde la foi en lui plutôt que de perdre la foi en Dieu? Mais une telle abnégation, admirable en soi, est-elle tolérable si elle impose une double transgression de l'éthique? Y a-t-il une suspension justifiable de l'éthique? Telle est la question que pose Kierkegaard.

L'éthique, c'est le général. Or certains hommes ne peuvent se traduire dans la généralité, ils s'affirment comme incommensurables au moyen du général, ce qui, aux yeux du monde, est manifestement un péché et même le plus grave des péchés. En plus d'être parjure et meurtrier, Abraham est orgueilleux!

Mais justement, l'orgueil aux yeux du monde est peut-être humilité aux yeux de Dieu. Jean Wahl note très justement:

Dans la foi, l'individu tutoie le maître du ciel, il est dans un rapport privé avec Dieu. L'individu comme individu entre dans un rapport absolu avec l'absolu. C'est le domaine de la grande solitude; on n'y pénètre pas «de compagnie»; on n'y entend pas de voix humaine; rien ne peut y être enseigné ou expliqué²¹.

La voix du monde est inaudible à cette altitude. Mais l'éthique en est-elle pour autant suspendue? L'éthique ne refuse-t-elle pas toute singularisation ultime, toute exception à la règle?

«Pour moi, non pas personnellement mais comme penseur, écrit Kierkegaard, cette question du singulier est la plus décisive²².» Concrètement, il s'agit de saisir ensemble le singulier et l'universel, car «l'homme est une synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse²³».

Mais comment peut s'effectuer cette saisie? Par mode de transposition dans le langage de l'homme spirituel, du langage de l'homme psychique, répond le philosophe danois: «Le premier a effectué le passage ou s'est laissé transporter de l'autre côté, tandis que le second est

21. Jean WAHL, «Introduction» à *Crainte et tremblement*, p. v.

22. Sören KIERKEGAARD, *Œuvres complètes* traduites par P.-H. Tisseau, Éditions de l'Orante, 1966-1986, vol. XIII, page 643.

23. *Id.*, vol. XI, p. 143.

demeuré de ce côté-ci; et pourtant il y a un lien entre eux, à savoir que tous deux emploient le même mot²⁴.» L'un et l'autre peuvent tenir le même langage mais sans toutefois parler de la même chose. Le psychique parle le langage des choses du monde. Le spirituel parle un langage transposé — littéralement: métaphorique — qui «fait voir» le monde ordinaire comme monde de Dieu²⁵.

C'est dans cette vision du monde transposée dans le registre de la connaissance de foi que s'effectue la suspension mystique de l'éthique. L'éthique reste valide dans son ordre propre qui est celui de la convivialité des citoyens du monde. Mais, transposée dans le «monde de Dieu» auquel le croyant accède par la métaphorisation de son langage en langage de foi, l'éthique est suspendue, elle perd sa pertinence universelle car dans ce monde de la foi, comme l'a exprimé Job, l'absurde disparaît et fait place à la justification inconditionnelle du croyant en Dieu. Abraham se prépare à sacrifier Isaac parce que l'interdiction de l'homicide n'a pas de place en Dieu. En Dieu, il y a place pour la contemplation de Dieu, pour la confiance absolue. Ce qui pouvait paraître absurde «aux yeux du monde» a perdu son absurdité. Plus exactement, c'est la catégorie même d'absurde qui se dissout dans la transposition du langage psychique en langage spirituel²⁶.

C'est d'ailleurs dans les paradoxes engendrés par les collisions entre les deux registres du langage, l'ordinaire et le transposé, que Kierkegaard trouve les meilleurs indices lui permettant de se frayer un chemin vers l'indicible, l'absolu et le silencieux²⁷. C'est par le paradoxe que l'homme peut affirmer le caractère absolu de la transcendance.

Le mouvement vers le religieux suppose que l'on ait vécu à fond l'attitude éthique. Mais c'est aussi la découverte de l'incapacité de l'éthique à penser le conflit entre la norme et l'appel qui permet le passage à une attitude toute différente. Le rapport avec les normes immanentes est rompu et un rapport invisible et indicible avec Dieu prend naissance. Un tel rapport renvoie à la

24. *Id.*, vol. IX, p. 239.

25. Voir à ce sujet notre chapitre intitulé «La connaissance de foi», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 1, «Introduction», Paris, Cerf, 1982, p. 85-111.

26. On trouvera une argumentation en ce sens dans Jean Ladrière, *L'articulation du sens II*, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1985. Ainsi que dans mon livre *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1985.

27. Voir à ce sujet André CLAIR, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976.

catégorie du «devant Dieu», selon laquelle, dans la relation même, la différence est reconnue comme incommensurable²⁸.

L'homme qui vit dans la foi vit sa vie de façon transparente devant Dieu, dans la justification inconditionnelle qui en appelle à l'amour de Dieu en toutes choses et avant toute autre chose. C'est dans cette transparence que disparaît la triple faute d'Abraham: le consentement au meurtre, la complicité de parjure et l'orgueil. La transgression n'est plus transgression, elle est harmonie dans l'espace de la justification, elle est coïncidence vécue de l'universel et du singulier.

Reste à reconnaître, toutefois, que l'accès à cette transparence impose bien des tribulations et que, si le croyant véritable s'éprouve comme justifié a priori, la décision de transgresser l'éthique, transgression qui est un des possibles chemins vers la transparence devant Dieu, ne se prend précisément pas dans la transparence mais justement «dans la crainte et le tremblement».

Le fond de la question est de savoir quel est «le vrai rapport à l'exception²⁹». Et à cet égard, il convient de revenir à Abraham lui-même et de remarquer qu'il ne se proclame pas lui-même exception par rapport à l'interdit de l'homicide. Il est appelé par Dieu. Il répond à une vocation, il se trouve en situation de responsabilité. Mais comment l'individu peut-il savoir qu'il est élu? Il ne le pourra pas. Comme le note Jean Wahl, il l'éprouvera dans son angoisse même vis-à-vis de cette question³⁰. La réponse est dans l'angoisse avec laquelle la question retentit dans l'individu. Le croyant vit donc un risque constant et l'angoisse est sa seule assurance. En définitive, seul l'individu décidera, devant Dieu et à ses risques et périls, s'il est vraiment l'objet d'une élection divine.

Cette autoposition de l'exceptionnel devant Dieu se retrouve chez Nietzsche, à ceci près que le préalable en est la proclamation de la mort de Dieu. L'humain, à ses risques et périls, proclame la mort de Dieu et s'autopositionne face au raz-de-marée provoqué par la publication de son acte de décès.

28. André CLAIR, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, «La nuit surveillée», 1993, p. 107.

29. *Id.*, p. 182.

30. Jean WAHL, «Introduction», page x.

Le «surhumain» nietzschéen

Dans son long poème *Ainsi parlait Zarathoustra*, Friedrich Nietzsche introduit les trois métamorphoses de l'esprit: comment l'esprit se change en chameau, le chameau en lion, et le lion en enfant, pour finir.

D'abord, l'esprit devenu chameau se charge des plus lourds fardeaux de l'humain et se hâte vers le désert.

C'est au désert, dans la solitude la plus extrême que le chameau devient lion. «Il entend conquérir sa liberté et être le roi de son désert.» (79) Mais, pour que son règne soit sans partage, il faut que le lion défie le dragon et le tue en combat singulier. Le dragon, c'est «Tu dois» tandis que le lion, c'est «Je veux». Le dragon incarne toutes les valeurs créées par les hommes depuis qu'ils sont hommes. Créer de nouvelles valeurs, le lion n'y est pas encore apte. Ce qu'il peut faire, c'est s'affranchir afin d'acquérir cette aptitude, conquérir sa propre liberté, et le droit sacré de dire non. Il lui faut à présent découvrir l'illusion et l'arbitraire au fond même de ce qu'il y a de plus sacré au monde, de conquérir le droit de s'affranchir. L'exercice d'une pareille violence est réservée au lion.

Mais le lion est prisonnier de son opposition à la loi. L'enfant par contre, est innocence, commencement nouveau, jeu. Pour jouer le jeu des créateurs, il faut être une «affirmation sainte» (83), vouloir son propre vouloir, «perdre le monde pour gagner son propre monde». On retrouve ici une affirmation qui rappelle Eckhart.

Nul ne sait encore ce que sont le bien et le mal, sauf le créateur, le surhumain. «Le créateur est celui qui crée une fin pour les hommes et qui fixe à la terre son sens et son avenir. De lui seul dépend qu'une chose soit bonne ou mauvaise.» (387)

«L'homme est une chose qui doit être dépassée, c'est un pont et non un terme. La rédemption, c'est affranchir le passé dans l'homme et transmuier tout ce qui a été, jusqu'à ce que le vouloir déclare: Je l'ai voulu, et c'est ce que je voudrai désormais.» (391)

Mais l'obstacle à ce vouloir, c'est tous les «Tu dois» qui nous font tous égaux devant Dieu. «Devant Dieu! Mais ce dieu est mort! ... Hommes supérieurs: ce Dieu était votre pire danger.» (551) «Dieu est mort, mais nous, nous voulons que le Surhumain vive.» (553) «Ce vieux Dieu a cessé de vivre; il est mort et bien mort.» (507) Et c'est le plus hideux des hommes qui est son meurtrier (511).

Le stade ultime de l'humain est le surhumain, de l'autre côté du

fleuve qu'enjambe le pont qu'est l'humain. Mais pour traverser le pont, il faut tuer le dragon «Tu dois». Il faut être le meurtrier de Dieu! Alors seulement peut être créée une éthique basée sur les valeurs d'avenir et non sur le ressentiment.

Conclusion

La transgression de l'ordre conventionnel semble donc bien liée à l'accomplissement du plus humain en l'humain. Aristote voyait dans la prudence la vertu par excellence qui caractérise les vrais chefs de la cité. Eckhart concevait la fusion de l'âme avec Dieu comme le mouvement unique de deux êtres qui, finalement, se commandent l'un à l'autre par-delà les lois. Kierkegaard considérait la triple transgression d'Abraham comme le saut de la foi qui libère et restitue toutes choses dans leur intégrité, à condition toutefois que le sujet vive sa transgression dans la crainte et le tremblement. Nietzsche prêche l'avènement du surhumain par la transgression absolue que sont le meurtre de Dieu, l'abolition de tous les «Tu dois» et la création des valeurs ludiques de l'enfant.

La convergence de ces quatre lignes de pensée vers la transgression comme passage initiatique de l'humain au plus humain constitue à coup sûr un défi majeur pour la culture contemporaine. Et ce défi est d'autant plus pressant au plan théologique que cette transgression est justifiée soit en Dieu chez Eckhart et Kierkegaard, soit chez Nietzsche par la mort de Dieu.

IV

DÉFIS THÉOLOGIQUES
ET PASTORAUX
DU RETOUR DU RELIGIEUX

Les enjeux du dialogue intrareligieux

*Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne
à l'heure du pluralisme religieux*

FABRICE BLÉE
Université de Montréal

Dans quelques milliers d'années, l'historien qui se penchera sur notre actualité ne sera pas intéressé par la guerre du Vietnam ou par les tensions entre communisme et capitalisme. Pour Arnold Toynbee, l'historien retiendra que, pour la première fois, le christianisme et le bouddhisme ont commencé à s'interpénétrer de façon conséquente¹. De son côté, Alfred N. Whitehead croit que le christianisme et le bouddhisme, qui connaissent aujourd'hui un certain déclin, ne pourront se relever qu'en interagissant l'un avec l'autre². La question du dialogue interreligieux est alors posée comme une donnée nouvelle et de très haute importance pour l'avenir de la religion chrétienne et, en particulier, pour celui de l'Église catholique. Suite à son ouverture à l'œcuménisme, fondée principalement sur le décret conciliaire *Unitatis Redintegratio*, l'Église s'est engagée intensivement à tisser des liens avec les autres religions, un effort qui, remarque Richard J. Neuhaus,

1. Ces propos sont cités par William JOHNSTON dans *Christian Zen*, New York, Harper and Row, 1971, p. 1.

2. Voir Donald S. LOPEZ et Steven C. ROCKEFELLER, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 30.

va bien au-delà du rapprochement remarquable avec le judaïsme³. Parmi les jalons de cette aventure interreligieuse, citons bien entendu la déclaration conciliaire *Nostra Ætate*, la création par Paul VI, en 1964, du Secrétariat pour le dialogue avec les non-chrétiens et la réunion d'Assise de 1986, organisée par Jean-Paul II.

Enfin, notons la création, en 1978, aux États-Unis, du North American Board for East-West Dialogue (NABEWD), une organisation bénédictine et cistercienne, désirée par le cardinal Pignedoli, et dont la tâche, entre autres, est de sensibiliser les moines aux valeurs spirituelles des religions orientales et de montrer l'urgence de s'ouvrir à un dialogue inter-monastique entre Orient et Occident. Si nous mentionnons l'existence de cette organisation, c'est justement parce que nous croyons que, de son expérience interreligieuse, se dégagent des éléments de solutions aux problèmes d'une spiritualité chrétienne contemporaine.

Nous constatons aujourd'hui un besoin pressant, surtout chez les plus jeunes, d'avoir une expérience spirituelle concrète. Cette soif est en grande partie la conséquence d'une sécularisation et d'un matérialisme démesuré. D'un autre côté, la modernité et le pluralisme religieux encouragent l'ébranlement des repères doctrinaux et sacramentels d'une Église qui a longtemps confondu universalité et exclusivisme. Cette remise en question n'est pas le lot du christianisme seul, mais de toutes les religions. Raimundo Panikkar exprime cette crise religieuse généralisée par «des symboles qui ne parlent plus, par des institutions qui ne convainquent plus et par des concepts inadéquats⁴». Que se passe-t-il alors quand la spiritualité se distancie d'une piété traditionnelle sans avoir déjà trouvé une façon d'exister conforme aux exigences nouvelles? Disons avec Ewert Cousins de Fordham University qu'il se crée un fossé qui démarque le passé de l'avenir par un temps de grandes transformations⁵. Nous vivons un *Kairos*, comparé par Bede Griffiths au temps critique de Jésus⁶.

3. Voir Richard NEUHAUS, «The Religious Century Nears», *The Wall Street Journal*, 6 juillet 1995, p. A-8

4. Raimundo PANIKKAR a tenu ces propos en 1981, au College of Saint Benedict, St. Joseph, Minnesota, à l'occasion d'une discussion sur «The Future of Religion» et sur «Mysticism, East and West». Pour plus de détails voir *North American Board for East-West Dialogue*, 11 (mai 1981), p. 4.

5. Voir Ewert COUSINS, *Christ of the 21st Century*, Rockport (Mass.), Element, 1992, p. 73.

6. Voir Bede GRIFFITHS, *The New Creation in Christ*, Springfield (Illinois), Templegate, 1992, p. 81.

Il importe donc d'écouter les «signes des temps», à la suite de Jean XXIII, pour faire émerger de cette crise une spiritualité et une théologie chrétiennes renouvelées. D'où le côté à la fois excitant et dangereux du temps présent⁷. Excitant, parce que le théologien est appelé à participer à une redéfinition profonde du lien entre l'être humain et le divin, en fonction de données nouvelles; et dangereux, parce que l'absence des repères établis et la nécessité de changement peuvent donner libre cours à des maladroites et à des abus divers. Le dialogue interreligieux s'avère le moyen le plus approprié pour accomplir ce renouveau religieux, en tenant compte des défis du pluralisme et de la sécularisation. Le dialogue «n'est plus un luxe», écrit David Tracy de la Chicago Divinity School, «mais une nécessité théologique⁸». Quant à Paul O. Ingram de la Pacific Lutheran University, il l'envisage comme «une occasion de réforme par rapport à des croyances religieuses qui ne sont jamais vraies ou fausses, mais plus ou moins adéquates⁹». Par une étude de quelques expériences interreligieuses pilotes, dont celles du NABEWD, et de plusieurs écrits sur le sujet, il apparaît que le dialogue s'accompagne de deux conditions pour contribuer à la mise en place de jalons d'une spiritualité chrétienne future. Ces conditions sont (1) répondre à l'appel des religions orientales et (2) la nécessité d'une expérience intrareligieuse. Si la présence physique des religions asiatiques n'est pas si grande au sein de nos sociétés occidentales chrétiennes, leurs principes philosophiques y sont par contre bien implantés. Par exemple, les notions de karma, yoga, chakra et nirvana sont connues du grand nombre et intègrent sans dissonance le vocabulaire courant. La croyance en la réincarnation connaît un succès incontestable en Occident, et la plupart des techniques de méditation orientales y sont largement accessibles. En outre, l'influence des grands principes métaphysiques et spirituels de l'hindouisme et du bouddhisme se retrouvent dans certains aspects de la psychologie transpersonnelle, ainsi que dans

7. Karl Rahner va dans le même sens en référence à la troisième période de l'Église qui concerne l'Église mondiale et dans laquelle nous entrons avec Vatican II: «Something new is emerging, something exciting and at times dangerous.» Voir Peter SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, NY Mahwah, Paulist Press, 1990, p. 10.

8. David TRACY, *Dialogue with the Other. The Inter-religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press, 1990, p. 95.

9. Paul O. INGRAM, «Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformation», dans Paul O. INGRAM et Frederick J. STRENG, *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, p. 83.

de nombreuses nouvelles religions de type gnostique. Par ailleurs, Griffiths fait état d'un double mouvement où, d'une part, des milliers d'Occidentaux vont chaque année en Inde pour chercher une expérience de méditation dans des ashrams hindous et bouddhistes et où, d'autre part, des maîtres orientaux viennent enseigner en Occident¹⁰. Pour Henri Le Saux, il est clair que l'expérience de l'Inde appelle le christianisme¹¹. L'Église de demain va-t-elle alors se dire en terme de Vedanta et de Mahayana de la même manière qu'elle s'est dite en termes grecs il y a 2000 ans? C'est en tout cas ce que soutiennent William Johnston et plusieurs membres du NABEWD¹². Il s'agit, selon Marcello Zago, ex-secrétaire général du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux (CPDI), de créer une nouvelle spiritualité pour notre temps qui sache intégrer des valeurs orientales tout en restant chrétienne¹³.

D'où l'autre condition pour y parvenir, celle d'un dialogue non plus strictement intellectuel, mais intrareligieux, c'est-à-dire un dialogue d'expérience qui consiste à accueillir en soi l'expérience religieuse et la vision du monde de l'autre. Or, dans un temps où, selon Armand Veilleux, co-fondateur du NABEWD, l'enjeu se situe dans une redéfinition totale du lien entre foi et expression religieuse¹⁴, le dialogue intrareligieux apparaît prometteur. Le Saux, Griffiths, Panikkar sont parmi les figures les plus célèbres qui incarnent ce nouveau dialogue. Pour Cousins, ces *spiritual mutants*¹⁵ jouent aujourd'hui un rôle crucial dans le passage d'une Église tournée vers le passé à une Église orientée vers l'avenir, ouverte à la condition relationnelle de l'homme et de Dieu. C'est dans cet élan de réforme, engagé par l'expérience intrareligieuse, que s'ancre cette étude. À partir de l'expérience intrareli-

10. Propos tirés d'un enregistrement de la conférence de Bede Griffiths donnée en 1983, à Kansas City, lors d'un séminaire intitulé «Formation and Transformation through an Eastern Perspective».

11. Voir Henri LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965, p. 257.

12. Dans sa conférence «A New Mysticism», donnée à Manille en 1992, lors de la première Conférence d'Asie sur le christianisme contemplatif, William JOHNSTON a déclaré: «Christianity is now facing Asia and finding tremendous treasures there. Just as when the early Church dialogued with the Greek world something new was born, the same is happening now in dialogue with Asia.» Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 46 (janv. 1993), p. 6

13. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 22 (fév. 1985), p. 3.

14. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 15 (oct. 1982), p. 10.

15. Voir Ewert COUSINS, *op. cit.*, p. 73.

gieuse, nous nous proposons de dégager les balises pour une spiritualité chrétienne à la fois fidèle au message évangélique et réceptive aux attentes de la nouvelle génération de chrétiens, issus d'un milieu pluraliste. D'emblée un certain nombre de questions se posent: comment concilier l'engagement à sa religion et l'ouverture aux autres? Le dialogue intrareligieux ne conduit-il pas à trahir sa tradition et, par la même occasion, l'alliance avec le Divin? à oublier les rites et les croyances traditionnelles au profit de l'expérience spirituelle? N'est-il pas dangereux de faire l'expérience de techniques orientales? Ou encore ce dialogue n'est-il pas la porte ouverte au syncrétisme? Nous devons tenir compte de toutes ces problématiques pour répondre à l'objectif que nous nous sommes fixé dans le cadre de ce travail. Tout d'abord, nous situerons le dialogue intrareligieux et son importance par rapport au dialogue interreligieux pour, ensuite, montrer en quoi l'expérience intrareligieuse exprime l'essentiel de l'expérience chrétienne. Enfin, cela nous permettra de mettre en relief deux aspects de cette expérience dont il est important de tenir compte dans une spiritualité et une théologie chrétiennes à venir.

1. Le dialogue intrareligieux ou le cœur du dialogue interreligieux

De l'expérience comme point de départ

S'il est important de distinguer dialogue interreligieux et intrareligieux, ce n'est pas pour affirmer l'existence de deux dialogues séparés et montrer la supériorité de l'un sur l'autre. Il s'agit plutôt de mettre en évidence deux aspects d'un même dialogue qui, au lieu de s'exclure mutuellement, sont interdépendants et complémentaires. La distinction entre *inter* et *intra* réside dans le degré d'engagement des participants. Dans le dialogue interreligieux, nous nous engageons physiquement et intellectuellement à rencontrer une personne d'une religion autre que la nôtre et à étudier ses doctrines pour les comparer aux nôtres. Alors que, dans le dialogue intrareligieux, l'engagement, cette fois-ci total, concerne ce qu'il y a de plus intime en soi. C'est faire du dialogue une préoccupation existentielle¹⁶, et ce, en accueillant à l'intérieur de soi «deux visions du monde, deux façons de penser, de sentir et d'être¹⁷».

16. Voir Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 8.

17. Voir Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, p. 305.

D'où une remise en question des fondements doctrinaux et spirituels sur lesquels repose notre identité chrétienne. Pour Kenneth P. Kramer de la San Jose State University, il importe de distinguer entre *inter* et *intra* afin de réintégrer la voie d'un dialogue authentique, en sortant de l'oubli l'expérience intrareligieuse¹⁸. Sans cette expérience, le dialogue interreligieux devient «dialogue de sourds». Sans elle, le dialogue se résume à une simple méthodologie, une forme subtile de conversion, où nous affirmons notre supériorité sur notre partenaire, à qui nous ne reconnaissons pas le droit à l'auto-compréhension. Nous nous associons à Michael Barnes de l'Université de Londres pour affirmer que le dialogue «n'est pas une discussion entre deux objets, mais la rencontre de deux sujets¹⁹». Il s'agit d'apprendre qui est l'autre pour découvrir qui *je suis*. Sans prétendre détenir la vérité, nous nous révélons comme chercheur, prêt à accueillir la lumière et la critique provenant d'horizons étrangers. Dans le cas contraire, le dialogue devient un moyen d'imposer notre façon d'être *tolérant* à notre partenaire, en l'insérant, malgré lui, dans un modèle théologique préétabli, comme l'inclusivisme, reconnu insuffisant et abstrait par plusieurs dont Panikkar²⁰, Pierre de Béthune²¹, secrétaire général du Dialogue Inter-Monastique (DIM)²² et Gérard Siegwalt de l'Université de Strasbourg²³. Le vrai dialogue interreligieux se situe dans le domaine de l'expérience spirituelle et non dans celui de la spéculation. Il se fonde non pas sur un cadre théorique où son évolution et ses résultats seraient prévisibles, mais sur une expérience spirituelle, née d'une double appartenance religieuse, entraînant le participant dans un processus de transformation dont il ne connaît pas l'issue.

18. Voir Kenneth P. KRAMER, «A Silent Dialogue: The Intrareligious Dimension» dans *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), p. 127-132.

19. Michael BARNES, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 125.

20. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 24.

21. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 21.

22. Le DIM et le NABEWD ont été créés pratiquement en même temps et forment deux groupes de travail d'une seule et même organisation, l'AIM. Le premier groupe est actif en Europe, alors que le deuxième l'est aux États-Unis.

23. Gérard SIEGWALT, «Le christianisme et le discours inter-religieux: vérité et tolérance», *Lumière et Vie*, 1995, p. 52.

À un processus de transformation

S'engager dans le dialogue intrareligieux, c'est accepter d'être transformé globalement et radicalement. Il ne s'agit pas ici de se convertir à une autre religion, mais de s'exposer à la vérité de cette autre religion. C'est entrer en dialogue, en tant que chrétien, avec un point de vue établi sur les autres croyants et sur ce que signifie être chrétien. Puis c'est en ressortir, toujours en tant que chrétien, avec notre point de vue de départ reconditionné. Ce processus de transformation, vu comme une aventure périlleuse par Panikkar²⁴ ou comme une Odyssée par Ingram²⁵, se résume en deux temps: franchir le fossé (*passing over*) et revenir sur la rive d'origine (*coming back* ou *returning*)²⁶. Ce processus est parfois si profond et intense, remarque David Chappell de l'Université d'Hawaïi, qu'il constitue en lui-même une pratique spirituelle et théologique²⁷. Parmi les spécialistes qui ont tenté de dire les étapes de l'expérience intrareligieuse, je retiens tout particulièrement la description en quatre temps de Barnes²⁸. Selon lui, la première tâche du dialogue est d'accepter sans résistance ce qui nous est étranger. Puis, par un exercice d'imagination et de suspension de jugement, nous apprenons de la cohérence des croyances de l'autre. Alors, graduellement, nous comprenons que ces croyances et ces pratiques n'ont de sens que dans la foi. Enfin, cela conduit, à travers une argumentation systématique, à un dialogue externe ou interreligieux, où l'autre n'est plus un étranger mais une personne comme moi, un *je* qui est aussi un *toi*. Ce

24. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 64.

25. Voir Paul O. INGRAM, *op. cit.*, p. 83.

26. Ce processus consiste en deux étapes principales exprimées par deux expressions anglaises qui varient légèrement selon les auteurs. Il s'agit de *Passing over* ou *Crossing over* et de *Coming back* ou *Return*. Parmi les spécialistes qui se sont penchés sur ce processus, nous retrouvons, entre autres, John S. DUNNE, *The Way of All the Earth: Experiments in Truth and Religion*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1978, p. ix; F. WHALING, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, Londres, Marshall Pickering, 1986, p. 130-131; Paul O. INGRAM, «Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformation», dans Paul O. INGRAM et Frederick J. STRENG, *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, p. 83; John B. COBB, *Bouddhisme-Christianisme. Au-delà du dialogue?* Genève, 1988, Labor et Fides, p. 101-144; Ewert COUSINS, *Christ of the 21st Century*, Rockport, Element, 1992, p. 105; David CHAPPELL, «New Horizons for Buddhist-Christian Encounter», *The Council of Societies for the Study of Religion, Bulletin*, vol. 22, n° 3 (sept. 1993), p. 66.

27. David CHAPPELL, *op. cit.*, p. 66.

28. Michael BARNES, *op. cit.*, p. 128.

processus d'*aller-retour* est aussi l'occasion, selon John Cobb, de «restructurer notre héritage à la lumière de ce que nous aurons appris²⁹». Il s'agit d'une restructuration fondée sur une révision du lien entre foi et croyance. Sans entacher les croyances d'un relativisme dégradant, il s'agit de leur prêter un caractère relatif. C'est dans les limites des croyances, ensemble de concepts culturels et religieux, que la foi tente de se dire. D'ailleurs elle n'a pas d'autre choix que de se dire ainsi. Liée au salut, la foi ne peut s'enfermer dans des formules universelles. Pour Panikkar, confondre foi et croyance, c'est être en proie à l'exclusivisme³⁰. Mais la foi est vie et la vie est changement, d'où la nécessité, pour les théologiens, de dire la foi en des termes toujours nouveaux et plus justes. Cela est d'autant plus significatif quand la foi incite à relier entre elles les différentes religions.

À travers une purification et un enrichissement

L'enrichissement issu de l'expérience intrareligieuse est proportionnel à la gravité des épreuves rencontrées. Toutes les Odyssées réservent des difficultés parfois si grandes qu'elles peuvent être destructrices. Les expressions anglaises *Passing over* et *Coming back* ne suggèrent-elles pas cet abîme, ce fossé qui est à la fois force d'attraction et source de tensions? Le dialogue intrareligieux pousse non seulement à entrer dans l'expérience de l'autre, mais aussi, ce faisant, à passer au-dessus de cet espace vide où aucune croyance ne semble préserver sa cohérence, où aucun concept ne semble trouver de support. De plus, franchir le fossé exige un engagement total de notre part. Impossible alors d'être sur les deux rives à la fois. Le premier obstacle de cette aventure: la peur de perdre son identité, de trahir ce qui nous a toujours été familier, ou encore de faire quelque chose de mal et, pire, d'irréversible. D'où la mise en garde de Panikkar: «Quiconque pense qu'il trahirait sa foi ne pourrait, ni ne devrait, s'embarquer dans cette aventure³¹.» Mais si la foi incite à relier les religions entre elles, c'est aussi elle qui nous donne la force de le faire. Nous nous accordons avec Dennis Gira de l'Institut Catholique de Paris pour dire que «plus le chrétien va loin dans le dialogue, plus il a besoin de foi forte, humble et intelligente, car elle

29. John B. COBB, *op. cit.*, p. 167.

30. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 70-71.

31. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 65.

seule lui permettra de maintenir un véritable équilibre spirituel³²». Le dialogue intrareligieux représente donc un défi de taille. Selon Panikkar, «la fécondation de deux traditions est possible en sacrifiant sa vie dans l'essai de soutenir les tensions existantes sans devenir schizophrène et de maintenir les polarités sans céder à une paranoïa personnelle et culturelle³³». Dans le tiraillement entre deux expériences et deux symbolismes religieux, il n'y a nulle part où se reposer. Constamment poussés à nous remettre en question et à nous redéfinir comme chrétiens, nous entrons dans une solitude et un silence toujours plus profonds qui peuvent être purifiants ou destructeurs³⁴. Mais, souligne Paul Tillich, ce dialogue silencieux est nécessaire à l'authenticité de tout dialogue³⁵. De lui dépend la purification et l'enrichissement de la foi.

2. L'expérience intrareligieuse ou l'expression du fondement de l'expérience chrétienne

Au-delà du syncrétisme

Cette présentation du dialogue intrareligieux pose d'emblée la question du syncrétisme. Ce dialogue ne conduit-il pas à surmonter les oppositions et les contradictions entre les fois des diverses religions? Tout d'abord, disons que se croire autosuffisant implique indirectement une condamnation des autres, avec l'espoir d'imposer son point de vue sur le monde entier, un espoir par ailleurs illusoire. Qu'une seule religion règne est impensable au même titre qu'une religion syncrétiste, à laquelle se convertirait toute l'humanité. «À la lumière des enseignements de l'histoire, écrit Toynbee, je ne m'attends pas à voir l'humanité se convertir à une religion syncrétiste, construite artificiellement à l'aide d'éléments empruntés aux religions existantes³⁶.» Le dialogue intrareligieux ne se fonde pas sur l'exclusivisme ni sur le relativisme, mais sur la nature relationnelle de l'être humain qui le pousse à découvrir en lui la réalité entière. C'est pourquoi, nous allons jusqu'à dire que ce dialogue est en quelque sorte une parade au syncrétisme, car

32. Denis GIRA, *Les religions*, Paris, Centurion, 1991, p. 113.

33. Voir North American Board for East-West Dialogue, 8 (mai 1980), p. 2.

34. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 8.

35. Paul TILLICH, *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 57.

36. Arnold TOYNBEE, *Le christianisme et les autres religions du monde*, Paris, Éditions Universitaires, 1956, p. 121.

c'est dans l'apprentissage réel de l'autre que les limites et l'identité de chacun se dévoilent. Cela ne veut pas dire pour autant que le syncrétisme n'est pas un risque rattaché au dialogue. Alors, pour éviter tout risque d'amalgame stérile, ne suffirait-il pas de mettre à l'écart sa foi et ses convictions profondes? Agir ainsi est contraire à la démarche intrareligieuse. Il faut au contraire ne rien cacher de ce que nous sommes, si nous souhaitons dépasser la discussion doctrinale. Mais être fidèle à notre foi et à nos convictions n'est pas incompatible avec l'ouverture, l'autocritique et le changement. D'où le dilemme de l'Église contemporaine, exprimé par Cobb: «Faire connaître la signification universelle du Christ sans plus se croire obligés, comme nous le faisons dans le passé, de contredire les vérités trouvées dans les autres traditions³⁷.» Pour Barnes, la solution réside dans un dialogue authentique qui, seul, peut réconcilier l'engagement missionnaire chrétien avec la réalité contemporaine³⁸. Si dans le passé, note Chappell, franchir le fossé (*passing over*) impliquait une trahison ou une conversion, aujourd'hui elle précède un retour (*coming back*)³⁹. Loin d'être syncrétiste, l'expérience intrareligieuse est l'occasion pour le chrétien de s'améliorer en tant que tel.

Vers l'imitation du Christ

Si l'expérience intrareligieuse n'est pas un syncrétisme, en quoi est-elle fidèle à l'expérience chrétienne? Avant de parler et de juger, il importe d'écouter la voix et surtout le cœur de l'autre. C'est pourquoi, «dans notre souci de sincérité et de loyauté», écrit Le Saux, «nous avons été parfois jusqu'aux extrêmes limites possibles d'interpénétration chrétienne de l'expérience de l'Inde, c'est précisément parce que nous avons voulu écouter son "cœur"». Et il ajoute: «Les confrontations purement conceptuelles sont souvent trompeuses. C'est par le cœur que se reconnaissent les expériences profondes⁴⁰.» Pour le chrétien engagé dans le dialogue intrareligieux, la bonne nouvelle n'est pas tant une formule ou un credo, qu'une promesse de renouer avec Dieu, par le fait de se rendre, en toute confiance, là où nous poussent la foi et l'amour.

37. John B. COBB, *op. cit.*, p. 169.

38. Michael BARNES, *op. cit.*, p. 112.

39. David CHAPPELL, *op. cit.*, p. 66.

40. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 257.

En toute confiance, car nous nous retrouvons souvent là où nous n'avons pas forcément envie d'être, soit en marge des repères communs garants d'une certaine orthodoxie, soit appelés à surmonter des tensions parfois très grandes. Mais «la seule évidence pour le chrétien de la réalité de son expérience de foi», écrit Le Saux, «c'est l'expérience de Jésus⁴¹». Le dialogue intrareligieux nous ramène à l'essentiel du message évangélique dans une obéissance et une imitation de Jésus. Panikkar ne va-t-il pas dans ce sens quand il déclare que la rencontre authentique s'effectue dans la foi, l'espérance et l'amour⁴²? Quant à Béthune, il voit dans cette rencontre la récapitulation de la vie spirituelle⁴³.

Pour une expérience de l'amour et de la kénose

À l'instar de la vie et du message de Jésus, le dialogue intrareligieux invite au dépassement de soi dans l'amour et dans le dépouillement. Le Saux note que «le seul principe du dialogue c'est la vérité et la seule façon d'y arriver c'est l'amour⁴⁴». Fidèle à l'Évangile, le dialogue authentique n'encourage pas à se couper des autres dans la défense égoïste de ses «avoir» mais, au contraire, à apprendre à «être», ouvert à toute communication et à toute transformation. Le dialogue intrareligieux n'est pas la voie de l'exclusion, mais celle de l'unité. Nous y participons, explique Panikkar, «non seulement en regardant en haut, vers la réalité transcendante, ou en arrière, vers la tradition originelle, mais aussi horizontalement, vers les autres humains qui, eux aussi, ont pu trouver des voies conduisant à la réalisation de la destinée humaine⁴⁵». Le dialogue devient un acte religieux en soi, par lequel l'être humain est à la recherche de son salut «dans une prière ouverte à toutes les directions⁴⁶». De plus, cet acte religieux s'accorde avec l'Église qui, déclare Pietro Rossano, ex-secrétaire général du CPDI, «est un instrument de réconciliation et d'unité⁴⁷». Thomas Merton ne va-t-il pas dans le même sens quand il encourage la création d'un

41. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 265.

42. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 60.

43. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 23.

44. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 13 (fév. 1982), p. 5.

45. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 8.

46. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 8.

47. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 11 (mai 1981), p. 2.

langage de prière qui doit émerger de ce qui transcende nos traditions et de l'immanence de l'amour⁴⁸? Le dialogue intrareligieux est essentiel dans la création d'un tel langage pour au moins deux raisons: premièrement parce qu'il traduit une hospitalité inconditionnelle, défiant les limites du cœur. Pour Panikkar, il récapitule le commandement de Jésus, «aime ton prochain comme toi-même», par la découverte de l'autre en nous-mêmes⁴⁹. Et, deuxièmement, parce qu'il traduit, selon Rossano, un engagement envers les Béatitudes⁵⁰, un engagement qui peut conduire dans la «nuit de la foi», selon l'expression de Béhune⁵¹, ou dans le «vide», selon celle de Johnston⁵². Il s'agit là d'une expérience de la kénose, qui commence toujours avec un appel du Dieu d'amour, et qui se poursuit dans un abandon ou encore un éclatement de nos limites conceptuelles et émotionnelles vers une mort et une résurrection.

3. Quelques repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux

D'une expérience au-delà des concepts

Si le dialogue intrareligieux est loin d'être la vocation de tous les chrétiens, il peut néanmoins contribuer à tracer l'esquisse d'une spiritualité chrétienne à venir qui relève le défi du pluralisme et celui d'une sur-rationalisation. Trop souvent, dans les réunions de prière, l'approche de Dieu se réduit à une analyse conceptuelle de nos émotions et à une compréhension intellectuelle de l'être humain et de sa relation au Divin. Très peu de place est faite au silence, au repos de l'esprit et du corps dans une écoute attentive de la réalité présente. Or, pour Griffiths et Thomas Keating, ex-président du NABEWD, il est urgent pour les chrétiens de renouer avec une expérience contemplative, une expérience — et Karl Rahner va aussi dans ce sens⁵³ — indépendante de formulations conceptuelles. Il s'agit là non d'une conversation, mais d'une communion où Dieu nous parle sans intermédiaire. Cette expérience contemplative, au-delà du jeu des pensées, à laquelle nous ren-

48. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 32.

49. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 12.

50. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 11 (mai 1981), p. 2.

51. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 19.

52. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 5 (mai 1979), p. 19.

53. Voir Maurice WILES, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue*, Londres, SCM Press, 1992, p. 47.

voient les religions orientales⁵⁴, est l'occasion d'une spiritualité authentique qui peut se résumer à une expérience consciente de la vie. La vie devient spirituelle dans une écoute de ce que nous sommes et de notre environnement. Mais soyons attentifs à ne pas céder à l'extrême inverse d'une sur-rationalisation et faire de l'expérience l'unique source de vérité. «Nous pouvons avoir un million d'expériences, souligne Kevin Cronin, mais il est impossible de grandir si nous ne réfléchissons pas dessus⁵⁵.» Sans être la négation de la raison, l'expérience contemplative, au-delà des concepts, constitue le fondement de la croissance spirituelle. Pour Keating, la seule façon d'accueillir pleinement Dieu réside dans l'abandon du désir de sentir ou de penser Dieu⁵⁶. Seul ce *Let go, let God*, selon l'expression de Cronin⁵⁷, peut soulager beaucoup de personnes, dont un grand nombre de jeunes, du poids de certains concepts chrétiens, souvent chargés émotionnellement de frustration, voire de haine. Lui seul peut déraciner les tendances au fondamentalisme par le biais d'un rapport sain entre foi et croyance. Lui seul, enfin, peut nous préserver de l'idolâtrie que nous considérons comme une façon de projeter nos peurs et nos angoisses dans un ultime fait à notre image.

Au corps comme lieu d'enracinement spirituel

S'il est urgent de renouer avec une expérience contemplative, il est aussi urgent de réapprendre à connaître son corps comme lieu privilégié d'enracinement spirituel. Là encore l'expérience intrareligieuse peut apporter beaucoup, et ce, pour deux raisons: premièrement, elle encourage l'intégration, dans sa vie de foi, de techniques de prière et de méditation, souvent orientales, qui permettent une prise de conscience

54. De façon générale, dans les religions orientales, l'ignorance est synonyme de dualité, dont la source est en partie l'identification de l'individu à ses pensées. C'est pourquoi ces religions, dites mystiques, mettent souvent l'accent sur des exercices, méditations ou yogas, qui aident à saisir l'instant présent, défiant toute conceptualisation. Sortie du jeu des pensées, la non-dualité orientale se rapproche de la contemplation et de la prière apophatique issues de la tradition chrétienne.

55. Kevin M. CRONIN, *Kenosis, Emptying and the Path of Christian Service*, Rockport (Mass.), Element, 1992, p. 15.

56. Ces propos sont tirés de l'enregistrement de la conférence «The Divine Therapy», donnée par Thomas Keating en 1991, dans le cadre des programmes de la Contemplative Outreach Ltd.

57. Voir Kevin M. CRONIN, *op. cit.*, p. 25.

accrue du corps et des émotions et d'en faire ainsi les supports de l'élan spirituel. La question alors se pose: ces techniques ne sont-elles pas dangereuses? Disons simplement avec de Béthune que «la connaissance expérimentale des méthodes contemplatives orientales est essentielle, mais il est aussi nécessaire, particulièrement pour ceux qui les enseignent, de connaître leur arrière-fond historique, philosophique, psychologique et religieux⁵⁸». Deuxièmement, le dialogue intrareligieux incite à la redécouverte du corps, par la tension intellectuelle qu'il suscite, tel un *koan* japonais. En effet, nous croyons qu'il est intellectuellement impossible de faire cohabiter en soi, en même temps, deux visions du monde, deux symbolismes religieux. Se référer en même temps à Jésus et aux déités bouddhistes brise la cohérence des deux univers religieux respectifs et peut conduire à des confusions intellectuelles voire psychologiques profondes dans le cas où ces visions du monde sont rattachées à une pratique religieuse. Dans ce cas, l'éclatement conceptuel, s'il est accepté, renvoie à la réalité présente et tangible du corps. Le dépassement de soi exige de s'approprier pleinement son corps, de le ressentir, de s'unir à lui. Cela va à l'encontre du principe selon lequel l'élévation spirituelle exige de se couper de toute sensibilité corporelle. Pour encore trop de chrétiens, le corps, entaché d'une concupiscence certaine, rime avec péché et punition. Or, selon Keating, la notion de punition liée au cheminement spirituel est diabolique⁵⁹. Si la spiritualité chrétienne a longtemps entretenu une opposition entre le corps et l'esprit, il importe aujourd'hui de «redécouvrir la signification spirituelle de la dimension matérielle⁶⁰». La respiration⁶¹ et la sexualité⁶², par exemple, sont des dimensions de l'être humain qu'il nous faut intégrer à une spiritualité saine.

Vers un symbolisme et une pratique religieuse renouvelés

Le dialogue intrareligieux, sous l'impulsion de Le Saux, de Griffiths, de Merton, ou encore de John Main, permet d'avoir accès à une spiritualité profonde dans la redécouverte d'une expérience apophatique et du corps, comme réalité spirituelle. En ce sens, le dialogue contribue à

58. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 49 (janv. 1994), p. 17.

59. Thomas KEATING, «The Divine Therapy» (1991).

60. Ewert COUSINS, *op. cit.*, p. 11.

61. Voir Bede GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 44.

62. Voir Bede GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 41.

apporter des éléments de réponse au besoin croissant, notamment chez les jeunes, de s'engager dans une expérience intérieure. Le NABEWD remarque à ce propos que là où les jeunes chrétiens trouvent la possibilité d'une expérience intérieure au sein de leur propre tradition, l'intérêt pour les spiritualités orientales diminue. Le dialogue contribue aussi à relever le défi du pluralisme religieux par un enrichissement mutuel entre les religions. Mais cette approfondissement de l'expérience chrétienne et cet enrichissement mutuel ne vont pas sans un changement du symbolisme et des pratiques chrétiennes, des changements qui peuvent être si profonds et imprévisibles qu'il est impossible de dire à quoi ressemblera l'Église de demain. Ceci dit, nous pouvons d'ores et déjà attirer notre attention sur les premiers signes d'une transformation au sein de l'Église catholique que représentent, par exemple, la tradition des chrétiens-sannyasi en Inde qui repose sur des figures comme Le Saux et Griffiths, l'utilisation du mantra dans la méditation de Main⁶³, l'emprunt fréquent de positions corporelles orientales, comme la fameuse position du lotus, dans la *centering prayer*, élaborée par Basil Pennington et enseignée par Keating. Notons enfin, l'utilisation du mandala par Bruno Barnhart, dans une démarche d'intériorisation à partir de l'évangile de Jean⁶⁴. Sommes-nous en face de pratiques extravagantes sans avenir ou en face des balbutiements d'une Église naissante qui se dira en référence, non plus au bassin méditerranéen, mais à l'Extrême-Orient? Même s'il est trop tôt pour nous prononcer, nous pouvons dire avec plus de certitude que ce renouveau contemplatif est l'occasion, non seulement de replonger au cœur de la tradition chrétienne et de la condition humaine, mais aussi de redonner vie à l'expérience et au symbolisme chrétiens.

63. Pour Bede Griffiths, le cœur de la méditation de John Main est l'utilisation du mantra. Mantra est un mot sanskrit et se réfère à une longue tradition indienne de prière et de méditation. Dans *The New Creation in Christ*, GRIFFITHS écrit: «The art of the mantra consists in the repetition of a sacred word or a verse from the Bible, which has the effect of "centering" the person, unifying all the faculties and focusing them on the indwelling presence of God. The same discovery was made in Spencer Abbey under the influence of the Maharishi's Transcendental Meditation and led to the concept of "centering prayer".» (p. 39)

64. Dans son livre *The Good Wine*, New York, Paulist Press, 1993, Bruno BARNHART utilise les richesses du mandala pour envisager l'évangile de Jean dans une perspective mystique et initiatique, et aussi pour proposer aux croyants une façon de relier leur destinée à la source de vie.

*

* *

Pour John Dunne de l'Université Notre Dame, «le saint homme aujourd'hui n'est pas un Gautama, un Jésus, un Muhammad, un fondateur de religion mais une figure comme Gandhi, c'est-à-dire un homme qui part d'une compréhension sympathique de sa religion pour aller vers les autres religions et qui revient avec une nouvelle vision de sa propre religion⁶⁵». L'expérience intrareligieuse est, selon lui, l'aventure de notre temps. Barnes va dans le même sens quand il affirme que l'expérience nouvelle consiste en l'acceptation de l'autre tel qu'il est, et en un dialogue comme une fin en soi⁶⁶. À l'ère du pluralisme religieux, le dialogue «appartient alors à la vocation propre des chrétiens» et doit «être intégré à leur vie spirituelle⁶⁷». Mais si les chrétiens choisissent la voie du dialogue, au point d'en faire une préoccupation existentielle, il est clair qu'ils s'engagent dans une transformation profonde de la spiritualité et de la théologie chrétiennes. Ne sommes-nous pas aujourd'hui appelés à faire un choix, duquel dépend l'avenir de l'Église: soit faire fi du pluralisme en nous orientant vers un fondamentalisme ou un relativisme, soit intégrer le pluralisme dans notre spiritualité et dans notre théologie? Pour Cobb, le christianisme a besoin de se soumettre continuellement à une transformation créatrice, non seulement en assimilant les aspects nouveaux de la culture occidentale, mais aussi en s'ouvrant plus radicalement à une transformation par un dialogue avec les autres religions⁶⁸. Mais comment concilier engagement par rapport à sa propre foi et ouverture aux autres croyances? Au terme de cette étude, il apparaît que la solution réside en une spiritualité fondée, non plus sur la raison, mais sur une expérience de l'amour et de la kénose. Il s'agit, à travers une expérience contemplative, de dépasser nos limites conceptuelles et ainsi, dans une distinction bénéfique entre foi et croyance, purifier et enrichir nos concepts chrétiens, à commencer par celui de Dieu. D'où l'importance, par exemple, d'un dialogue chrétien-bouddhiste qui, pour Tracy, incite à nous pencher sur des aspects de la tradition chrétienne, plus ou moins délaissés, comme la

65. John S. DUNNE, *op. cit.*, p. iv.

66. Voir Michael BARNES, *op. cit.*, p. 115.

67. Voir Denis GIRA, *op. cit.*, p. 96.

68. Voir Paul O. INGRAM, *op. cit.*, p. 85.

prière apophasique et la christologie kénotique⁶⁹. L'expérience contemplative n'est donc plus réservée aux seuls moines. Selon Keating, il est urgent de la réintégrer dans la vie spirituelle et de la faire connaître au grand nombre, car, pour lui, seule cette expérience conduit à la sainteté⁷⁰. Mais cela ne signifie pas qu'il faille se retirer dans un lieu désertique à l'abri des maux de la société. Au contraire, dans une Église de plus en plus laïque, le défi consiste à réapprendre la valeur symbolique des gestes les plus banals de la vie quotidienne. D'où la nécessité d'une redécouverte du caractère sacré du corps et de toute la dimension matérielle. Cela ne rejoint-il la pensée de Richard Neuhaus, selon laquelle, «le fait, nouveau et de taille, à la veille du troisième millénaire est la dé-sécularisation de l'histoire du monde⁷¹»? Enfin, et ainsi s'achève cet exposé, dans l'espoir de relever les défis du temps présent, il s'agit de s'orienter vers une spiritualité qui, comme le souhaite Panikkar, «cherche à assimiler le transcendant dans notre immanence⁷²».

69. Voir David TRACY, *op. cit.*, p. 99.

70. Thomas KEATING, «The Divine Therapy» (1991).

71. Richard NEUHAUS, *art. cit.*

72. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 10.

Pour la guérison du monde

Une spiritualité écoféministe

selon Rosemary Radford Ruether

LOUISE MELANÇON

Université de Sherbrooke

La participation des femmes dans les nouveaux mouvements spirituels tout autant que leur présence majoritaire dans les «églises» traditionnelles est un fait indéniable. Mais plus importantes encore sont les nouvelles manières de vivre la spiritualité qui ont accompagné le mouvement féministe des dernières décades. Entre autres, tout un courant spirituel a assumé la préoccupation écologique comme élément central d'un nouveau paradigme à partir duquel nous pourrions penser notre rapport à la transcendance ou à la divinité. Cette spiritualité «écologique», enracinée dans un nouveau type de rapport à la terre et à l'univers, née de la découverte des maux causés à notre environnement naturel, a donné lieu à une prise de conscience des liens qui existent entre cette menace écologique et la violence — de toutes sortes — faite aux femmes.

C'est dans cette veine que Rosemary Radford Ruether publiait, en 1992, un livre remarqué, intitulé *Gaia and God*¹. Cette théologienne

1. *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York, Harper & Collins, 1992.

américaine, catholique et féministe, de réputation internationale, travaille depuis près de 30 ans à ouvrir de nouvelles voies pour la réflexion théologique. Dès la fin des années 1960, elle s'inscrit dans le champ de la théologie politique ou de la libération et commence à poser la question des femmes dans la société et dans l'Église, en même temps qu'elle s'intéresse au judaïsme et à l'antisémitisme. Dans les années qui suivent, on remarque qu'elle joint à la critique du sexisme, la dénonciation du racisme, des politiques militaristes ainsi que des virages néolibéralistes et néo-colonialistes de son pays. De même, dès les débuts elle articule sa réflexion féministe à la perspective écologique². C'est ainsi que par son impressionnante production, sur une durée de plus de vingt ans, Rosemary Radford Ruether a contribué de façon éminente à la critique et à la réinterprétation de la tradition chrétienne dans une perspective féministe de libération³.

J'ai choisi de présenter la spiritualité de la guérison que Rosemary Radford R. a élaborée à partir d'une perspective écoféministe, spécialement dans *Gaia and God*. La principale caractéristique de cette spiritualité est de promouvoir la réconciliation dans l'ensemble de nos relations, avec les autres comme avec nous-mêmes, avec notre corps comme avec la nature/terre/cosmos, et avec Dieu, en n'oubliant pas la dimension socio-politique de ces relations. Une telle spiritualité se fonde sur une reprise du sens chrétien de la rédemption, mais en mettant la création au centre, à partir de la conscience écologique actuelle, jumelée à une analyse féministe de l'ensemble de nos relations. J'exposerai donc la spiritualité écoféministe selon Radford Ruether (1) dans ses points de départ (2) dans ses fondements théologiques et (3) dans ses caractéristiques.

1. Une spiritualité de la guérison: ses points de départ.

Avant d'entrer dans la pensée spirituelle que Rosemary R.R. développe dans *Gaia and God*, il convient de rappeler les deux éléments de situation qui lui servent de point de départ, à savoir le mouvement de

2. *Liberation Theology*, New York, Paulist Press, 1972. Dans ce livre sont ramassés un ensemble d'articles publiés de 1970 à 1972.

3. Sans indiquer toutes ses publications, je signale *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, The Seabury Press, 1975 et *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983.

libération des femmes et la crise écologique. Dès ses premières publications d'ailleurs, Radford Ruether mettait ensemble le rapport à la nature/terre et l'oppression des femmes en tant que réduites à leur corps⁴.

Les sciences biologiques ont donné naissance au mot «écologie» pour nommer les dysfonctions observées dans notre environnement naturel: la disparition de plantes et d'espèces animales a mis en lumière l'intervention polluante des humains sur les sols, l'eau, l'air, dans leur dimension socio-économique. Ensuite, une réflexion plus profonde⁵ s'est intéressée aux modèles symboliques, à la fois psychologiques et éthiques, de nos relations qui causaient un tel déséquilibre dans notre environnement. Rosemary R.R. reprend aussi l'idée, fort répandue depuis, que la civilisation occidentale en est arrivée à cette situation négative avec la justification d'une pensée chrétienne: aussi propose-t-elle à la fois une critique et une reprise de notre héritage culturel dans une perspective de réconciliation ou de guérison.

Du point de vue féministe, il y eut au départ une recherche d'égalité pour les femmes dans nos sociétés libérales, démocratiques; puis, les féministes socialistes ont montré que cette égalité n'était pas possible sans la transformation des relations sociales, de production et de reproduction. Radford Ruether rejoint la vue plus radicale du féminisme qui dévoile les modèles culturels de la domination masculine sur les femmes et fait appel à une prise de conscience de ces rapports de pouvoir dans la vie privée comme dans la vie publique.

Une perspective écoféministe est ainsi mise en place à partir de l'analyse des interrelations entre la domination masculine des femmes et la domination de la nature, à la fois dans les structures sociales et les idéologies ou la culture. L'analyse féministe radicale permet de montrer que les problèmes écologiques ou environnementaux ne pourront être surmontés par des objectifs uniquement technologiques: pour assurer la «guérison de la terre», il est nécessaire d'ordonner autrement l'ensemble de nos relations sociales, de sexe, de classe, de race... Il s'agit, dans les mots de Rosemary R.R., d'une œuvre d'éco-justice⁶.

4. «Mother Earth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine Somatic and Ecological Perspective», dans *Liberation theology*, p. 115-126; et *New Woman, New Earth*, *op. cit.*

5. Ce que Rosemary R.R. appelle la «deep ecology».

6. *Gaia and God*, p. 2-3.

Ce système de domination, qu'on appelle le patriarcat, est né au long des siècles en suivant le développement des sociétés humaines: il a été particulièrement codifié dans l'ère classique occidentale⁷, et sacralisé de manière évidente dans le christianisme. L'existence de ces relations de domination a, en effet, été justifiée comme étant «l'ordre naturel» voulu par Dieu. L'idée même du Dieu monothéiste, le Dieu créateur du cosmos qui a pris une figure masculine, a renforcé toutes les formes de domination. Il y a donc eu dans les traditions classiques occidentales une sacralisation de la hiérarchie patriarcale sur les femmes, comme sur les esclaves et la terre... établissant ainsi un lien symbolique entre le corps des femmes, la terre, la matière pendant que les hommes s'identifiaient au ciel, à l'esprit et à la transcendance.

Certes, notre héritage occidental témoigne aussi d'efforts mis pour identifier le mal et l'injustice dans les relations des humains entre eux, la terre et le Divin. Mais ces efforts mêmes ont trop souvent renforcé certaines relations de domination en créant des morales ou des spiritualités qui avaient pour effet de blâmer les victimes⁸. Malgré tout, certains «aperçus» nous sont restés comme un legs culturel à partir duquel nous pouvons entrevoir, penser et promouvoir des relations «biophiliques⁹», c'est-à-dire des relations qui engendrent l'amour de la vie sous toutes ses formes: cela empêche, nous dit Ruether, de porter un jugement totalement négatif sur notre héritage occidental judéo-chrétien.

Dans cette perspective, le fait de juxtaposer *Gaia*¹⁰ à Dieu représente pour Rosemary R.R. la recherche d'une vision spirituelle qui corresponde à la nouvelle sensibilité écologique tout autant qu'à la valorisation du féminin dans la représentation du Divin. C'est une tentative de réconcilier de manière symbolique ce qui a été pensé de manière dualiste et séparée — à la fois le féminin et le masculin, la terre et le ciel, l'humain et le divin... Et surtout, la perspective écoféministe de Radford Ruether nous propose une éthique qui s'appuie sur une interrelation complexe de toutes nos relations, met de l'avant une «spiritualité de la guérison» où la conversion intérieure est jumelée à un processus de transformation sociale.

7. *Gaia and God*, p. 3: 500 B.C. — 800 A.C.

8. *Gaia and God*, p. 3.

9. *Idem*.

10. *Gaia and God*, p. 4.

2. Une spiritualité de la guérison: ses fondements théologiques.

La critique écoféministe de la civilisation occidentale et du christianisme, tout en gardant la référence à des ressources existantes dans ce même héritage, conduit Rosemary R.R. à reprendre le sens de la rédemption qui est un élément central de notre tradition. Toutes nos relations sont déformées, défigurées, tordues¹¹: relations entre les hommes et les femmes, relations entre humains de manière générale, relations avec la nature-terre. On ne pourra «guérir» la planète, et donc avoir un avenir comme humanité, que si toutes nos relations sont changées, transformées; aussi ai-je choisi de présenter R.R. en utilisant la métaphore de la guérison. Elle articule son discours théologique de la manière suivante¹²: d'abord, l'établissement d'un diagnostic au sujet du mal qui nous afflige, ensuite une analyse des causes de ce mal, et finalement la vision d'un remède qui serait efficace.

Où est le mal?

La présence du mal dans le monde n'est pas neuve; mais l'écologie scientifique a «diagnostiqué» un mal sans précédent dans l'histoire de l'humanité: la rupture de l'équilibre des diverses formes de vie qui met notre planète-terre en danger de destruction globale. On peut décrire ce mal comme un cancer: l'équilibre est rompu lorsqu'un élément du système vivant prolifère aux dépens des autres. Cela devient mortel si l'équilibre n'est pas gardé ou rétabli par les limites que s'imposent les divers éléments. Ce diagnostic de la maladie écologique a été rendu possible par le développement des sciences biologiques et physiques qui nous ont apporté une meilleure connaissance de notre habitat, le cosmos, de son évolution comme de sa composition.

Rosemary R.R. nous rappelle ainsi que les nouveaux récits de création¹³ de la science nous ont permis de mieux comprendre notre «parenté» avec l'ensemble de la création. La vision héliocentrique de l'univers mise de l'avant par Copernic et Galilée, aux XVI^e et XVII^e

11. Elle utilise souvent l'expression «*distorted relations*» (ex. p. 6).

12. Rosemary Radford Ruether expose sa pensée autour de quatre thèmes: «*creation*» (1^{re} partie), «*destruction*» (2^e partie), «*domination and deceit*» (3^e partie), «*healing*» (4^e partie).

13. Après avoir présenté les «récits de création classiques qui ont forgé le monde chrétien» (p. 15), Rosemary R.R. parle ainsi des découvertes de la science.

siècles, a produit une profonde secousse dans le monde occidental chrétien qui s'était construit en référence à une vision anthropocentrique. Au XIX^e siècle, la thèse darwinienne de l'évolution des espèces a renforcé la fissure dans la prétention des humains à se mettre au-dessus du monde animal. Par la suite, avec Einstein et compagnie, la physique subatomique et l'astrophysique amènent un changement de paradigme dans la communauté scientifique elle-même¹⁴. Toutes ces découvertes scientifiques nous ont ramenés à notre vérité: comme êtres vivants nous sommes tous interdépendants et nous faisons partie d'un écosystème.

De l'atome de carbone, en passant par les molécules organiques, le développement de la vie végétale et animale, et jusqu'à l'*homo sapiens*, le processus de photosynthèse a été la clé du système vivant auquel nous appartenons:

Par la photosynthèse, les précurseurs des plantes vertes pouvaient prendre l'énergie radiante du soleil, la convertir en carbohydrates, et expirer de l'oxygène à travers la combustion cellulaire. Ce processus créait les carbohydrates qui sont à la base de la nourriture pour toute la vie organique, de la même manière que l'oxygène dans les océans et dans l'atmosphère qui a permis à ces organismes de respirer¹⁵.

La conscience humaine elle-même est l'aboutissement d'un long processus cosmique et du développement de cette forme de vie qui ne semble exister que sur la terre: la biosphère a permis la naissance de la noosphère¹⁶. À partir de ce moment, les humains ont commencé à altérer leur environnement: avec l'agriculture, en effet, les humains — les femmes probablement d'ailleurs¹⁷ — ont fait une percée dans l'histoire du développement de la planète-terre. En observant la vie des plantes, on a pu reproduire leur processus de croissance. Et puis, ce fut le développement de la population humaine, l'utilisation grandissante des ressources, dans le monde végétal et animal; ensuite, l'arrivée des moyens techniques qui amenèrent une autre étape dans la production de ressources, comme le pétrole et le charbon, tirés de l'intérieur de la croûte terrestre. Et c'est ainsi qu'à la fin du XX^e siècle, les humains se

14. Rosemary R.R. renvoie particulièrement à F. CAPRA, *The Tao of Physics*, cité dans *Gaia and God*, p. 39.

15. La traduction est mienne. *Gaia and God*, p. 43-44.

16. *Gaia and God*, p. 43.

17. *Gaia and God*, p. 45.

trouvent devant un défi sans précédent: celui d'organiser leur reproduction (développement de la population), leur production (ex: industrialisation) et leur consommation (ex: élevage d'animaux pour leur nourriture) de manière à «stabiliser leur relation au reste de l'écosphère et ainsi se détourner d'un écocide majeur à la fois social et planétaire¹⁸». Il s'agit de garder l'équilibre en respectant l'interdépendance des divers éléments de l'écosystème qui constitue notre tissu nourricier. D'où le symbole de Gaia pour nommer notre univers.

En reprenant ces apports de la science, Rosemary Radford Ruether met en lumière le changement de paradigme dans la cosmologie et l'anthropologie: la vision *holiste* remet en question celle qui a dominé longtemps — et continue encore aujourd'hui — en Occident, à savoir la vision dualiste qui sépare l'esprit de la matière¹⁹. Mais la pensée scientifique à son tour n'a pas, selon Rosemary R.R., tiré partie pour elle-même de cette vision globale: la science s'est perçue plutôt comme séparée de l'éthique en divisant les faits et les valeurs. Pourtant, si la conscience humaine et sa possibilité d'intervention dans la «nature» constituent un élément central du système vivant, comment négliger la compréhension de l'humain et la manière dont il agit, et donc la spiritualité et l'éthique? La possibilité même de contrer la maladie écologique vient de cette prise de conscience. Et pour Radford Ruether, elle doit l'emporter sur tous les scénarios apocalyptiques²⁰.

Où est la cause du mal?

Pour guérir une maladie, il faut d'abord en connaître les causes. Les déséquilibres écologiques actuels renvoient la conscience humaine, d'une manière neuve, à ses expériences du mal, et de ce qu'on a appelé le péché. La perspective écoféministe de R.R.R. l'amène à identifier les relations de domination et d'exploitation comme étant responsables du mal écologique: les relations de domination entre les hommes et les femmes autant qu'entre les races et les classes sociales, ou entre les pays riches et les pays pauvres. Le patriarcat, système socio-politique dans lequel se sont structurées ces relations de domination, représente

18. *Gaia and God*, p. 47.

19. Rosemary Radford Ruether enfonce ce clou depuis les débuts de sa réflexion théologique.

20. Rosemary R.R. fait la même chose pour la création: après avoir rappelé l'apocalyptique biblique (ch. 3), elle passe aux nouveaux scénarios d'apocalypse (ch. 4).

le péché social responsable en même temps d'un rapport déficient à la «nature».

L'expérience humaine de la négativité — à savoir que les choses ne sont pas comme elles devraient être — a eu tendance à établir une polarisation entre le mal absolu et le bien absolu, et surtout à identifier le mal à ce qui est en dehors de soi, aux réalités physiques comme aux autres humains, personnes ou groupes. Selon R.R.R., une fausse manière de nommer le mal est ainsi à l'origine du péché, c'est-à-dire, «le fait de faire du mal aux autres comme moyen de vaincre le mal²¹». Par un mécanisme de sécurisation face à la menace du négatif, les humains masculins auraient *historiquement* choisi de se séparer des autres et de les dominer, d'en faire des victimes; alors que celles-ci consentaient à ce système de bouc-émissaire.

I. — Rosemary R.R. fait l'examen des trois traditions qui ont modelé la vision occidentale, et plus précisément les idéologies masculines, patriarcales, sur le problème du mal. Chez les Hébreux d'abord, on a nommé le mal à l'intérieur d'une problématique éthique et d'un culte ethnocentrique, autour du dualisme pureté-pollution. Dieu est le Saint et les lieux desquels Dieu s'approche doivent être purs et saints. En dehors, tout est profane, non saint. En plus, la pollution est associée à la sexualité et à la reproduction, spécialement au sang de la femme lors des menstrues et de l'accouchement; de même pour la semence du mâle, surtout si elle ne sert pas à la reproduction; mais dans ce cas la pulsion sexuelle doit quand même être contrôlée. D'après ce modèle, les Juifs ont établi des séparations entre le sabbat et les jours ordinaires, entre le sanctuaire et les lieux extérieurs, entre les Gentils et eux comme peuple élu, enfin, entre les hommes et les femmes²².

Ensuite, de la tradition platonicienne du monde grec — et surtout à travers le gnosticisme — la culture occidentale a retenu l'idée que le mal est dans le corps physique, dans le monde matériel, en opposition à l'esprit. Pour Platon, la réalité se divise en «essences éternelles» et en ce qui caractérise la matière, la «mutabilité». L'âme est créée en union avec les essences éternelles capables de soumettre le corps et ses passions; mais si elle perd cette union, elle «chute» et devient soumise au corps et à ses passions. Le mal est là dans cette perte de contrôle, et

21. *Gaia and God*, p. 116.

22. *Gaia and God*, p. 116-118.

l'âme qui a perdu sa capacité de contempler la vérité éternelle devient prisonnière de l'incarnation dans un corps physique, celui d'un humain selon divers statuts ou celui d'un animal, aux prises avec le cycle de la réincarnation. À la vision hiérarchisée chez Platon succédera par contre un total dualisme dans le gnosticisme: c'est le cosmos entier qui est «démonisé», rejeté du plérôme divin, suite à la faute d'un éon. Le mal n'est pas vu de manière relationnelle, nous dit Radford Ruether²³ mais plutôt comme des «mouvements» ou «motions» de l'âme elle-même, qui peuvent être purifiés lors de la remontée dans les sphères planétaires, jusqu'à la réunification au divin.

Finalement, dans le christianisme, dans la tradition développée surtout à partir de Paul jusqu'à Augustin, nous trouvons «une fusion de la vision éthique du mal chez les Juifs et de la vision métaphysique chez les Grecs²⁴»: ce qui a donné une confusion entre le mal et le péché. Pour Paul, tous les hommes ont péché en Adam: la capacité de choisir le bien ou le mal est devenue un *état de péché*, et la conséquence en est la mort. C'est dire qu'avant le péché, les humains n'étaient pas mortels. La rédemption du Christ apporte le salut dans la foi, délivrance de l'âme soumise au péché, mais aussi du corps et du cosmos.

Dans l'ensemble²⁵, la tradition chrétienne nous a laissé un héritage problématique: «La notion que l'humanité est coupable de sa propre finitude a déposé sur les chrétiens un poids insoutenable de culpabilité²⁶.» Que notre condition mortelle, ou notre finitude, soit identifiée au péché ou soit la conséquence du péché, a contribué aussi à négliger la terre, à nier notre lien aux plantes et aux animaux et à mépriser cette vie continuellement renouvelable. Les femmes ont aussi été méprisées à cause de leur fonction d'enfantement: elles sont devenues les bouc-émissaires pour le péché et la mort, responsables aussi bien de l'impureté que de la finitude. De même, tous les «autres» sont victimisés pour des raisons ethniques, sociales, religieuses: ils sont ceux que l'on doit «soumettre» parce qu'ils menacent la pureté et l'immortalité. Même si l'on peut considérer la mort comme une affaire tragique²⁷, Radford

23. *Gaia and God*, p. 126.

24. *Idem*.

25. Rosemary R.R. montre l'évolution de Paul à Augustin en passant par Irénée et Origène: p. 127-138.

26. *Gaia and God*, p. 139.

27. *Gaia and God*, p. 141.

Ruether estime que les idéologies masculines, patriarcales ont encouragé le cycle de la haine et de la violence ainsi que de la passivité et de la victimisation, plutôt que de promouvoir la vie et son amélioration.

2. — Aux mythes de «la Chute» et du «Paradis perdu» de notre tradition occidentale répondent aujourd'hui d'autres mythes qui viennent des théories féministes et écologiques. Tel est le jugement porté par notre auteure sur l'idée qu'avant le patriarcat, il y eut un *matriarcat* dans le sens d'une période paradisiaque, autant pour les rapports humains que pour la nature. Radford Ruether passe en revue les différentes hypothèses des anthropologues et archéologues du XIX^e siècle²⁸ selon lesquelles, dans les sociétés agraires, l'organisation sociale était centrée sur les femmes-mères. Comme elles auraient inventé le feu pour la préparation des aliments, elles auraient été les «chefs» de la production et de la distribution de la nourriture. Plusieurs théories féministes²⁹ des années 1960 ont repris ces thèses comme aussi d'autres courants écologiques (les activistes Earth First!) ou théologiques (Matthew Fox). Comme le fait remarquer Rosemary R.R., cette histoire d'une société idyllique, gynocentrique, a un caractère utopique: elle permet de se représenter un monde *autre* où n'existent pas de relations de domination entre les humains ou avec la nature. Qu'il y ait eu certaines sociétés plus égalitaires, moins violentes, ou centrées sur les mères, on ne peut en conclure qu'il s'agissait d'un phénomène général.

Certaines autres études plus récentes en ethno-anthropologie mettent en lumière d'autres hypothèses: par exemple, Peggy Reeves Sanday qui a étudié 150 sociétés tribales³⁰, a trouvé différents modèles de répartition des rôles et des fonctions entre hommes et femmes par rapport à des sociétés dominées par les hommes. Cette anthropologue parle de «parité des sexes» dans les cas où il y a un équilibre des pouvoirs entre les hommes et les femmes. Les sociétés les plus conflictuelles³¹ sont celles où les femmes ont un pouvoir économique grâce à la production de leur travail, mais sont exclues des lieux de décision

28. *Gaia and God*, p. 146-155.

29. Rosemary Radford R. nomme Mary Daly et Carol Christ, dans le domaine religieux.

30. Rosemary R.R. cite et réfère à son livre *Female Power and Male Dominance: On the Origine of Sexual Inequality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

31. Quarante pour cent des 150 sociétés; alors que 28% sont dominées par les hommes et 32% par une égalité des sexes «en équilibre».

politique réservés aux hommes. Pour Rosemary R.R., cette observation permet de comprendre la vulnérabilité psycho-sociale des sociétés «matricentriques»: «La racine du problème réside dans le fait que les fonctions féminines d'enfantement et "d'allaitement" faisant de la mère le parent dominant sont étendues à la production et à la distribution de nourriture³².» Les hommes étant ainsi d'une certaine façon auxiliaires dans l'ensemble du processus du développement de la vie, à la fois dans la production de nourriture et dans la reproduction des enfants, sont aux prises avec de l'incertitude quant à leur identité et leur rôle. Les conséquences chez l'homme peuvent être le développement du ressentiment et la négation à l'égard des femmes.

Sanday soutient d'ailleurs que le patriarcat est né dans ces sociétés dans des périodes où des tribus rivales obligeaient les hommes à faire la guerre pour défendre la vie de leur groupe, ou lorsque des conditions climatiques difficiles les orientaient vers la grande chasse et l'élevage de troupeaux: en conséquence, s'établirent à l'intérieur même de ces sociétés des hiérarchies de classe et un pouvoir de domination masculine. Les effets du modèle de société «matricentrique» correspondent ainsi aux effets du processus de développement psychologique du garçon qui doit devenir adulte en se séparant de sa mère. Contrairement à sa sœur, le garçon n'ayant pas de voie facile pour devenir lui-même un «nourrissant» (*nurturer*), son ego s'oriente vers la domination des autres.

Retourner dans le passé au moment des villages néolithiques centrés sur la mère peut nous rappeler des valeurs importantes, mais, selon Rosemary R.R., il faut penser de nouveaux modèles d'égalité des sexes, de «parentage» mutuel. Nous avons besoin aujourd'hui de nouveaux modèles de familles essentiels à la formation de nouvelles «psychés» chez les femmes et les hommes. Mais cela exige la remise en question de la place des structures familiales par rapport aux structures sociales plus larges. Seulement ainsi nous pourrions pallier les systèmes de destruction de la planète pour travailler au soutien continu de la vie sur cette terre.

32. *Gaia and God*, p. 167.

Où est le remède?

Le diagnostic posé sur l'état de la planète prend des allures pessimistes chez certains écologistes radicaux: il n'y a pas de remède, c'est trop tard, le processus de dévastation est trop avancé.

Les humains se sont emparés d'un tel pouvoir sur les forces de vie «fondationnelles» de la planète elle-même et ce pouvoir a été utilisé de manière tellement imprudente qu'à la fin du 20^e siècle nous sommes en face d'une possibilité réelle de la destruction irréparable de la biosphère que la nature a mis 4,5 milliards d'années à développer³³.

Il est vrai que l'interrelation des phénomènes rend la situation d'une complexité telle que la position d'espérance ne va pas de soi: la croissance exponentielle de la population et son corrolaire presque inévitable de paupérisation, l'utilisation forcée des ressources de la terre, du sol, comme de l'eau, en même temps que l'inégalité du partage entre les diverses régions du monde, mais aussi le vol des pays riches à l'égard des pays pauvres; et l'utilisation de plus en plus nécessaire d'une énergie comme le pétrole produit la pollution qui a des effets perturbateurs sur les climats, et ceux-ci ont en retour des conséquences négatives sur la vie des espèces, détruisant certaines variétés de plantes ou d'animaux. Ajoutons à cela l'ambition militariste appuyée sur des technologies de guerre de plus en plus efficaces qui sèment la mort et la destruction en plus d'enfouir des milliards de dollars qui ne vont pas au soulagement des affamés et des malades du monde entier. Enfin, la croissance de la population humaine pour la première fois met en danger la planète.

Avec raison, Rosemary Radford Ruether compare cette vision à celle de la tradition biblique apocalyptique qui, considérant le monde comme fondamentalement mauvais et l'être humain comme essentiellement pécheur, annonce les pires scénarios de destruction. Pour elle, «notre tâche n'est pas de tomber dans le désespoir apocalyptique mais de continuer la lutte pour réconcilier la justice dans les relations humaines avec une communauté terrestre qui soutient la vie³⁴».

33. *Gaia and God*, p. 85-86.

34. *Gaia and God*, p. 111.

Rosemary R.R., au contraire, croit qu'il y a une possibilité de guérison de la planète par la guérison de nos relations. Ce qu'elle nomme «une œuvre d'éco-justice» prend ses sources dans la pensée biblique et les traditions chrétiennes. Malgré le caractère patriarcal de ces traditions, on peut y déceler, selon elle, des éléments libérateurs. Il y a d'abord la tradition d'alliance dans l'Ancien Testament, qui présente le Dieu d'Israël comme le Dieu du ciel et de la terre. Il est vrai que Dieu se révèle dans les événements, mais il est aussi présent dans la nature. Il n'y a pas de séparation entre la création et la rédemption: le même Dieu qui a délivré Israël de l'esclavage en Égypte est le Dieu créateur. Il est sûr, nous rappelle Radford Ruether, que la vision hébraïque de la relation à Dieu est «très androcentrique, anthropocentrique et ethnocentrique³⁵». Mais d'autres perspectives y sont présentes, comme l'ouverture de Dieu aux autres nations, sa relation sans intermédiaire avec des femmes (comme Hagar dans le désert), son rapport direct avec la nature (les Psaumes en témoignent évidemment) comme avec des animaux sauvages qui ne sont pas sous le contrôle humain (Job 38-39). Dieu est présent dans la nature harmonieuse mais aussi dans les désastres naturels. De plus, la relation d'alliance d'Israël avec Dieu est tissée dans le don de la «terre promise»: le don de la terre n'est pas une possession qui peut être mise à part de la relation à Dieu.

Le rapport entre la justice et la prospérité qui fait partie de la relation d'alliance en Israël apparaît de manière éminente, selon Rosemary R.R., dans la législation sabbatique: il s'agit «d'une série de cycles concentriques, le cycle du 7^e jour, de la 7^e année, et le sept fois sept ans, ou le Jubilé³⁶». Cette législation a pour but de permettre à la terre, aux animaux, aux humains de se reposer et de se refaire, de plus en plus, en l'espace de 50 ans. (*Ex* 23,12; *Ex* 23,10-11; *Ex* 21,2; *Lev* 25, 6-7; *Lev* 25,10; *Lev* 25,23) Le Jubilé apparaît comme le grand renouveau: les terres et les animaux se reposent, les dettes sont remises, les esclaves sont affranchis. Radford Ruether insiste sur cette vision du Jubilé comme «modèle d'éco-justice rédemptrice³⁷». Contrairement au modèle apocalyptique qui annonce la rédemption par la destruction du monde, la vision du Jubilé permet une correction périodique du système qui produit du mal dans le monde: des relations injustes, de la pauvreté,

35. *Gaia and God*, p. 208.

36. *Gaia and God*, p. 211.

37. *Gaia and God*, p. 213.

de la violence, etc. C'est comme une possibilité de redressement périodique des relations qui n'empêche tout de même pas de projeter dans le futur un Royaume messianique où la création sera renouvelée.

Dans les évangiles, Jésus est présenté dès le début avec cette vision du Royaume de Dieu où le «jour du Seigneur» s'actualise dans l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres (*Lc 4,18-19*). Rosemary R.R. fait remarquer aussi que la prière du «Notre Père» reprend les éléments de la tradition du Jubilé. Mais il y eut dans le christianisme un mouvement de spiritualisation en même temps que d'universalisation: les chrétiens ont voulu contester la vision ethnocentrique d'Israël, et ce faisant ils ont fait disparaître ou marginalisé la perspective concrète d'éco-justice.

L'autre tradition du Nouveau Testament que Rosemary R.R. met en évidence s'enracine dans une christologie cosmique pour aboutir à une vision sacramentelle. Déjà le judaïsme hellénistique avait ouvert la voie à l'intégration dans la pensée chrétienne de certaines idées de la philosophie grecque comme la cosmogénèse de l'hellénisme oriental³⁸. La figure du Christ, à l'origine, renvoyait à celle du Messie que la pensée apocalyptique voyait revenir à la fin des temps pour vaincre les forces du mal. Peu à peu, le Christ fut aussi identifié au Logos immanent du cosmos, comme nous le trouvons surtout dans certains écrits de Paul, dans l'Évangile de Jean ou l'Épître aux Hébreux. Radford Ruether cite particulièrement *Col 1,15-20* pour montrer que «cette identification du Christ comme rédempteur avec le Logos cosmogonique a été réunie dans une vision unifiée du commencement et de la fin de "toutes choses"³⁹».

Cette synthèse chrétienne réconcilie dans la figure du Christ cosmique rédempteur à la fois la création et l'eschatologie. Mais cela requerrait la résolution d'un problème: la valeur du corps et de la vie ici-bas. Dans la pensée hébraïque, le concept de création sépare les êtres humains de la divinité et considère ceux-ci comme essentiellement mortels: le salut se situe alors dans les limites de l'existence terrestre qui est bénie par Dieu. Chez les Grecs, la théorie de l'*émanation*, au lieu de la *création*, amène la séparation de l'âme immortelle du corps mortel. Le christianisme classique garde la vision hébraïque positive du corps: «le corps était essentiel pour l'intégrité de l'existence, et la ré-

38. *Gaia and God*, p. 230.

39. *Gaia and God*, p. 232.

surrection du corps était intrinsèque au salut⁴⁰». La pensée chrétienne en s'affrontant à la pensée platonicienne a retenu l'aspect négatif de la finitude et de la mortalité, mais en prônant la résurrection du corps ou, comme Paul l'avance, l'idée d'un «corps spirituel». Notre théologienne Rosemary R.R. mentionne spécialement l'importance de la théologie d'Irénée, au II^e siècle (ap. J.-C.) qui unifie la création, l'incarnation et la récapitulation dans le Christ: «L'incarnation du Christ historique est le renouveau du pouvoir divin qui sous-tend la création. Dans l'incarnation la puissance divine pénètre la nature corporelle d'une manière déjà plus profonde, de telle sorte que le corporel devient le porteur sacramentel du divin, et le divin défie le corporel⁴¹.» D'où l'importance des sacrements comme voie de salut dans le christianisme. Par contre, la vision millénariste d'Irénée qui traduit la rédemption de la création — dans la ligne de la tradition hébraïque apocalyptique — sera conservée dans des groupes marginaux, alors que la pensée dominante — dans l'Église officielle — en mettant le focus sur la résurrection des corps des humains ainsi que sur la dimension cosmique des sphères planétaires, «les nouveaux cieux et la nouvelle terre», laissera de côté les autres formes de vie terrestre⁴².

Disant quelques mots de l'histoire occidentale d'une théologie de la nature qui gardait certains éléments du Logos cosmogonique⁴³, notre auteure conclut en disant que reste soulevée la question d'une immanence vue comme panthéiste et d'une transcendance séparée de la nature: c'est le sens de la problématique de «Gaia and God⁴⁴». Rosemary R.R. présente ensuite quelques auteurs qui ont tenté de reprendre la dimension cosmique du christianisme, comme Teilhard de Chardin, Whitehead, et récemment Matthew Fox. Après avoir émis quelques éléments critiques sur ces théologies⁴⁵, elle propose sa réflexion en vue d'une «théocosmologie écoféministe».

Radford Ruether préfère ne pas reprendre les oppositions traditionnelles, comme le fait certaine spiritualité ou théologie écoféministe, à savoir que nous avons besoin d'une Déesse à l'opposé du Dieu et de la tradition monothéiste, immanente plutôt que transcendante, relation-

40. *Gaia and God*, p. 234.

41. *Gaia and God*, p. 235.

42. *Gaia and God*, p. 237.

43. *Gaia and God*, p. 237-240.

44. Rosemary R.R. renvoie ici à la discussion écologique et à un courant féministe néo-païen avec Carol Christ, par ex., p. 240.

45. *Gaia and God*, p. 240-247.

nelle plutôt que maître du monde, pluriforme plutôt qu'uniforme. Elle suggère, pour sa part, que nous faisons davantage appel à notre imagination afin de penser, à la suite de Nicolas de Cuse, «la coïncidence des opposés⁴⁶». Pour elle, la physique subatomique⁴⁷ nous permet de renouveler cette idée en voyant dans l'atome un espace formé de petites particules qui tournent autour d'un centre concentré (le *nucleus*) contenant la plus grande partie de la masse de l'atome. Ce *nucleus* formé aussi de particules, protons et neutrons, était tenu par une énergie propre dite nucléaire. Finalement, les découvertes des physiciens ont montré qu'il s'agissait de champs énergétiques où les particules apparaissent et disparaissent; la distinction entre matière et énergie ne peut plus tenir: «la matière est de l'énergie qui se déplace selon des modèles de relationnalité⁴⁸». L'«absolu minimum» constitué de petites particules d'énergie ayant l'apparence d'objets solides est aussi «l'«absolu maximum», la Matrice de toutes les interrelations de l'ensemble de l'univers⁴⁹». Cette matrice d'énergie dansante, comme l'exprime Rosemary R.R., fonctionne selon un modèle rationnel qu'on a appelé «Dieu» ou «Esprit». Il y a coïncidence entre la pluralité qui se désintègre en petits morceaux et le tout, l'Un qui relie toutes choses.

Dans cet univers du *très petit* et du *très gros*, l'humain demeure le médiateur, parce qu'il est seul capable de conscience réflexive: c'est à la fois notre privilège et notre risque que d'être ainsi «l'endroit où l'univers devient conscient de lui-même⁵⁰». La preuve en est que, dans les derniers milliers d'années, les humains masculins qui gouvernaient se sont servi de leur privilège pour dominer les femmes et les hommes et se séparer de la nature: ils niaient ainsi le tissu de liens qui nous bordent et dont ils sont aussi dépendants. Rosemary R.R. affirme donc que «la tâche la plus urgente pour une culture écologique est de convertir la conscience humaine à la terre, de telle manière que nous puissions utiliser nos esprits pour comprendre le tissu de la vie et pour vivre dans ce tissu de la vie en la nourrissant plutôt qu'en la détruisant⁵¹». Il faut penser aussi, comme l'ont fait déjà Teilhard de Chardin et la philosophie du «procès», que notre conscience réflexive ne nous distingue

46. *Gaia and God*, p. 247.

47. Rosemary R.R. réfère entre autres, à ce sujet à F. Capra qu'elle cite dans son chap. 2, note 12.

48. *Gaia and God*, p. 248.

49. *Idem*.

50. *Gaia and God*, p. 249.

51. *Gaia and God*, p. 250.

pas absolument des autres êtres vivants. Notre capacité même d'être conscients dépend des cellules hautement organisées de notre cerveau et de notre système nerveux. Si la conscience humaine procure une expérience de vie très intense, il existe cependant d'autres formes de conscience, comme par exemple celle du poisson qui entend des sons impossibles à entendre avec nos oreilles; les plantes aussi sont des organismes vivants qui répondent à l'eau, à la chaleur, à la lumière; et même des agrégats chimiques sont des centres d'énergie. La conscience humaine est ce qui nous rend capables de reconnaître notre parenté avec tous les autres êtres plutôt que de nous en séparer. Mais notre capacité de conscience dépend d'un organisme aussi fragile que complexe: notre finitude a donné lieu, dans les religions, à beaucoup d'efforts pour nier cette dépendance d'où l'idée du «moi immortel» qui a trop souvent induit un comportement destructeur.

Plusieurs traditions spirituelles ont prôné «le renoncement à l'ego»; souvent d'une manière qui dévalorisait la personne. Une spiritualité écologique doit «affirmer l'intégrité du centre personnel de notre être, en mutualité avec les centres personnels de tous les autres êtres à travers l'espèce et, en même temps, accepter la finitude de ces "moi" personnels⁵²». C'est ainsi que, pour Radford Ruether, un nouveau sens de notre parenté avec l'ensemble des êtres vivants nous aidera à accepter la décomposition de nos corps pour entrer dans le cycle de la vie organique. C'est ainsi que nous sommes attachés, enchaînés à l'ensemble vivant qu'est Gaïa. Une spiritualité et une pratique éthique fondées sur la finitude de nos «je» pourraient nous préparer à reconnaître le centre personnel de chaque être, que ce soit un oiseau ou une fleur: une telle compassion pour tout être vivant ferait échec à l'illusion de l'altérité. Elle nous permettrait surtout d'entrer en relation avec «la Matrice en continuelle création de tout⁵³», le grand TU, le centre personnel du processus universel. Ainsi, nous pourrions avoir confiance que notre travail créateur serait nourrissant pour la communauté de vie. Et à la fin de notre vie, lorsque nous nous livrerons à la Matrice de la vie, nous pourrions dire, comme le dit de manière inspirée Rosemary R.R.: «Mère, entre vos mains je remets mon esprit. Servez-vous de moi comme vous voulez dans votre infinie créativité⁵⁴.»

52. *Gaia and God*, p. 251.

53. *Gaia and God*, p. 253.

54. *Idem*.

3. Une spiritualité de la guérison: ses caractéristiques

Après avoir suivi le chemin de réflexion de l'auteure de *Gaia and God*, nous terminons en présentant les grands traits de la spiritualité qu'elle tire de sa vision éthique et théologique. Il s'agit d'une spiritualité fondée sur un processus de conversion intérieure en même temps qu'ouvert sur la transformation sociale⁵⁵. Aussi, la caractéristique principale de la «spiritualité de la guérison» dans une perspective écoféministe, telle que proposée par Radford Ruether, réside dans le fait d'être intimement reliée à la dimension politique, comme l'intérieur et l'extérieur d'une même réalité. Sa vision s'oppose à toute conception idéaliste qui relie le spirituel à «un autre monde». On pourrait voir dans son insistance une forte interpellation lancée aux «nouvelles spiritualités»:

Nous devons être circonspects concernant de nouvelles formes privatisées d'activité intra-psychique, qui sont séparées des systèmes sociaux de pouvoir. Nous devons plutôt voir le travail d'éco-justice et le travail de la spiritualité comme interreliés, les aspects intérieur et extérieur d'un seul processus de conversion⁵⁶.

Il n'en reste pas moins que le centre de cette spiritualité est le changement de conscience et de cœur nécessaire à la vision holistique; c'est une véritable *metanoia* qui nous fait accepter d'être en interdépendance avec les autres comme avec la terre:

Le changement de conscience consiste à reconnaître que la véritable sécurité repose non dans un pouvoir de domination et la recherche impossible d'une invulnérabilité totale, mais plutôt dans l'acceptation de notre vulnérabilité, nos limites et l'interdépendance dans laquelle nous sommes avec les autres, avec les autres humains et avec la terre⁵⁷.

Cette prise de conscience humaine se nourrit de la relation au Divin comme à sa source, à travers une double représentation. De sa relecture critique de l'héritage judéo-chrétien, Rosemary R.R. retient, en effet, deux «voix», celle du Dieu de l'Alliance qui commande de protéger les plus faibles en restreignant le pouvoir des puissants; et celle de Gaia,

55. Le titre donné à son dernier chapitre est indicatif: «Creating a Healed World: Spirituality and Politics».

56. *Gaia and God*, p. 4.

57. *Gaia and God*, p. 268.

cette autre «voix» venant du cœur de la matière, voix féminine longtemps réprimée «qui nous fait signe d'entrer en communion⁵⁸». Alors que celle-ci contribue à entretenir la compassion et la sympathie qui rendent possible l'amour de la vie, l'autre rend efficace le projet de vie écologique au moyen de systèmes organisés et de normes.

Pour notre auteure, ce profond changement de conscience, qui est un véritable «éveil», comporte une essentielle dimension éthique. Rosemary R.R. affirme clairement que nous avons à penser pour l'éthique un autre fondement que celui du dualisme bien/mal où l'on projette sur *l'autre*, femme, étranger, animal, etc. la négativité inhérente à notre condition. Si le mal consiste à «proliférer de façon cancéreuse⁵⁹» comme il arrive à toute force vitale — et donc si le mal est dans les relations mauvaises, déformées, le bien réside dans le fait de *mettre des limites* à ces forces vitales de manière à garder l'équilibre dans notre vie en communauté. Les manières de vivre nos relations doivent ainsi répondre à l'équité, à la compassion et à une mutualité amoureuse de la vie⁶⁰.

C'est ainsi que nous pourrions «créer un monde réconcilié⁶¹» en transformant nos sociétés. Pour ce faire, nous dit Rosemary R.R., nous devons changer les systèmes de domination qui existent, en inventant de nouveaux modes de comportement, autant dans les relations hommes-femmes qu'entre les diverses régions du monde, avec les multiples espèces vivantes et aussi les générations. Radford Ruether donne plusieurs exemples. Elle réfléchit sur l'utilisation du pétrole comme principale source d'énergie⁶², préconisant l'emploi d'alternatives comme le soleil, le vent, l'eau, les énergies thermiques... Cela permettrait de diminuer les émissions polluantes dans l'atmosphère. Mais cela exigerait de nouvelles habitudes dans le domaine du transport: moins de voitures automobiles amèneraient à réorganiser les lieux de vie, de travail, de loisir de manière à diminuer les besoins de longs déplacements. En conséquence, la décentralisation des lieux de pouvoir et de décision confronterait, par exemple, les intérêts de concentration du pouvoir des multinationales etc. Des changements importants dans le

58. *Gaia and God*, p. 254.

59. *Gaia and God*, p. 256.

60. Radford Ruether utilise souvent l'expression «*biophilic*» que je traduis ici par «amoureuse de la vie».

61. Je traduis ainsi «*Creating a Healed World*», *Gaia and God*, p. 254.

62. *Gaia and God*, p. 259-260.

domaine de l'alimentation⁶³ (moins de viande, plus de protéines végétales) avec ses répercussions sur l'agriculture et le développement de méthodes plus écologiques pourraient en même temps exiger plus de diversité dans le travail — travail manuel revalorisé — et donc plus d'emplois; cela inciterait à un retour à la terre qui nous ferait «retrouver les rythmes biologiques, ceux du corps, du jour, des saisons, plutôt que le monde des horloges, des ordinateurs, de l'éclairage électrique⁶⁴». Sans négliger le progrès technologique, il convient plutôt, dans cette perspective, de le mettre au service de la vie concrète, de l'organisation de communautés de vie.

Et finalement, l'exemple de la régulation des naissances nécessaire à l'urgence du contrôle démographique⁶⁵: l'utilisation et l'amélioration de méthodes contraceptives, loin de servir les intérêts financiers des compagnies pharmaceutiques, doivent promouvoir la prise en charge par les femmes elles-mêmes de leur sexualité et de leurs maternités. Cela remet fondamentalement en cause le patriarcat. De plus, en permettant aux femmes de se comporter comme des sujets moraux, on contribue par le fait même à valoriser le sexe féminin de façon à lutter contre les avortements de bébés-filles provoqués par des politiques démographiques patriarcales. Si les femmes sont vues comme des personnes autonomes, à qui on donne des conditions pour se réaliser comme êtres humains dans toute leur intégrité, elles pourront participer au développement global de la communauté. Il ne s'agit pas de prôner le développement de l'individualité chez les femmes pour continuer le modèle de domination, mais plutôt pour tracer la voie à une *autre* relation entre les hommes et les femmes, relation de réciprocité, de mutualité qui ouvre sur différents styles de vie, divers modes d'organisation sociale, à l'intérieur d'une culture communautaire porteuse de vie. Cela implique aussi le dépassement de la séparation des domaines du privé/domestique et du public/travail, pour les femmes comme pour les hommes.

Rosemary R.R. est consciente de l'énormité et de la complexité de la tâche qu'elle envisage pour la *guérison du monde*. Aussi insiste-t-elle, avant de terminer sa réflexion, sur la nécessité de vivre cette spiritualité en «bâtissant des communautés de célébration et de résis-

63. *Gaia and God*, p. 261-263.

64. *Gaia and God*, p. 262.

65. *Gaia and God*, p. 264-266.

tance⁶⁶», communautés de base pour vivre, travailler, prier, différents groupes organisés en réseaux mais liés dans une même lutte. Ces communautés locales ont, pour Radford Ruether, trois aspects importants. Le premier consiste à éveiller et nourrir la «nouvelle conscience» en favorisant les thérapies personnelles, et des spiritualités adaptées:

Nous avons besoin de thérapies (pour nous guérir) et de spiritualités de la croissance intérieure afin d'abandonner nos peurs pour nous ouvrir les unes et les uns aux autres, nous ouvrir aussi au monde autour de nous, enfin pour apprendre à *être* plutôt qu'à *être tendus*⁶⁷.

En plus, il est nécessaire de créer des liturgies collectives qui nourrissent la vie symbolique et développent la «nouvelle conscience». Ces communautés de base présentent aussi un deuxième aspect: pouvoir utiliser des institutions locales pour mettre sur pied des projets pilotes au moyen desquels on pourra vivre concrètement de manière écologique. C'est en même temps le meilleur moyen de s'éduquer à l'action politique. Enfin, nous dit Rosemary R.R., cette expérience en communauté de pratiques alternatives conduit à la mise en place de réseaux plus larges qui permettent une conscience globale, c'est-à-dire une connaissance de l'interdépendance des problèmes en même temps qu'une manière de travailler en solidarité avec d'autres au changement des systèmes de domination actuels.

On ne peut, selon R. Radford Ruether, entreprendre tous ces efforts pour entrer dans une nouvelle manière d'être et d'agir sans un amour engagé pour la vie, pour les êtres vivants, pour les communautés de vie dont nous faisons partie, pour notre mère commune Gaia. Cet amour nous permet d'entretenir une passion tenace, ou durable, pour les êtres vivants qui viendront. C'est une option d'espérance.

*

* * *

66. *Gaia and God*, p. 268s.

67. *Gaia and God*, p. 269. Rosemary Radford Ruether met l'accent avant tout sur l'aide amicale que l'on peut s'apporter en s'écouter les unes les autres — sans nier l'aide professionnelle qui peut être parfois nécessaire.

À la fin de cette présentation qui ne se voulait pas une analyse critique du dernier ouvrage de Rosemary Radford Ruether, il convient cependant de faire quelques remarques. Le discours théologique de Rosemary R.R. a été désigné comme réformiste plutôt que radical par des théologiennes féministes, dont Élisabeth Schüssler Fiorenza: ceci à cause de la manière dont elle utilise la Bible. En effet, Radford Ruether prend son principe d'interprétation à l'intérieur même de la tradition judéo-chrétienne. C'est ainsi qu'elle développe sa notion d'éco-justice avec des éléments tirés de la législation sabbatique de l'Ancien Testament, dans la tradition prophétique: à savoir, le fait d'apporter, tous les sept ans, des correctifs aux effets négatifs des limites d'une organisation sociale. Mais, à partir de là, elle est amenée à faire une lecture critique des traditions bibliques elles-mêmes. En reprenant d'autres catégories apportées par Élisabeth Lacelle⁶⁸, il me semble que son discours théologique ne fait pas que «reconstruire» des éléments de la tradition, mais «construit à neuf» à partir d'autres éléments oubliés, négligés ou laissés à la marge par les discours androcentriques ou patriarcaux.

S'il est vrai, par ailleurs, que le discours de Radford Ruether est féministe parce que fondé sur une analyse du patriarcat, il n'en est pas moins sûr — elle l'affirme elle-même — qu'elle prend ses distances par rapport à la vision «séparatiste» (Mary Daly) ou la vision qu'elle nomme «romantique» (religions de la Déesse): elle promeut une vision «équilibrée» des relations entre les hommes et les femmes, par sa notion de mutualité qui réconcilie l'égalité et la différence, et aussi en suggérant une «parentalité» où les rôles sont partagés plutôt que divisés. Cette lecture que je fais de la pensée de Radford Ruether mériterait une étude plus approfondie; mais elle m'inspire quand même l'idée que la spiritualité de la guérison ou de la réconciliation élaborée dans *Gaia and God* est une spiritualité aussi «écologique» que féministe.

Par contre, s'agit-il d'une spiritualité chrétienne? Là encore, il y a des ruptures telles, par rapport à la «tradition» officielle, qu'il n'est pas simple de la classer. Comme théologienne systématique, Rosemary R.R. utilise des notions venant d'autres disciplines ou des représentations de la culture actuelle — dans ce cas-ci, des notions de physique,

68. *Lectures et perspectives féministes en théologie. Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 1995, p. 20-28.

ou d'astro-physique..., ainsi que la perspective «holiste» — qui, articulées à des concepts bibliques ou à la tradition chrétienne, lui permettent de reprendre à nouveaux frais, par exemple, une théologie de la rédemption. La distinction qu'elle fait entre le péché et la finitude m'apparaît tout à fait importante, mais elle en tire des conséquences, par exemple sur la mort et l'au-delà, qui vont à l'encontre de l'ensemble de la tradition chrétienne. Cependant, elle redonne en même temps à la spiritualité chrétienne une caractéristique essentielle: son incarnation. Son effort pour dépasser tout dualisme dans la pensée n'est peut-être pas complètement réussi⁶⁹ mais il n'en a pas moins mis en lumière un des obstacles majeurs pour l'expérience spirituelle des chrétiens et des chrétiennes de la fin du xx^e siècle.

69. Nicholas John ANSELL dans un livre intitulé *The Woman Will Overcome the Warrior* (University Press of America, 1994) en a fait la critique.

**Du passage de la religion
subie à la religion choisie:
des acteurs peu rationnels**
*Diversité des expériences spirituelles
chez les jeunes adultes.
Ce que révèle une enquête*

CLAUDE MICHAUD
Université d'Ottawa

La fin de l'ère des certitudes

Les années 1960 et le tournant des années 1970 ont marqué la fin du pouvoir des institutions et de leur primauté sur la personne. Un monde caractérisé par la continuité et la soumission a basculé. Dans le domaine du religieux, cette ère, qui se traduisait par la possession tranquille de la foi, une morale bien établie et la certitude doctrinale, a éclaté ouvrant la porte pour un moment au vacuum. Trop contents de se délester d'un bagage religieux perçu comme contraignant, les adultes se sont retirés de la scène. Observant les faits, certains ont parlé d'esquive, d'autres de crise ecclésiale. Les conséquences ont été les mêmes: une génération de jeunes en rupture avec l'héritage et laissés à eux-mêmes.

Mais le vide n'était qu'apparent. À l'ère des institutions fermées et sûres d'elles-mêmes se substituait le village planétaire. Par vagues

successives, les courants spirituels les plus divers aux enracinements multiples et souvent étranges se sont mis à déferler dans la cour de récréation ouverte tout à coup, pour ne pas dire enfin. Véritable paradoxe, la religion en crise, à quoi s'associe la mondialisation des rapports humains à l'heure de l'informatique, a ouvert la porte au retour du spirituel. Les nouvelles générations se sont tout à coup retrouvées sur la place publique, exposées au supermarché du religieux qui s'est installé à grand renfort de publicité. Le succès était assuré. «On ne peut pas vivre en effet sans vie spirituelle pas plus que l'on peut vivre sans économie et sans politique.» (Mander, 1991)

Le retour du spirituel. Des sentiers non battus

L'expérience spirituelle est vieille comme le monde. En quoi consiste-t-elle, quelle place tient-elle dans le développement de la personne et selon quel processus mental évolue-t-elle?

L'expérience spirituelle consiste dans la démarche, jamais terminée, que fait tout individu pour unifier son être et trouver un sens à sa vie. Elle repose sur l'univers des croyances, des valeurs et des repères éthiques que chacun s'approprie et qui lui permet d'affirmer son unicité en tant que personne. Route d'accès à l'identité, l'expérience spirituelle est donc constitutive de la personnalité. C'est elle qui révèle l'individu à lui-même, aux autres et qui le situe dans l'univers. Selon l'expression de Peter Newman (1993), «la quête de la spiritualité, c'est ce qui permet à l'individu de prendre le contrôle véritable sur sa propre vie».

La présente recherche a voulu pousser un peu plus loin, au sein de la conjoncture socioculturelle du moment, l'étude de cette dimension fondamentale de la personnalité qu'est l'expérience spirituelle. Nous sommes parti de l'hypothèse que la préoccupation qui s'exprime actuellement pour le spirituel est reliée à la quête d'identité caractéristique de notre époque. Notre seconde hypothèse était que l'expérience spirituelle des jeunes générations est marquée par le pluralisme idéologique de la société moderne séculière. Enfin, nous voulions regarder de plus près le processus mental qui préside aux choix auxquels les jeunes sont confrontés.

Clarification de concepts

Dans cet univers complexe de l'expérience spirituelle et du phénomène religieux plus large dans lequel elle baigne, il est nécessaire d'emprunter à l'anthropologie culturelle, à la sociologie, à la psychologie et à la théologie. La clarification de quelques concepts au départ peut s'avérer opportune.

Le spirituel

«C'est l'espace dans lequel chaque être humain recherche un ou des sens à sa vie.» (Marchand, 1991). Cette entreprise d'unification de son expérience correspond à l'appel à la pleine réalisation de soi ou à l'appel à la plénitude inscrit en tout être humain. Elle est la route d'accès à l'authenticité et à l'identité (Schneiders, 1989; Breton, 1992; Charron, 1988, 1990; Malherbe, 1990).

L'expérience spirituelle peut se dérouler dans l'ouverture explicite à la transcendance ou dans son refus; elle peut s'enraciner dans une religion organisée ou non; elle peut accueillir le divin tout en récusant le rapport à la religion institutionnalisée. Un certain nombre d'individus mettent en opposition expérience spirituelle et expérience religieuse. Par contre, pour la grande majorité des individus, la foi, définie comme l'acte de croire au divin, est au cœur de l'expérience spirituelle.

La foi

La foi ce n'est pas d'abord un dogme ou la doctrine d'une religion mais un acte du sujet qui constitue le substrat de l'existence humaine (Lemieux, 1992; Fowler, 1981; Charron, 1992; Grossman, 1992). L'acte de croire ou la foi, au sens anthropologique du terme, opère à trois niveaux: celui de toutes les informations et affirmations non immédiatement vérifiables auxquelles l'individu adhère spontanément dans le quotidien de l'existence; celui des idéologies et des valeurs susceptibles de donner sens et direction à la vie; enfin, celui de l'au-delà ou du divin.

Dans le langage courant, on donne un sens plus large au concept de croyances. Les croyances engloberaient tous les niveaux de l'acte de croire. Le mot foi, par contre, est communément réservé pour référer à Dieu. En ce sens, la foi est perçue comme l'élément normal de l'expé-

rience spirituelle axée sur la transcendance. Tillich (1968) la définit comme étant «l'acte le plus intérieur et le plus englobant de l'esprit humain». Notons que certains individus ont affirmé vivre une expérience spirituelle significative sans ouverture sur l'au-delà. On peut penser à Jean-Paul Sartre et à Bruno Bettelheim en particulier.

Le Nouvel Âge

Le Nouvel Âge est à la fois une philosophie et un mouvement qui traduit, pour une part importante, la perception de l'expérience religieuse de l'ensemble de nos contemporains. Il est centré sur la croissance personnelle et l'ouverture aux forces cosmiques imprégnées de divin (Lasch, 1979; Ferguson, 1990; Vernet, 1990; Keller 1990; Bergeron, Bouchard et Pelletier, 1992; Charron, 1992).

Identité

Le concept d'identité renvoie au processus d'appropriation d'un ensemble de croyances ou d'une certaine vision de la vie, de valeurs et de repères éthiques, à partir desquels l'individu est capable de se situer face aux autres et au monde, en même temps qu'il découvre qui il est. (Erikson, 1964, 1968, 1975). La structuration de la personnalité, ou l'accès à l'identité, se fait de façon progressive. En ce sens, on parle tantôt en terme de quête, tantôt en terme d'accès à l'autonomie personnelle et psychosociale. À l'enfance, la marche vers l'identité emprunte le chemin de l'imitation. Elle se transforme lentement, à l'adolescence et à l'âge adulte, en une expérience critique d'intériorité et de cohérence.

Quel rapport existe-t-il entre l'expérience spirituelle, la foi et l'identité? La foi en tant qu'acte de croire est un élément essentiel à l'acquisition de la vision profonde de l'existence. C'est cette vision personnelle qui permet à l'individu d'affirmer son autonomie. Elle constitue le fondement de son identité. L'expérience spirituelle est l'espace et l'action qui sous-tendent cette double acquisition existentielle. Bref, nous sommes en face de trois réalités étroitement reliées. Il est permis d'affirmer que le développement de la dimension spirituelle de la personne est l'acte constitutif de son identité, la foi en tant que vision profonde de l'existence étant un élément constitutif (Breton, 1987).

Modernité

La modernité est un des concepts les plus communément utilisés pour définir la société industrielle : une société axée, d'une part, sur la science et la technologie et d'autre part, sur le libéralisme économique qui en constitue le système dominant. Les valeurs déterminantes de ce système sont la rationalité, la productivité et la compétition. Ces valeurs sociales sont, à leur tour, sous-tendues par les valeurs plus individuelles de liberté, d'égalité et de tolérance (Taylor, 1992; Turner, 1990; Baum, 1990; Valadier, 1989; Ellul, 1977; Bell, 1976; Kahn et Wiener, 1972). Si les capacités positives de la modernité sont évidentes, ses forces négatives ne le sont pas moins. Les valeurs qu'elle a imposées ont réduit l'espace du symbolique, du spirituel et de la convivialité.

On parle présentement de postmodernité en tant qu'expression d'une sensibilité nouvelle qui vient dénoncer les limites de la modernité et réaffirmer la place de la dimension spirituelle de la personne et des formes d'expressions individuelles et collectives qu'elle est appelée à prendre (Lemieux, 1992; Gauthier, 1991; Lemieux et Meunier, 1990; Harvey, 1989; Lyotard, 1979). Le retour de l'éthique et du spirituel, sans parler du retour du religieux tout court, sont les meilleurs indicateurs de ce qui apparaît comme une sensibilité indéniable, sinon un passage, caractéristique de cette fin de siècle. Faut-il le souligner, si le discours sur le spirituel et l'éthique prend de l'ampleur, le paradoxe d'une pratique sociale qui baigne dans l'indifférence religieuse et la fraude sous toutes ses formes est non moins évident.

Méthodologie de la recherche

Un questionnaire a été administré à 168 étudiantes et étudiants inscrits au programme de la Formation des Maîtres à la Faculté d'éducation de l'Université d'Ottawa au cours de l'année 1992-1993, suivi d'entrevues semi-structurées auprès de 12 sujets choisis dans le même groupe. Les variables suivantes ont été retenues : sexe, âge, statut marital, statut parental, lieu de résidence, expérience de travail, pratique religieuse, implication communautaire, degré universitaire et spécialisation.

Les sujets ont répondu aux trois questions suivantes :

1. Quel rapport est-ce que j'établis entre l'expérience spirituelle et le développement de ma personne?

2. Lorsque je dis le mot spirituel ou que l'on parle de dimension spirituelle de la personne, qu'est-ce que ces termes évoquent ou signifient pour moi?
3. Quels rapports existe-t-il entre mon expérience spirituelle et ma religion d'appartenance?

L'analyse factorielle est apparue comme le processus le plus approprié pour procéder à l'étude des résultats du fait qu'elle facilite la jonction entre l'analyse qualitative et l'analyse quantitative des données. Cette recherche comporte sa part de limites. La recherche qualitative ne peut, en effet, être totalement imperméable à l'interprétation. Nous n'arrivons jamais totalement à faire abstraction de l'idéologie qui nous habite ni d'une certaine interprétation des mots dictée par notre culture propre. Enfin une question demeure: si l'on peut considérer les jeunes adultes qui ont été les sujets de l'enquête comme représentatifs de l'ensemble de la population de leur âge, on peut se demander par contre à savoir jusqu'où il est permis d'extrapoler les conclusions de la recherche pour les appliquer à l'ensemble des jeunes adultes au Canada français.

Résultats de la recherche

Interprétation globale

L'objectif premier de la recherche consistait à découvrir la perception qu'ont les jeunes adultes du spirituel ou de l'expérience spirituelle, de sa signification et de son importance dans le développement de leur personnalité, enfin du rapport qu'ils établissent entre cette expérience et leur religion d'appartenance. L'objectif second était de tenter de voir selon quel processus mental ou affectif ils procèdent aux choix qui s'imposent à eux. Les résultats qui suivent reprennent l'ordre des trois questions posées.

1. — *Quel rapport les jeunes adultes interrogés établissent-ils entre le développement spirituel et le développement de la personnalité?* Pour 61% des répondants, les deux sont intimement reliés. Quarante-six pour cent affirment que le rapport qu'ils perçoivent entre les deux est très important ou important. «La dimension spirituelle est la personne», écrit une étudiante. «Le développement de ma personne et l'expérience spirituelle sont presque synonymes», affirme une autre.

Au terme de l'analyse des protocoles, quatre concepts clés, regroupant les termes apparus avec le plus de fréquence, ont émergé dans l'ordre suivant: identité, sens à la vie, intériorité et transcendance. Quelques sujets qui confondent expérience spirituelle et religion ont esquivé la question. Enfin, le fait d'avoir une pratique religieuse ou non ne semble pas avoir d'incidence marquante sur la perception du rapport étroit qu'ils voient entre le spirituel et la croissance de l'être.

2. — *Que signifie le mot spirituel ou dimension spirituelle de la personne?* Si, au départ, on a fait l'hypothèse que le spirituel est perçu comme important pour les jeunes adultes, on ignorait toutefois quelle signification ils lui accordaient. L'analyse a révélé, d'une part, que la définition qu'ils en donnent s'inscrit en continuité avec celle de la mystique, de la théologie et de la psychologie et, d'autre part, qu'elle est sensiblement la même chez tous.

Les mots spirituel, dimension spirituelle ou expérience spirituelle renvoient essentiellement à l'intériorité, lieu de l'unification de l'être et source d'identité. Pour tous, cette expérience est axée sur un référent qui a valeur d'absolu. Les différences dans les définitions tiennent à la variété des perceptions du rapport à la religion institutionnalisée et aux divers niveaux d'enracinement de l'expérience. «L'expérience spirituelle est l'expérience du retour en soi, de la découverte d'un sens à sa vie», affirme un jeune adulte de 26 ans. Pour d'autres, «se développer spirituellement c'est trouver son unité profonde». «L'expérience spirituelle, c'est l'espace où l'on rencontre Dieu.»

Si, pour tous, l'expérience spirituelle est axée sur un «absolu», tous ne le perçoivent pas de la même façon. Pour les uns, l'absolu peut prendre la forme d'une idéologie ou d'une valeur supérieure qui mobilise l'énergie et devient déterminante du projet de vie. Pour les autres, il peut prendre le visage du Tout Autre, d'une Présence intime, surnaturelle, de la rencontre de Dieu qui donne sens à la vie, l'inspire et la soutient.

Plusieurs répondants insistent pour distinguer entre expérience spirituelle et pratique religieuse. «L'expérience spirituelle n'est pas réservée à quelqu'un dit "pratiquant" au sens traditionnel du mot.» D'autres vont plus loin, niant le rapport entre expérience spirituelle et religion. «Le spirituel n'est pas nécessairement religieux...» Enfin, quelques-uns affirment explicitement la possibilité d'une expérience spirituelle sans référence au divin.

Dans cette question, trois concepts clés recouvrent les mots qui reviennent avec le plus de fréquence pour définir ou décrire leur perception du spirituel: Identité, Intériorité et Transcendance. Le concept de sens à la vie n'apparaît pas.

3. — *Quel rapport les jeunes adultes interrogés voient-ils entre leur expérience spirituelle et leur religion d'appartenance?* Autrement dit, dans quelle mesure leur expérience spirituelle est-elle articulée sur la religion de leur enfance? Notons que tous les sujets interrogés ont été baptisés dans la religion catholique. Au terme de l'analyse des protocoles, trois concepts se sont imposés: Continuité, Distanciation et Rupture. Ils résumant bien, tout en les définissant, autant d'attitudes de la part des répondants.

Les uns vivent de la religion de leur enfance, d'autres s'en sont détachés à des degrés divers, soit parce qu'elle évoque pour eux une expérience négative, soit parce qu'elle apparaît à leurs yeux de jeunes adultes comme trop naïve ou simpliste, soit encore parce qu'ils réprouvent des éléments de la doctrine, de la morale, ou des attitudes de l'institution ecclésiale jugées inacceptables. Si une majorité s'est installée dans la sécurité de «la religion tranquille», une proportion importante se livre à un tour d'horizon tous azimuts.

Enfin, quelques-uns, tout en ayant pris une certaine distance par rapport à l'un ou l'autre des aspects évoqués plus haut, ont entrepris de formuler à neuf leur foi. Ils affirment leur attachement à l'essentiel de leur héritage spirituel. Leur expérience axée sur l'essentiel de la vision chrétienne est perçue comme une source d'inspiration qui donne sens et direction à leur vie.

L'analyse révèle que pour 92% des répondants, l'expérience spirituelle se joue autour d'une triple problématique, celle du rapport à la pratique, du rapport à la doctrine et l'institution, celle enfin du rapport à l'essentiel du projet chrétien. Il reste un petit groupe de 8% qui définissent leur «spiritualité», sans religion et sans Dieu. Ces derniers s'affirment explicitement en rupture avec la religion de leur enfance. Ce qui ne veut pas dire que leur première expérience religieuse n'ait pas laissé de traces ou que certaines questions ne continuent pas à les hanter.

Enfin, notons que les trois attitudes principales résumées dans les concepts Continuité et Distanciation reflètent de façon remarquable les traits majeurs de la société moderne: le relâchement des liens institu-

tionnels, le primat de l'individualisme sur le relationnel, ainsi que celui de l'affect sur la pensée objective, enfin, le déplacement du religieux vers le privé (Bibby, 1987; Grand'Maison, 1992, 1993; Lemieux et Milot, 1992). La recherche à poursuivre consisterait à saisir la dynamique qui préside à l'évolution spirituelle de chacun.

Émergence de quatre profils

Face à cette véritable mosaïque du spirituel qui traduit des chemine-ments très divers, la construction d'une typologie qui réussit à ne pas verser dans le réductionnisme inhérent à toute entreprise de classifica-tion, s'est avérée une tâche intéressante et éclairante à la fois. Le fait que tous aient été baptisés dans la religion catholique a constitué le référentiel de base.

Il s'agissait dès lors de regrouper cette variété d'expériences tout en la plaçant sur un continuum qui rend possible le questionnement sur la dynamique interne des attitudes et sur leur évolution.

À cette fin, la typologie proposée par le sociologue Peter Berger (1979a, 1979b) qui a fait l'objet de plusieurs études et vérifications empiriques (Zondag, 1992) est apparue particulièrement significative. Berger a voulu rendre compte de l'impact de la société moderne sur le christianisme. Il a proposé trois catégories de croyants décrivant autant d'attitudes par rapport à l'expérience religieuse: inductive, déductive et réductive.

La catégorie *inductive* renvoie à une expérience spirituelle inté-rieure axée sur la réinterprétation et l'actualisation de l'héritage. L'at-titude *déductive*, par opposition, met l'accent sur l'autorité du système et la doctrine. Les remises en question ne sont pas bienvenues. Le concept *réductif* décrit l'attitude de l'individu qui réinterprète la doc-trine, fait des choix et rejette ce qui ne fait pas son affaire. À ces trois positions s'est ajouté le terme *détaché* pour décrire la position de l'in-dividu qui a complètement abandonné sa religion.

Il restait à trouver un langage plus existentiel susceptible de ren-dre compte de l'expérience des répondants. (Voir Tableau 1.) Les ter-mes d'intégré, correspondant à inductif, de conventionnel, correspon-dant à déductif, de fragmenté, correspondant à réductif et de décroché, correspondant à détaché, sont apparus de bons descripteurs des quatre profils qui ont émergé. Ces termes choisis pour leur portée descriptive n'impliquent en rien un jugement de valeur. Notons que cette classifi-

cation ne prétend pas non plus fournir un portrait achevé de l'individu. On ne saurait perdre de vue en effet que «le développement apparaît de manière constitutive à la vie religieuse adulte» (Oser, 1991).

Tableau 1
Typologie de l'expérience psycho-religieuse

<i>BERGER</i>	<i>MICHAUD</i>
Inductif	Intégré
Déductif	Conventionnel
Réductif	Fragmenté
Détaché	Décroché

Les profils dégagés rendent compte de la diversité des attitudes et des comportements religieux des jeunes adultes en train de structurer leur expérience spirituelle. (Voir Tableau 2.)

Nous traiterons dans une étude subséquente des rapports que cette typologie permet d'établir avec les stades du développement de la foi proposés par Fowler (1981), ceux du jugement religieux de Oser, Gmünder et Ridez (1991) et ceux du jugement moral de Kohlberg (1975). Nous référerons aussi à la distinction établie par Allport (1966) entre religiosité interne et religiosité externe. Cette démarche permettra de mettre davantage en lumière le continuum entre les profils.

Quelles sont les principales caractéristiques de chacun des profils?

Les intégrés

Ce sont celles et ceux qui vivent une expérience spirituelle personnelle et critique axée sur l'héritage chrétien. Leur foi les renvoie à un Dieu personnel et à Jésus de Nazareth en tant que point de repère et source d'inspiration. Ils sont peu nombreux, soit 21% des sujets. L'âge médian est de 24 ans (graphique 1). Vingt-deux pour cent de toutes les femmes et 18% de tous les hommes se retrouvent dans ce profil. Ces résultats tombent tout à fait dans la «normale» si on les mesure à l'échelle de Fowler (1981: 313-323) selon qui l'intériorisation de la foi suppose une maturité que seul l'âge peut donner.

Ces 34 individus (N = 168) vivent en même temps une expérience de continuité et de distanciation par rapport à l'institution. Les questions posées touchant certaines positions morales et doctrinales tenues par l'Église, ainsi que les remises en question touchant l'institution elle-même, indiquent chez la plupart des choix personnels.

Tableau 2
Une étude de profils psycho-religieux

<p>Au sein d'une population de 168 individus baptisés dans la religion catholique, quatre profils se dégagent. Ils vont de l'expérience chrétienne significative à l'aventure «spirituelle» en rupture avec toute religion, en passant par les adeptes de la «religion tranquille», et les clients, la «religion à la carte».</p>			
INTÉGRÉ 21% N = 34	CONVENTIONNEL 39% N = 65	FRAGMENTÉ 32% N = 52	DÉCROCHÉ 8% N=13
<p>Vision enracinée dans l'héritage chrétien</p> <p>Cohérence entre foi, valeurs et morale</p> <p>La foi: un choix personnel critique</p> <p>Une façon d'être et un projet: engagement</p> <p>Vers la maturité spirituelle</p>	<p>La «religion tranquille»</p> <p>Religion = «Code moral»</p> <p>Foi peu définie</p> <p>Priorité à l'Institution</p> <p>Pratique religieuse</p> <p>Place à certains engagements</p> <p>Entre l'indifférence et une foi significative.</p>	<p>La «religion à la carte»</p> <p>Voyage dans l'univers des croyances... relativisées</p> <p>Forte assise «psy»</p> <p>De la «quête de Dieu» à la «quête du moi»</p> <p>Identité chrétienne confuse</p> <p>Entre l'indifférence et la recherche</p>	<p>La célébration de l'humain sans Dieu</p> <p>Humanisme scientifique</p> <p>Refus de la pensée symbolique</p> <p>Une «spiritualité» sans religion et sans Dieu</p> <p>Entre l'indifférence et l'athéisme</p>

Il semble que ces personnes aient atteint un niveau d'intégration remarquable en ce sens que leur développement spirituel, axé sur l'essentiel de la vision et du projet chrétien, est plus qu'un ensemble de croyances et de pratiques rituelles régulières ou occasionnelles, ce qui ne veut pas dire que cette dernière démarche ne soit pas considérée comme importante. Une étudiante écrit: «J'essaie du mieux que je peux de vivre ma foi à l'aide des sacrements de l'Église mais aussi dans mon

vécu quotidien avec celles et ceux que je côtoie [...] J'essaie de mettre en application les concepts évangéliques.» Bref, tous expriment d'une façon ou d'une autre qu'ils se sentent interpellés en tant que chrétiens et s'engagent dans le milieu.

Les conventionnels

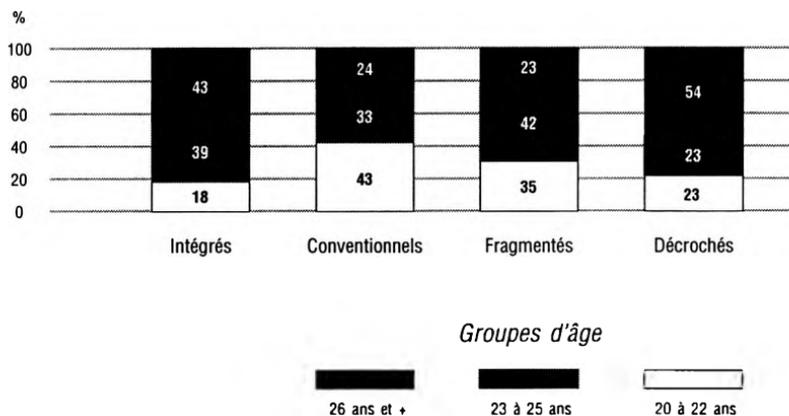
On retrouve ici les adeptes de la «religion tranquille» et sécurisante. «Ma religion m'a donné, dès mon jeune âge, un sens d'appartenance; je me sens valorisée et ma vie structurée», écrit une étudiante. «J'ai accepté les valeurs de cette religion, déclare une autre, et m'en sers dans la vie quotidienne.» C'est dans ce profil que l'on retrouve le plus grand nombre des sujets interrogés, soit 65 sur les 168 ou 39% de l'échantillon total. On retrouve ici 41% de toutes les femmes contre 36% des hommes. L'âge médian est de 23 ans.

La continuité par rapport à la religion de leur enfance est caractéristique de leur expérience spirituelle: une expérience qui rejette les questionnements, par conviction chez quelques-uns, mais pour bien d'autres, semble-t-il, beaucoup plus par indifférence.

Chez ceux qui refusent les remises en question par conviction, la religion apparaît comme un lieu de refuge tranquille et sécurisant non dépourvu pour autant de sérieux et de signification. Ils savent «ce qu'il faut croire, ce qu'il faut avoir et ce qu'il faut faire» pour aller au ciel! Cela leur suffit. Chez les indifférents, la religion apparaît réduite à un bien de consommation auquel on a recours selon les besoins. Chez les premiers la dimension institutionnelle de l'Église semble l'emporter sur la dimension mystique. Pour les seconds, rien de cela n'a d'importance pour le moment. Enfin, tous s'accommodent bien de «la religion» telle qu'elle est. Ils s'y retrouvent en continuité avec leurs parents et grands-parents pour qui cette expérience religieuse a été positive. Cela leur suffit. Ils n'en demandent ni n'en attendent pas davantage.

Ces individus qui adhèrent à la religion apprise à l'enfance ont une foi peu articulée. Par contre, ils accordent une crédibilité sans faille à l'institution. Enfin, 96% affirment avoir une pratique dominicale régulière ou occasionnelle. 71% s'impliquent au moins à l'occasion dans des services communautaires. L'observation des individus de ce cortège laisse de nombreuses questions: La «foi du charbonnier» est-elle toujours viable? Dans quelle mesure la tentation du fondamentalisme est-elle présente à cette attitude religieuse? Enfin, peut-on parler d'ex-

Graphique 1
Pourcentage des sujets
selon le profil et le groupe d'âge



périence spirituelle véritable, dans le sens du développement intégral, pour ces individus qui prolongent dans l'indifférence, à des degrés divers, la religion de leur enfance?

Les fragmentés

Ce profil est l'indicateur le plus significatif de la sensibilité religieuse de notre époque. L'expérience spirituelle ici puise à la fois à des sources religieuses diverses et à des courants de la psychologie moderne. Trente-deux pour cent de tous les répondants sont dans cette catégorie, soit 52 sur le groupe total. Ils sont jeunes, 22 et 23 ans pour la plupart (âge médian de 23 ans). On y retrouve moins de femmes proportionnellement, soit 31% contre 39% d'hommes.

Cette expérience spirituelle diffuse et parfois confuse s'approvisionne au supermarché du religieux. Elle s'inscrit dans le mouvement populaire des consommateurs de la «religion à la carte» et aboutit à une foi fragmentée.

Par rapport à leur religion d'appartenance, on retrouve toutes les positions, depuis l'imposant cortège des indifférents jusqu'aux critiques éclairés et responsables qui éprouvent le besoin de réinterpréter la tra-

dition religieuse de leur enfance et d'explorer d'autres horizons. «J'ai appris à bâtir mes propres valeurs spirituelles, affirme une étudiante, et j'accepte ce que moi je veux dans la religion [...] Je ne crois pas à tout ce qui est dit à l'église; dans la religion, il faut en prendre et en laisser. J'ai appris avec le temps à bâtir ma propre foi, mes propres idées.»

La distanciation avec l'Église catholique et le refus de sa prétention de détenir la Vérité n'impliquent pas nécessairement qu'on la rejette ou que l'on nie la pertinence de ce qui constitue le cœur de son enseignement. Tout simplement on retient ce qui fait son affaire. Enfin, il semble que certains sujets qui, dans cette catégorie, ont abandonné des pans entiers de leur religion d'appartenance, s'attachent par contre à des éléments fondamentaux du christianisme autour desquels se structure l'essentiel de leur expérience spirituelle.

Les questions principales qui se posent dans l'observation de ce profil ont trait à la rigueur de la recherche ou de l'exploration et à sa durée en fonction de la structuration de l'identité. On perçoit en effet chez les sujets de cette catégorie un risque de flottement, sans vision ni points de repère significatifs pour la conduite de leur vie.

Les décrochés

Ce profil regroupe les quelque 8% de tous les répondants, soit 13 individus sur les 168 interrogés dont l'expérience «spirituelle» est axée sur l'humanisme scientifique et la psychologie comme source d'éclairage du comportement humain. Leur univers intérieur fonctionne sans ouverture réelle au divin ou à la transcendance. Femmes et hommes se retrouvent pratiquement dans la même proportion. Ces individus ont foi en l'humain, en sa capacité de se réaliser par ses propres forces. Ils sont de ceux qui, à des degrés divers, croient que la personne peut trouver en son propre centre l'inspiration et l'énergie nécessaires pour se réaliser pleinement et donner un sens à sa vie.

Si la référence à Dieu, en tant que moteur ou énergie première n'est pas nécessairement niée, il reste que l'idée d'un Dieu personnel est perçue sinon déclarée comme non pertinente. Le «salut de l'humanité» passe par d'autres chemins que celui de Dieu et de la religion.

Parmi ces croyants radicaux en l'humain, on rencontre des individus qui ont tout simplement glissé dans l'indifférence par rapport à leur religion d'appartenance et, par suite, dans l'indifférence à toute religion. D'autres, plus articulés, vont plus loin. Ils ont opéré une rup-

ture consciente et rejettent la religion perçue comme source d'aliénation indigne de l'humain. Chez la plupart on perçoit une volonté d'unifier leur expérience de vie et de se donner un projet humain significatif sans préoccupation d'ordre transcendantal.

On assiste chez eux à la mise en place d'une expérience limite : celle d'une spiritualité sans religion et sans Dieu. Chez l'un ou l'autre, il semble bien que c'est la difficulté de croire qui les a conduits au rejet de la transcendance, mais tout n'est pas entièrement réglé pour autant : «Avec mes études en sciences, je ne peux pas croire ce que l'on m'a appris... toutefois je sens quelque chose en moi qui suggère un Être supérieur, écrit un répondant de 25 ans, mais j'ai des problèmes, car mon éducation fait que ce n'est pas possible.»

Discussion et conclusion

L'hypothèse de départ était que, paradoxalement, en pleine période d'éclatement du religieux, les jeunes adultes établissent un lien étroit entre le développement de leur personnalité et leur expérience spirituelle. La seconde hypothèse était que le lien avec la religion d'appartenance s'est diversifié. La recherche a confirmé le bien-fondé des deux. On s'est aperçu aussi que la perception du spirituel qu'ont les jeunes adultes interrogés s'écartait peu des définitions qui ont traversé l'histoire et qui se sont lentement construites à l'intérieur du discours de la théologie, de la philosophie et plus récemment de la psychologie et de la sociologie. Ces définitions ont ceci en commun qu'elles renvoient toutes à l'intériorité de l'être, là où chacun tente de se définir, de trouver un sens à sa vie et, à la limite, d'éclairer son propre mystère en se situant par rapport à l'au-delà, ou au divin auquel l'humain se mesure à un moment ou l'autre.

Si la perception qu'ont les jeunes adultes du spirituel correspond pour l'essentiel à la définition classique, par contre la religion dans sa dimension institutionnelle qui servait d'axe principal aux générations antérieures semble avoir perdu de son importance. Avec la modernité, le pluralisme idéologique et le développement des sciences humaines, en particulier la psychologie, on assiste à une affirmation de la conscience personnelle. Elle s'exprime dans la multiplicité des positions arrêtées par rapport à l'expérience religieuse, sans supprimer par ailleurs son caractère évolutif.

L'expérience spirituelle au sens strict du terme est perçue comme

constitutive de la personnalité par la presque totalité des répondants. Pour eux, c'est cette expérience qui préside à l'identité et à la quête de sens; c'est elle qui permet à l'individu de se situer dans l'univers et de reprendre le contrôle véritable sur sa propre vie.

Mais dans une conjoncture culturelle caractérisée par le flou des repères religieux et des valeurs supérieures, une question intéressante se pose touchant le processus mental qui préside aux choix auxquels le jeune adulte est convié. Comment s'applique le «*fides quærens intellectum*» de saint Anselme? Si l'on assume que l'expérience spirituelle ne va pas sans un effort rigoureux de discernement et qu'elle a besoin de soins attentifs et de repères (Moore 1993), on pourrait conclure que les choix menant à la structuration de l'univers spirituel et de l'enracinement dans une religion classique ou nouvelle sont ou devraient être éminemment rationnels.

Or, au terme de l'analyse des données, cela apparaît peu évident si l'on assume que la rationalité appliquée aux choix vitaux se traduit par le questionnement rigoureux, la manifestation d'un esprit critique et la cohérence au plan des comportements. L'affectivité tient une place décisive. Ce constat est quelque peu relativisé pour les minorités qu'on retrouve dans les deux catégories «Intégrés» et «Décrochés». Bref, le processus décisionnel dans le domaine de la foi ou de l'expérience spirituelle n'est pas différent des autres démarches qui aboutissent à des choix existentiels. La rationalité pure est rarement seule au rendez-vous. Au fond, n'est-ce-pas la route qu'empruntent les choses importantes de la vie que sont l'amour et nos engagements profonds?

Comment en tenir compte pour présenter aux nouvelles générations l'héritage chrétien comme source d'inspiration, parmi d'autres, susceptible de donner un sens à la vie et de soulever l'humain?

Bibliographie

- BAUM, G. (1990). «Les théories de la postmodernité», *Relations*, 561, p. 140-143.
- BELL, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York, Basic Books.
- BERGER, P. (1979a). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York, Random House.
- BERGER, P. (1979b). *Facing up to Modernity: Excursion in Society, Politics and Religion*. Middlesex, Doubleday.
- BERGERON, R., A. BOUCHARD et P. PELLETIER (1992). *Le Nouvel Âge en question*. Montréal, Paulines.
- BRETON, J.-C. (1988). «Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle», *Sciences religieuses*, 17:1, p. 97-105.
- BRETON, J.-C. (1992). *Pour trouver sa voie spirituelle*. Montréal, Fides.
- BRETON, J.-C. (1987). *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Legaut et Erik H. Erikson*. Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf.
- CHARRON, A. (1990). «Les conditions d'accès au spirituel en un temps d'indifférence religieuse», *Kerygma* 24:55, p. 119-142.
- CHARRON, J.-M. (1992). *L'âme à la dérive. Culture psychologique et sensibilité thérapeutique*. Montréal, Fides.
- DESROCHE, H. (1968). *Sociologie religieuse*. Paris, PUF (7^e éd. 1985).
- ELLUL, J. (1977). *Le système technicien*. Paris, Calmann-Levy.
- ERIKSON, E. (1975). *Identity & Religion. Toys and Reasons*. E Wright, (dir.). New York, Doubleday.
- ERIKSON, E. (1964). *Insight and Responsibility*. New York, Norton.
- ERIKSON, E. (1968). *Identity, Youth and Crisis*. New York, Norton.
- FERGUSON, M. (1990). *Book of Pragmatic. Pragmatic Magic for Everyday Living*. New York, Pocket Book.
- FOWLER, J. (1981). *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, Harper & Row.
- FROMM, E. (1976). *To have or to be?* New York: Harper & Row.
- GAUTHIER, C. (1991). «L'insoutenable légèreté de la pédagogie», *Revue des Sciences de l'éducation*, 27:2, p. 282-295.
- GRAND'MAISON, J. (1992). *Le drame spirituel des adolescents*. Montréal, Fides.

- GRAND'MAISON, J. (1993). *Vers un nouveau conflit de génération. Profil religieux et sociaux des 20-35 ans*. Montréal, Fides.
- GROSSMAN, F. (1992). *Faith and Personal Development. Journal of Psychology and Judaism*. Réédité dans *Networker-Adult Faith Resources* 6:1 (fév. 1993).
- HARVEY, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge, Basil Blackwell.
- JUNG, C. (1966). *L'homme à la découverte de son âme*. Paris, Payot (publié pour la première fois en 1933).
- KAHN, H., et A. WIENER (1972). *L'an 2000*. Paris, Marabout.
- KELLER, C. (1990). *New Age: Entre nouveauté et redécouverte*. Genève, Labor & Fides.
- KOHLBERG, L. (1975). «Vers un stage 7: Science rationnelle, éthique rationnelle et foi ultime». Cambridge: communication interne. (Reproduite dans OSER, F., P. GMÜNDER et L. RIDEZ (1991). *L'homme, son développement religieux*. Paris, Cerf, p. 73.
- LASCH, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. New York, W.W. Norton.
- LEMIEUX, R. et E. MEUNIER. (1990). «Croyances et post-modernité», *Relations*, 561 (juin 1990), p. 144-146.
- LEMIEUX, R. (1992). «Histoires de vie et postmodernité religieuse», *Les cahiers de recherche en sciences de la religion* 11, p. 187-234. Québec, Université Laval.
- LYOTARD, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, Éditions de Minuit.
- MALHERBE, M. (1990). *Les religions dans l'humanité*. Paris, Critérior.
- MANDER, J. (1991). «What you don't know about Indians». *Utne Reader* 36 (déc. 1991), p. 73.
- MARCHAND, F. (1991). «Aujourd'hui, quels éducateurs du "spirituel" ?», *Catéchèse* 123, p. 15-26, Paris.
- MOORE, T. (1993). «Care of the soul». New York, Harper & Collins. Extrait paru dans *Psychology Today*, 26:3, p.28.
- NEWMAN, P. (1993). «A Spiritual Link in the Workplace», *Maclean's* (avril 1993), p. 28.
- OSER, F., P. GMÜNDER et L. RIDEZ (1991). *L'homme, son développement religieux*. Paris, Cerf.

- SCHNEIDERS, S. (1989). «Spirituality in the Academy», *Theological Studies* 50:4, p. 676-697.
- TAYLOR, C. (1992). *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal, Bellarmin
- TILLICH, P. (1968). *Dynamique de la foi*. Paris, Casterman.
- TURNER, B. (1990). *Theories of Modernity and Postmodernity*. Newbury Park, Sage Publications.
- VALADIER, P. (1989). *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*. Paris, Flammarion.
- VERNETTE, J. (1990). *Le Nouvel Âge. À l'aube de l'ère du Verseau*. Paris, Tequi.
- WEBER, M. (1920). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.
- ZONDAG, H. (1992). «Religion in Modern Society», *Journal of Empirical Theology* 5:2, p. 63-73

**De la direction des âmes
en l'absence de guide**
*Tourments et paradoxes
du discours mystique*

CHRISTIAN SAINT-GERMAIN
Université du Québec à Montréal

Ce m'est tout un, que je vive ou que je meure, Il me
suffit que l'Amour me demeure¹.

Jean-Joseph SURIN

Qui n'a pas des idées excessives en matière de Dieu ne
s'en approchera jamais².

Jean-Joseph SURIN

L'invitation lancée par le présent congrès à réfléchir sur la spiritualité contemporaine contient un double défi: le premier consiste à observer chez bon nombre de nos contemporains un goût apparent pour le spirituel, au même titre du reste que pour les vitamines et les régimes de retraite; le second concerne plus sérieusement l'appropriation de notre tradition théologique. En fait, il convient à l'occasion de cet échange de constater notre situation d'exil par rapport à ce singulier savoir spirituel

1. Mino BARGAMO, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 46.

2. Michel DUPUY, «Jean-Joseph Surin», *Dictionnaire de spiritualité*, 14, Fascicule XCV «Spiritualité – Système», Paris, Beauchesne, 1990, p. 1316.

de la tradition catholique quant à la direction des âmes, des consciences, à la déshérence de notre propre dépôt. Dans ce contexte, les instructions spirituelles sur l'oraison mentale du père Surin (1600-1665) paraissent tout aussi éloignées des mentalités actuelles que le sont les techniques de yoga. Ce dénuement intérieur de la conscience chrétienne n'a pourtant rien de spirituel, il constitue le foyer de bien des aberrations, des détournements, comme un déficit commun de l'immunité spirituelle. C'est que cette anomie du dedans empêche le recul, la relativisation dans la culture de ce qui, récemment encore, aurait pu paraître exotique dans la société québécoise: méditation, orientalisme, cristaux ou toutes autres formes de gris-gris qui, ces derniers temps, ne manquent pas de nous échoir. Or, en parcourant du regard la suggestion des champs à explorer pour la confection de cet agréable forum, il me semble que l'on prend bien vite pour acquis le caractère d'extériorité de ces manifestations de la spiritualité contemporaine. Extérieur par rapport à quel intérieur constitué? Comme si l'on tenait pour avérée l'existence d'un contenu consistant et commun de références théologiques permettant de soutenir un écart avec le contexte social à interpréter. Cette situation de renvoi à quelque implicite consensus pourtant inexistant n'est pas sans rappeler celle retrouvée dans les débats structurels entourant le maintien de la confessionnalité dans le système scolaire québécois.

À l'égard de la spiritualité, il n'est pourtant point besoin d'être fin clerc pour constater le dépérissement d'un large pan de la science catholique, le délaissement d'observation fine, et du souci rigoureux pour les soins de l'âme au profit d'une psychologie de tous les accompagnements. Il faut questionner dans notre domaine la recherche immo-dérée d'un public dans l'ombre des sciences humaines ou ce qu'a impliqué, au plan méthodologique, l'exigence des années 1970, de «faire une théologie pour le monde». Dans cette optique, un inventaire des thèmes qui ont fait l'objet de thèses ces dix dernières années dans les facultés de théologie canoniques ferait saillir non seulement un abandon des sources classiques et des prudences de notre discipline, mais un désintéret pour l'exposition de ce savoir même. S'agit-il d'un sentiment de gêne vécu à l'égard d'une anthropologie théologique comprise sans plus d'examen comme désuète, incompatible avec la recherche opportuniste d'une clientèle? Sans assimiler les facultés de théologie actuelles à des départements de psychologie non contingentés, on pourrait penser que tout un courant de la tradition spirituelle, la mécanique fluide des raisonnements idoines, l'effort des mystiques d'établir

une cartographie inédite et savante des rapports de l'âme à soi, et à Dieu, s'est muté en une superficielle compréhension psychologique du bien-être ou du développement personnel, à l'insigne de laquelle Dieu figure comme une étape, parmi d'autres. C'est que, prise à l'échelle du besoin, la quête intérieure fait de Dieu tantôt un objet flou (une énergie cosmique qui nous dépasse) tantôt un objet éthique insignifiant dont chacun s'accommode. Dans cette perspective, toute figure d'altérité cède sous l'aura informe du rapport familial, et aucune autre exigence que celle de la réalisation personnelle au présent ne vient troubler ce tête-à-tête avec ce contentement de soi à rabais. Il faut cependant dénoncer la confusion abusive entre la quête spirituelle et les effets de la tisane.

L'âme sous influence

La vie de l'âme, telle que la conçoit la tradition chrétienne, suppose un tout autre commerce avec soi. De fait, elle interdit d'acheter quelque paix (fût-elle paix d'Église) que ce soit avec le monde. Dans cette recherche, le corps n'est guère tenu en haute estime ni ne fait l'objet de complaisance particulière. Il se donne plutôt comme le théâtre d'un incessant conflit, faux-ami avec lequel il faut garder ses distances, ou encore surprendre les manœuvres pour convaincre ou détourner l'esprit, au détour des privations. Cette délicate suspicion, partie intégrante du travail spirituel, impliquait à l'origine de ne jamais s'en remettre à son seul discernement ou encore de ne pas tenir spontanément pour vrai l'essaim de pensées qui, aux seules fins d'infléchir l'esprit, colorent successivement les états de conscience. Distinguant la sagesse d'Épicète de l'état permanent d'introspection ou d'insurrection contre soi-même propre au christianisme, Michel Foucault dans ses *Dits et écrits* remarque que:

Le principe qu'il faut être à l'égard de ses propres pensées comme un changeur vigilant se retrouve à peu près dans les mêmes termes chez Évagre le Pontique et chez Cassien. Mais chez ceux-ci, il s'agit de prescrire une attitude herméneutique à l'égard de soi-même: déchiffrer ce qu'il peut y avoir de concupiscence dans des pensées apparemment innocentes, reconnaître celles qui viennent de Dieu et celles qui viennent du Séducteur³.

3. Michel FOUCAULT, *Dits et écrits* IV: 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 364.

Cette pointe de vigilance tournée contre l'expérimentateur lui-même tient de la cautérisation des corps subtils. Elle repose sur une pratique millénaire de stratégie pour se tenir en état de guerre, permettre que s'opère une salutaire sécession de l'esprit. Il importe non seulement d'exercer une discrimination active dans le choix de ses pensées, mais de contrer l'insidieuse propriété des sensations à fausser l'esprit, par l'emprise autonome de leurs enchaînements. Au IV^e siècle de notre ère, Évagre le Pontique (345-399) s'exerce déjà à démonter ces mécanismes et à tracer une ligne de fuite intérieure pour s'y dérober:

Est-ce la représentation qui déclenche les passions, ou les passions qui déclenchent la représentation? [...] Celui qui fuit tous les plaisirs du monde est une citadelle inaccessible au démon de la tristesse. La tristesse, en effet, est la frustration d'un plaisir, présent ou attendu; et il est impossible de repousser cet ennemi, si nous avons un attachement passionné pour tel ou tel des biens terrestres; car il pose son filet et produit la tristesse, là où il voit que va notre inclination⁴.

Contrairement à une psychologie naïve, la direction de l'esprit ou la cure d'âme ne repose pas ultimement sur l'acceptation de soi ou dans le fait de se découvrir innocent dans un monde objectif. Au contraire, perçue sous cet angle, l'incarnation paraît d'emblée soumise aux subtils engrenages de toutes les concupiscences. S'en soustraire requiert non seulement le passage obligé par la science de son prochain, mais de faire appel à tous les modes d'assistance surnaturelle. L'âme, ainsi comprise, paraît résider sous deux atmosphères d'inégales pressions: celle du corps qui tend à la nier; celle du monde qui, par toutes les formes de déliquescentes, menace son trajet de salut. Pour combattre ces formes de décompression, l'âme navigue aux instruments scripturaires de la tradition. Ici, aucune insouciance dérive, mais le surplomb des gouffres de l'esprit, les risques de voir le fonctionnement mental se gripper dans le scrupule, la contention ou le prurit du doute sur la condition de salut. Dans ce paysage désolé, le critère de normalité ne s'avère pas d'une grande utilité. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer la succession de guérisons partielles et de convalescences à la fin de la vie du père Jean-Joseph Surin qui, en dernier recours, s'en remettait au vœu de l'apôtre dans le chapitre 9,3 de l'*Épître aux Romains*:

4. Jean-Yves LELOUP, *Praxis et gnosis d'Évagre le Pontique ou la guérison de l'esprit*, Paris, Albin Michel-Cerf, 1992, p. 62 et 56.

«Je souhaiterais être moi-même anathème, séparé du Christ pour mes frères». Il me vint pour lors en l'esprit: Mais pourtant tu es damné; et cela, d'un tel ton que l'âme en fut accablée. Et comme cela m'allait réduire en grande angoisse, je sentis un mouvement dans le cœur fort puissant qui me fit résigner à cela si c'était la volonté de Dieu et je dis ces paroles: Je le veux, si Dieu le veut; et je me jetai le visage contre mon lit, pour me soumettre et m'abandonner du tout à la divine volonté. Il me semble que je sentis pour lors en l'esprit comme si un deuxième flot m'eût couvert et englouti qui mit mon âme en paix⁵.

Paroles d'abandon, paroles de transit

Une autre des caractéristiques de la vie des mystiques concerne la réception par le sujet d'une parole interne, immédiate, contenant des exigences exorbitantes, l'abandon d'un statut social ou d'un état de vie antérieur. Comme le note Jean-Noël Vuarnet: «Les paroles mystiques se veulent ou se croient d'une espèce particulière: paroles substantielles qui sont "communiquées intérieurement", radicalement efficaces et radicalement privées⁶.» Paroles de feu qui embrasent ou imprègnent leurs destinataires, paroles sans échange qui sont déplacement dans le présent de Dieu. Toute espèce d'exigences impérieuses que ne saurait tempérer un souci d'adaptation à son milieu, ou de croissance personnelle, mais qui sont reçues par le mystique comme l'ordre d'accepter des douleurs, des sécheresses et des nuits de délaissement à la suite de Jésus.

L'injonction issue de ce présent abolit la distance entre le moment historique de la révélation et sa perpétuelle insistance en l'homme. Ainsi, «[...] la venue du Christ n'est plus cet événement daté qui marque le début d'une ère, mais elle forme un lien charnel qui peut se répéter pour chacun⁷». Par cette voie d'abandon, le sujet convoite une incomparable filiation avec le secret silence d'une paternité abyssale, il invente un lien singulier que sa déliaison violente du monde redouble. Le rapport au texte biblique est compris dans un présent affectif.

5. Michel DUPUY, art. cit., p. 1315.

6. Jean-Noël VUARNET, *Extases féminines*, Paris Arthaud, 1980, p. 16.

7. Gérard POMMIER, *L'exception féminine. Essai sur les impasses de la jouissance*, Paris, Point hors ligne, 1985, p. 103.

L'itinéraire spirituel tient aux effets d'une lecture à corps perdu des Écritures, à l'effort de s'insérer dans la trame d'un parcours où Dieu se donne à voir comme à entendre. Folie de se sentir partie au texte, de cette exquise coopération du lecteur mystique recevant son destin des inflexions de l'écriture divine. À cet égard, il n'est guère de modèle d'expérience spirituelle chrétienne qui ne se jette autrement ou ailleurs, que dans les conséquences pratiques, corporelles, de l'exégèse médiévale et de ses présupposés. Comme le note Olivier Boulnois, dans son article intitulé «l'histoire, le corps, l'architecte»:

Pour l'exégète au Moyen Âge, le texte est entièrement dense, sans hasard et sans lacune. Tout y a un sens. En toute rigueur de termes, il n'y a pas d'épisode. Dans la Bible, tout détail de l'histoire peut se ramener à une signification. Même s'il n'a pas de sens littéral, tout accident narratif (par exemple les noms de lieux ou de personnes) contient une virtualité de sens, susceptible d'être réveillée un jour par l'interprète, parce que l'histoire est un tissu continu dans le texte et hors du texte. [...] La Bible constitue un seul livre, dont toutes les parties, loin de s'opposer et de se contredire, se complètent et s'éclairent mutuellement. Les écarts, les lacunes, les contradictions, les plis ont un sens, non comme des erreurs, mais comme un appel à interpréter⁸.

Cette conception du livre sacré consacre l'existence d'un locuteur absolu grâce auquel son destinataire découvre dans sa situation contingente le sens caché de son histoire. La révélation a lieu dans ce présent plus que parfait. L'interférence éventuelle entre ce présent sans succession et sa réception par son bénéficiaire tient à l'incapacité des sens corporels à recevoir directement la révélation tout entière. Cette désynchronisation prive l'âme non seulement de sa commune éternité avec Dieu mais de son rapport direct de soi à soi, sans l'envoi de la médiation offerte en Jésus-Christ. Comme le suggère saint Bonaventure dans son *Itinerarium*,

[...] l'âme s'est plongée dans le sensible, à la suite du péché, et ne peut plus rentrer en elle-même pour y découvrir l'image de Dieu. Elle doit donc croire au Christ et, par la foi au Verbe

8. Olivier BOULNOIS, «L'histoire, le corps, l'architecte. L'exégèse médiévale et l'herméneutique», dans J. GREISCH (dir.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 89.

incarné, Verbe et Splendeur du Père, elle recouvre l'usage spirituel de ses sens. La médiation du Christ rend l'âme consciente d'elle-même et de la présence du Christ en elle, ce qui l'ouvre à la présence de Dieu partout où il est⁹.

Paroles de feu sur âme de papier

Il en va de la mystique comme d'une physique théorique qui se détourne de l'intégrité des corps solides, d'une mécanique suave des énergies en butte à l'inertie de l'être charnel, d'une remontée vers le puits de lumière de toutes les soifs. À cet égard, le psaume 130 constate «N'ai-je pas l'âme égale et silencieuse, comme un enfant sevré sur le sein de sa mère? Comme un enfant sevré, telle est mon âme en moi.» (Ps 130,2) C'est que la naissance à la vie ascétique commande la rétroversion de la contingence sensorielle. Une manière de porter secours à l'âme soumise à la pesanteur du corps, à l'appétit insatiable des sens, à la confuse violence des nourritures, des attraits et des perditions. Ce procédé est tout à la fois un éveil intérieur autant que la plus stricte méthode d'attention aux Écritures. En ce sens, la mystique est une herméneutique radicale du corps lecteur, de l'œil et de la voix transitant d'un verset à l'autre, suturant des contextes, habitée par le Livre comme par une possession d'Écriture.

L'âme et le texte inspiré sont pensés comme dans une même venue, une unique respiration du verbe créateur. Comme si le texte inspiré contenait le mode d'emploi de l'âme, et l'âme un vélin où Dieu, en filigrane, se donne à lire au seul regard spirituel¹⁰. Cette foi en

9. Mariette CANÉVET, «Sens spirituel», *Dictionnaire de spiritualité*, 15, Fascicule XCII «Savonarola – Spiritualité», Paris, Beauchesne, 1989, p. 608.

10. Paul DUDON, «Mémoire inédit de Fénelon sur l'état passif», *Recherches de science religieuse*, t. 19, Paris, 1929, p. 107. Dieu se donne à lire dans l'exacte mesure où, désapproprié de lui-même, le sujet devenu pur regard, s'approche de la signification virtuelle par sa virtuosité obédiente à Dieu. À cette étape ou dans cet entrelacs, l'Écriture est reçue par l'homme. Comme le note fort téméairement Fénelon: «Si nous ne trouvons pas l'oraison passive dans la sainte Écriture, c'est que nous ne la lisons pas avec des yeux assez purifiés et assez illuminés; c'est que nous n'entrons pas assez dans l'écorce de la lettre et que nous ne pénétrons pas dans la moelle et dans les mystères; c'est que l'homme qui passe pour le plus spirituel, quand il l'est par sa propre sagesse, est encore animal, et ne peut entrer dans toutes les choses de Dieu; c'est qu'il n'y a que le vrai spirituel qui, par l'esprit de Dieu, *scrutatur etiam profunda Dei*; c'est qu'il y a un état où l'homme spirituel, déifié, juge de tout et ne peut être jugé ou compris par personne, pas même des savants de l'Église.» Une semblable affirmation paraît être un excellent moyen pour se voir troublé ou inquiet par le Saint-Office.

l'existence d'une copropriété originaire des souffles anticipe le sens du texte comme l'intime lumière d'une présence amie, d'une manne pour l'âme au désert. Il y a une attention au contexte narratif du texte dont la contrepartie consiste en un apparent désintéret pour la distance historique qui marque sa provenance.

La relation du lecteur mystique au sens tient à une communication sensible, immédiate, par le déchiffrement et l'incorporation du sens obvie par sa virtualité spirituelle. Comme si la vie en Dieu, et de Dieu, plaçait le lecteur dans une contemporanéité constante avec l'événement du sens, l'avènement de ses effets, par le parfait présent d'une énonciation divine à perpétuelle demeure. Dieu parle à travers l'Écriture, sans que ce passage par l'inscription n'en réduise la portée impérative, n'en disperse la force d'appel dans la différence ou la succession inévitable des séquences discursives. Jean-Louis Chrétien exprime cette faculté singulière des Écritures en ces termes: «Chaque instant est un commandement, chaque instant élit celui qui écoute en lui l'invitation que Dieu lui fait¹¹.» Comme le rappelle Isaac de l'Étoile dans son sermon 47:

La voix du Verbe, c'est tout événement. Tout ce qui arrive dans l'univers au long du temps a existé éternellement tout à la fois en Dieu par le Verbe. Mais pour nous, misérables et aveugles, le livre intérieur que lisent les anges reste fermé. Et c'est seulement au livre extérieur que nous lisons et apprenons ce qui est contenu au livre intérieur¹².

L'effort spirituel consistera à faire communiquer les livres, à apparier les écritures dans l'image du Christ, ultime alphabet pour l'âme. Il s'agira, en outre, d'exprimer ce passage entre le néant d'une existence particulière et le sentiment de la proximité à Dieu. Comme le double fond d'une intimité perdue, retrouvée, ce chassé-croisé laisse l'âme pantelante, en proie aux désolations et à l'indifférence sans égard à ses mérites. Toutefois, dans l'économie descriptive de ces paradoxes et tourments, même une pareille inattention de Dieu reste délectable, signe d'une grâce spéciale ou pour reprendre les termes qu'emploie l'auteur de *L'abandon à la providence divine* (1740):

[...] ce qu'il y a de plus fort, de plus rude et de plus évidemment

11. Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1993, p. 85.

12. *Ibid.*, p. 83.

conforme aux voies par lesquelles sont conduites les âmes privilégiées: c'est la vive pensée que Dieu vous rejette, qu'il vous abandonne, comme à jamais indigne de ses faveurs... Cette partie la plus amère de votre épreuve, ces impressions de séparation de Dieu qui vous mettent dans une sorte d'enfer, voilà la plus divine de toutes les opérations de l'amour divin en vous¹³.

S'engage alors une procession commune au mystique, celle qui l'incline à éprouver l'ardent ravissement exercé par le désir de se perdre, de s'abandonner, jusqu'à l'oubli de ce mouvement même, au renoncement à cette volition en référence à soi. C'est le battement de cette dislocation radicale, de cet affaissement dans l'indivision avec l'absolu, qui meut la recherche spirituelle jusqu'à consentir à perdre Dieu, si cela s'avérait la conséquence inimaginable à tous ces transports. À l'inverse du mouvement qui consiste à ramener à soi, à tirer quelque triste sagesse d'une leçon de deuil, il s'agit de perdre plus que tout sujet ne le peut, d'une perte sans nostalgie d'objet externe. Ou s'il y a nécessité d'une consolation, elle procède de l'effusion de l'Esprit Saint qui «fait goûter à l'âme en un sentiment total de plénitude la douceur de Dieu¹⁴».

Miroir sans image

La tentative mystique est une optique dans l'exacte mesure où refléter Dieu implique tout autant de se faire enfant, fou¹⁵, errant, «miroir pur d'une surface sans accidents¹⁶» ou encore, selon le beau titre de Marguerite Porete, béguine brûlée le 1^{er} juin 1310 sur la place de Grève à Paris, *Miroir des simples âmes anéanties*¹⁷. Refléter sans retenir, devenir image de l'Image, cette déssaisie de soi-même laisse l'esprit comme dans la vacance de ses raisonnements, dépossédé de ses travaux d'angoisses jusqu'à «laisser mourir la supplication en soi¹⁸». Cette

13. Henri MARTIN, «Déréliction», *Dictionnaire de spiritualité*, 3, «Dabert – Duvergier de Hauranne», Paris, Beauchesne, 1957, p. 508.

14. Mariette CANÉVET, art. cit., p. 602

15. John SAWARD, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris, Seuil, 1983. Voir aussi Catherine CLÉMENT, *La folle et le saint*, Paris, Seuil, 1993.

16. Philippe JULIEN, *Pour lire Jacques Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1990, p. 57.

17. Marguerite PORETE, *Le miroir des simples âmes anéanties*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 10.

réceptivité implique l'obligation de se détourner de la densité des consolations mondaines, de se purger de l'attachement aux objets, de se désencombrer de cette part de soi-même encline à se soucier autant des lendemains que des turbulences aux «portes de la perception¹⁹». Attitude qui ne sied que difficilement à l'être humain, comme le note Bossuet dans ses *Sermons sur la mort*, «car c'est le naturel du cœur humain de redoubler ses efforts pour retenir le bien qu'on lui ôte. [...] Ainsi la séparation augmente l'attache d'une manière plus obscure et plus confuse, mais aussi plus profonde et plus intime²⁰.» La vie spirituelle, par-delà la métaphore spatiale, transite justement à rebours de l'ipséité comme de la captation. Il en va du procès de la dépossession de soi par soi, au point où plus rien ne manque, d'anticiper la réalisation du sens spirituel de la parole de Jésus: «Je vous l'ai dit quand je demeurais chez vous, mais le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit.» (*Jn* 14,25-26)

Mais comment s'accommoder d'un corps absent, sous rature, d'un amour sans retour ni objet? Comment habiter un deuil informulable, se fondre à l'excellence d'une impersonnelle passion? Manière aussi de se demander s'il est possible d'aimer au-delà de tout amour, sans rien attendre, d'atteindre à un pur état de grâce? Cette passivité intérieure implique la résorption des moyens d'atteindre à un progrès spirituel dans le refus d'obéir à la logique des supputations et des résultats. Il s'agit de penser le désintéressement par l'indifférence, entendons cette indifférence comme une communication transparente avec Dieu, avec cette lumière du fond, une récollection dans l'ignorance de soi ou dans la poursuite d'une oraison immanente, qui ne soit distraite ni séparée de Dieu par les opérations de l'esprit. Comme le dira Jeanne Guyon (1648-1717):

Les âmes parvenues à leur fin par le moyen de la foi n'ont rien d'extraordinaire, quoiqu'elles semblent en avoir beaucoup, parce que, voyant les choses en Dieu, cette vue sans vue leur est natu-

18. Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, p. 56. Il s'agit d'un état intérieur que Bataille impute à Hegel.

19. Il s'agit du titre d'un ouvrage d'Aldous Huxley.

20. Jacques-Bénigne BOSSUET, *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 56.

relle et n'a rien qui les distraie de leur unité; voyant tout dans l'unité même²¹.

Il s'agit du rêve d'une vision unitive, d'un amour continu de Dieu en Dieu, sans défaillance ni trêve. Cette réforme intérieure consistait donc à s'éprendre de Dieu comme source de consolation dirigée dans l'instant même vers l'homme. Il fallait penser une oraison parfaitement réceptive²², dépendante des insondables fluctuations en Dieu, et qui supprimerait par cet abandon même, la césure entre la créature et son créateur²³. Comme le précise Fénelon,

Pour mieux comprendre tout ceci, il faut se représenter que Dieu, qui nous a faits de rien, nous refait encore, pour ainsi dire, à chaque instant. De ce que nous étions hier, il ne s'ensuit pas que nous devions être encore aujourd'hui: nous pourrions cesser d'être, et nous retomberions effectivement dans le néant d'où nous sommes sortis, si la même main toute-puissante qui nous en a tirés ne nous empêchait pas d'y être replongés²⁴.

21. Patrick LAUDE, *Approches du quiétisme*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1991, p. 50.

22. Paul DUDON, «Mémoire inédit de Fénelon sur l'état passif», *Recherches de science religieuse*, t. 19, Paris, 1929, p. 104. Paul Dudon rapproche la position de Fénelon de celle de saint François de Sales dans son *Traité de l'amour de Dieu*. Cependant, il faut noter que ce qui caractérise l'indifférence concerne la co-propriété de l'âme et de Dieu, une vision unitive acquise au terme de la suspension de toutes les opérations de l'esprit, indistinction par désappropriation. Comme l'indique Fénelon: «Il faut que Dieu seul donne le contrepoids au cœur; que l'âme n'ait plus aucune volonté propre. Il faut que, trépassée en Dieu, elle se laisse porter par lui, qu'elle ne s'excite plus pour s'unir, mais qu'elle demeure dans l'unité. Voilà la sainte indifférence qui est un abandon sans réserve, pour l'extérieur et pour l'intérieur.» Sublime dérive!

23. Mino BERGAMO, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 45. Pour comprendre cette idée de fluctuation de la volonté de Dieu, il faut se rappeler, comme le note Michel de Certeau, cité par Bergamo, que la providence au XVII^e siècle est comprise comme aventureuse, et que l'âme, pour épouser la volonté de Dieu, doit se désapproprier de ses opérations. «Depuis Occam [...] ce moderniste, l'*Inceptor* disait-on, dans l'enseignement commun s'est généralisée sa conception d'un pouvoir divin étranger à toute rationalité métaphysique ou théologique. À la limite, Dieu peut vouloir un jour le salut, le lendemain la perte d'une population. Il n'y a aucune relation stable de notre raison avec ses décisions.» Une pareille conception ne devait pas manquer de déstabiliser justement l'esprit du père Surin...

24. Patrick LAUDE, *op. cit.*, p. 16

Des premières lettres de l'alphabet de l'âme

Dans ce contexte, la recherche d'adéquation à la source laisse comme accessoire, ou dans une indétermination relative, le sens des événements extérieurs. Comme si, pour cette mystique, l'on n'eut pas toléré que l'immédiateté de l'expérience spirituelle déchoie dans son récit. Manière d'affirmer qu'«il n'y a pas de lien entre la vision immédiate et les formes de sa communication, mais un saut, une rupture» que le dévot n'entend pas franchir²⁵. Cette oraison d'une autre espèce fut élaborée sous sa forme subtile et achevée par les quiétistes François Malaval²⁶ (1627-1719), Michel Molinos²⁷ (1628-1696) et Jean Falconi (1596-1638); ce dernier est l'auteur d'un évocateur *Alphabet pour apprendre à lire dans le livre de la vie éternelle, qui est Jésus-Christ*²⁸. Ce souci pour repenser l'oraison procédait d'une anthropologie extrêmement pessimiste dans un contexte proche du protestantisme. La séparation de Dieu étant comprise comme une vexation d'éternité pour l'âme. Comme le fait remarquer le père Poulain, dans son *Traité de théologie mystique*:

Il est probable que cette grande éclosion d'idées quiétistes, au XVII^e siècle, provient en partie d'un principe protestant, à savoir que, depuis le péché d'Adam, la nature humaine est foncièrement, *totalemment* mauvaise. Ainsi il n'y aurait pas à distinguer entre la bonne et la mauvaise nature; tout serait mauvais. La grâce n'aurait donc pas pour effet de *compléter*, d'*élever* la nature, car cela supposerait qu'il lui reste quelque chose de bon; mais de la détruire. [...] Les quiétistes subirent au moins inconsciemment cette tendance pessimiste. Ils se contentèrent de l'atténuer, en disant, non pas que l'opération de l'homme est toujours un péché, mais du moins qu'elle est toujours un obstacle à l'opération de Dieu, et dès lors à la perfection²⁹.

25. Alain ARNAUD, *Pierre Klossowski*, Paris, Seuil, 1990, p. 89.

26. François MALAVAL, *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue (entre un directeur et sa Philothée)*, 1664.

27. Michel MOLINOS, *Guide spirituel*, publié d'abord en espagnol en 1675 mais traduit la même année en italien.

28. Jean FALCONI, *Alphabet pour apprendre à lire dans le livre de la vie éternelle, qui est Jésus-Christ*, 1676. Ouvrage publié d'abord en espagnol, sa traduction italienne fut mis à l'Index en 1688. Il publia en outre *Lettre à une fille spirituelle*, ouvrage traduit d'ailleurs par Jeanne Guyon.

29. Auguste POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1909, p. 518.

Ainsi, pour se soustraire aux avatars du corps — et c'est là un des aspects conduisant au rejet de cette doctrine —, il importait d'adopter un moyen qui ne soit plus une médiation, de déshabiter l'âme de ses opérations car «l'activité naturelle est l'ennemie de la grâce³⁰» afin que, par inaction et silence, celle-ci repose en Dieu, et que par cette union, soit résiliée l'obligation de réclamer quelque assistance extérieure, médiations sacramentelles ou opinions d'autorités. Cependant il n'est pas certain, comme le prétend le père Poulain, que l'inspiration quiétiste de Molinos soit imprégnée de l'aridité de Luther, mais bien plutôt d'une conception toute adamique d'une innocence à reconquérir, directe héritière de la secte des Illuminés ou *Alumbrados*. La paternité des hérésies donne lieu elle-même à des controverses. Rappelons simplement que, lors de la condamnation du prêtre Juan Lopez, brûlé à Grenade, un chroniqueur a conservé une liste des propositions illicites et dont le contenu s'apparente à la doctrine de Molinos. Une des propositions anathèmes se lit comme suit:

Ils disent que l'amour de Dieu dans l'homme est Dieu. Ils affirment que l'extase, ou l'illumination, conduit à une telle perfection que les hommes ne peuvent plus pécher, ni mortellement ni véniellement, que l'illumination rend libre et délie de toute autorité, et ils n'ont de compte à rendre à personne, même pas à Dieu, puisqu'ils se sont confiés à lui d'où leur refus des sacrements, prières, bonnes œuvres. [...] Ils tiennent pour gloire suprême d'annihiler leur propre volonté. [...] Ils nient l'enfer³¹.

*D'une tranquillité qui ne fut pas de tout repos
pour ses expérimentateurs*

À cette époque, il semble que la revendication d'une pareille liberté au nom d'une innocence spirituelle, reconquise par l'abandon des moyens usuels, entraînait de la part des pouvoirs publics un échauffement des esprits, de même qu'un égal désir chez ces mêmes pouvoirs, de voir se consumer les corps habités par d'aussi singulières prétentions. Quoi qu'il en soit, les courants hétérodoxes répugnent à concevoir l'expérience

30. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne, IV: Du Jansénisme à nos jours*, Paris, Gabalda, 1928, p. 211.

31 Raoul VANEIGEM, *Le mouvement du Libre-Esprit*, Paris, Ramsay, 1986, p. 192-193.

spirituelle comme un savoir d'autorité, sinon comme une autorité venant de l'expérience elle-même. Ici, aucune récupération de ce contact dans le commentaire, dans l'organisation discursive ou l'apologétique. Le père Pourrat décrit en ces termes les volutes de cette délicieuse hérésie de simplicité:

Selon la doctrine Moliniste, condamnée par l'Inquisition romaine, la voie intérieure consiste dans un état de complète annihilation des facultés de l'âme. Celles-ci doivent être non seulement inactives mais inertes; l'âme est comme un cadavre. *L'activité de Dieu se substitue à sa propre activité*. Dans cet état de mort mystique, l'âme ne peut vouloir que ce que Dieu veut, car sa propre volonté lui a été ôtée. Par cette destruction de son activité, l'âme s'annihile et retourne à son principe qui est l'essence divine. Elle est transformée en elle et divinisée au point de ne faire plus qu'un avec elle. Elle est alors pleinement purifiée, elle ne sent plus de passions et elle devient incapable de pécher même véniellement. [...] Pour ne pas troubler cette absolue quiétude, l'âme ne pensera ni au ciel, ni à l'enfer, ni à son éternité. Elle se désintéressera de son salut. Elle ne s'inquiétera pas de ses défauts, elle ne s'examinera pas³². (L'italique est de nous).

En devenant acte de foi pure, l'âme n'entretient plus de rapport à elle-même, elle devient relation spéculaire, miroir, pur foyer d'une réflexion unilatérale de Dieu. «Bref, l'étant brut, baignant désormais dans la vacance des sens traditionnels, des buts et des valeurs, est pourtant illuminé de la manière la plus crue³³.» Cet état de réflexion sans penser fait les délices de Jeanne Guyon car ce pur rapport n'est pas exempt de jouissance. Ainsi écrit-elle:

Mon oraison fut, dès le moment dont j'ai parlé, vide de toutes formes, espèces et images. Rien ne se passait de mon oraison dans la tête, mais c'était une oraison de jouissance et de possession dans la volonté, où le goût de Dieu était si grand, si pur et si simple, qu'il attirait et absorbait les deux autres puissances de

32. P. POURRAT, *op. cit.*, p. 210.

33. Maurice BOUTIN, «L'Un dispersif. Examen d'une requête récente», dans Marco M. OLIVETTI (dir.), *Archivio di Filosofia, Neoplatonismo e religione*, Rome, CEDAM, 1983, p. 257. Dans cet article, le professeur Boutin commente l'ouvrage du philosophe français François LARUELLE intitulé *Le principe de minorité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, 200 p.

l'âme dans un profond recueillement sans acte ni discours... C'était une oraison de foi qui excluait toute distinction, car je n'avais aucune vue de Jésus-Christ ni des attributs divins: tout était absorbé dans une foi savoureuse où toutes distinctions se perdaient³⁴.

Politique de l'âme

Cette redoutable émancipation du dedans, ce repli en Dieu, ne furent guère prisés par le réseau établi des franchisés de la grâce. Ici aucune relation fiduciaire entre l'Église et l'âme par l'entremise du trésor de grâce acquis par le sacrifice de Jésus ou la vie méritoire, le suffrage des saints. Il s'agissait de proposer un acte de pure foi non affecté par les notions de mérite. Peut-être aurait-il mieux valu que le courant quiétiste de Michel Molinos (1628-1696) — dénoncé et emprisonné à perpétuité par le Saint-Office pour ses propositions malsonnantes et pernicieuses — insistât sur le nombre restreint des âmes capables d'aussi délicates transformations. Qu'il soit entendu qu'il s'agissait là d'un zèle intérieur d'élite, d'un essai de délivrance expérimental entrepris par un petit nombre d'âmes arrivées à l'abandon à la providence au terme de longues macérations préparatoires³⁵. Comme l'écrivait d'ailleurs, à la même époque, un des inspireurs de Molinos, François Malaval: «Je n'écris que pour des personnes capables de choses intérieures, bien mortifiées des sens extérieurs et de toute passion, bien attirées à Dieu de son pur amour et bien détachées de tout le créé³⁶.»

L'enjeu consistait donc à renoncer à la discursivité pour s'adresser à Dieu dans l'âme, sans thématization. À obéir à Dieu jusqu'à se débarrasser des processus ordinaires de la raison. «[...] de créer une nature où Dieu se réincarne, comme il se réincarne dans l'individu uni à elle. Celui-là ramène à aujourd'hui le premier jour, qui acquiert sur terre, par divine obéissance, l'innocence qu'Adam perdit au paradis terrestre par inobéissance³⁷.» Cette réfutation implicite de tout lien de

34. Louis COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1991, p. 53.

35. Paul DUDON, *op. cit.*, p. 109. Cette perspective «ésotérique» est confirmée par Fénelon quand celui-ci applique à sa recherche sur l'oraison passive la parole de l'apôtre: «Vous, vous avez reçu du Saint-Esprit une onction et vous savez tout.»

36. Michel DE CERTEAU, *La fable mystique* 1, Paris, Gallimard, 1982, p. 228.

37. Raoul VANEIGEM, *op. cit.*, p. 129.

subordination au nom d'une obéissance intime est aussi refus de la hiérarchie spirituelle entre dévot et directeur, même si ce dernier ne devait être compris que dans sa fonction purement instrumentale. Dangereuse liberté inspirée par une compréhension pragmatique de la parole de l'apôtre selon laquelle: «Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 *Cor.* 3,17) et qui mena bien des femmes sur un «trône de fagots³⁸» pour expier cette expérience singulière de l'Esprit, cette folie douce en Dieu. Comme si se transmettait, sous des formes à peine différentes, de Marguerite Porete aux *Alumbrados* et jusqu'à Molinos et Guyon, le brandon, l'arbre d'une généalogie calcinée par l'Inquisition. À cet égard, Malaval, ce directeur spirituel presque aveugle de naissance, prenait congé de son interlocutrice fictive en ces termes:

Un véritable désir d'écouter Dieu, en faisant taire toutes ses pensées, toutes les affections de sa volonté et de tous ses discours. Jusque aujourd'hui, Philothée, vous avez écouté les prédicateurs, les directeurs, les livres spirituels de tous ceux qui vous parlaient de la part de Dieu. Mais maintenant il est question, mais plus que jamais, d'écouter Dieu même au fond du cœur, qui vous parlera plus doucement, plus efficacement, plus intelligiblement et plus fréquemment que tous ceux qui vous peuvent jamais avoir parlé de sa part³⁹.

Ce désaveu des modes de transmission de la grâce allait expressément à l'encontre de l'auto-compréhension du fonctionnement de l'Église. Cette simplicité intérieure congédiait brutalement l'onction avec laquelle le dispositif de la direction spirituelle prenait en charge les consciences moyennant soumission par la culpabilité. Ici, aucun engouement pour l'interrogatoire captieux ou encore pour l'épouillage scrupuleux du pénitent. Il s'agissait d'orienter le dévot vers la liberté inouïe d'une écoute intérieure, d'une vision unitive mais sans image. Il était téméraire de proposer à cette époque une pareille foi sans détour préalable, sans validation par l'institution. Il s'agissait là, en fait, d'une rupture spirituelle, d'une fracture au nom même de la compréhension de la fonction de l'Esprit Saint dans la direction des âmes. L'Église catholique comprend essentiellement le progrès spirituel par l'accom-

38. Marguerite PORETE, *op. cit.*, p. 7.

39. P. POURRAT, *op. cit.*, p. 175.

pagement. Comme le note A. Tanquerey, dans un article intitulé: «La direction moyen normal de progrès spirituel»,

Le premier et principal directeur des âmes, c'est assurément l'Esprit-Saint vivant en nous [...] Cependant, dans les cas ordinaires et d'une façon normale, le Saint-Esprit se sert, pour diriger les âmes, de représentants visibles qui sont généralement ses ministres. Dieu, ayant constitué l'Église comme une société hiérarchique, a voulu que les âmes fussent sanctifiées par la soumission au Pape et aux Évêques pour le for externe, aux confesseurs et directeurs pour le for interne. Voilà pourquoi quand Saül se convertit, Jésus, au lieu de lui révéler lui-même ses desseins, l'envoie à Ananie pour apprendre de sa bouche ce qu'il doit faire. [...] L'histoire nous montre que la direction spirituelle n'est pas une invention du seizième siècle, qu'elle a été considérée à toutes les époques comme le moyen *normal, moralement nécessaire*, pour avancer dans la perfection⁴⁰.

Cette lecture classique de la transmission du salut répond à un sens politique, à une volonté d'exercer un contrôle, à partir d'une méfiance à l'égard des inclinations naturelles de l'homme. Même réduit à un petit nombre d'adhérents, le saut quiétiste n'avait rien de tranquille pour l'institution: non seulement il repoussait une structure au nom de l'esprit, mais surtout il proposait les conséquences pratiques d'une compréhension radicale de la nature déchue. Cet état de fait conférait paradoxalement au mystique une totale liberté, la récusation des moyens d'Église. Comme si le sentiment de déchéance extrême dans laquelle la nature humaine était tombée ne permettait rien d'autre qu'une approche irréductiblement singulière de Dieu. Cette insoumission à l'égard du pouvoir temporel, le démenti de ces voies collectives de salut participaient du sentiment d'une communion directe au corps du Christ plutôt qu'au corps politique de l'Église. Ici, aucune spéculation sur la faute mais l'effort complexe pour accéder à la simplicité. Par cette voie, on affirmait une fois pour toutes, qu'il *ne* pouvait y avoir, comme le suggérait Georges Bataille: «entre le boutiquier, le débauché riche et le dévot tapi dans l'attente du salut, [...] beaucoup d'affinités, même la possibilité d'être unis en une seule personne⁴¹». Il ne saurait

40. A. TANQUEREY, «La direction moyen normal de progrès spirituel», *Revue d'ascétique et de mystique* 14 (avril 1923), p. 113, Toulouse, Montplaisir, 1923, p. 113-114.

41. Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, p. 23.

y avoir non plus une «économie» du salut qui soit l'image à peine déformée des calculs et des prévarications humaines. En conséquence, il fallait penser une offre non affectée par quelque arrière-fond contractuel, offre unitive qui engage tout l'offrant en ce geste même, une ouverture de l'âme.

Envoi involontaire en l'absence de l'expéditeur

Ce don de soi, cette ostentation intérieure comme un pur ostensor scellent l'ambiguïté d'un abandon parfait, d'une communication nouvelle avec Dieu, sans l'office des médiations et de la direction spirituelle. Comme si l'on avait très tôt compris que:

la simple intention de donner, en tant que telle, porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour. La simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté ou de la générosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique consciente du don⁴².

Comme si, pour atteindre à sa perfection, le don de soi devait déjouer l'intentionnalité de son fait, façon de se déssaisir doublement, d'annuler l'envoi. L'encouragement de ces dispositions intérieures a fait l'objet dans la tradition catholique des plus vifs désaveux, mais aussi d'un échange zélé entre Fénelon et Bossuet sur le bien-fondé de la posture mentale d'oraison. Cette passion pour la rectitude des états d'oraison mena à l'exercice d'une censure de 23 propositions contenues dans l'*Explication des maximes de la vie des saints sur la vie intérieure* de Fénelon. L'exigence d'amendement prit la forme du bref *Cum alias* émis par Innocent XII le 12 mars 1699. Cette immixtion dans le paysage intérieur des croyants met en relief le caractère de sublime sensualité de cette relation solitaire à Dieu.

Bien qu'apparemment théorique, le débat portait sur l'inconvenante primauté du désir humain de béatitude dans l'amour de Dieu. L'exigence de la vie spirituelle obligeait pourtant à convenir que: «La

42. Jacques DERRIDA, *Donner le temps 1: La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 38.

vraie vertu n'est pas *pour* quelque chose (*virtus non est propter quid*: elle ne doit pas se pratiquer en vue d'une récompense), car le *pour quoi* (le *propter quid*) est *extérieur* (et seules les déterminations *intérieures* sont spirituelles)⁴³.» En ce sens, la question du pur amour recevait pourtant *une authentique tentative de dépasser les projections objectivantes de l'être humain* dans son rapport à Dieu. Émilienne Naert, dans un ouvrage intitulé *Leibniz et la querelle du pur amour*, résume en ces termes l'exceptionnelle pureté théorique de ce litige:

Un amour de Dieu, indépendant du désir de béatitude, indifférent non seulement au bonheur temporel mais encore et surtout au salut éternel, est-il possible à l'homme? En d'autres termes, est-il possible à l'être humain de préférer Dieu à soi-même, et, si la réponse est affirmative, quel est le rapport de ce pur amour de Dieu à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles. [...] Qu'y-a-t-il de premier dans la tendance naturelle de notre volonté: l'amour de notre bien propre, l'inquiétude inlassable de notre bonheur personnel ou l'amour de Dieu pour lui-même, par-dessus toutes choses, sans aucun regard sur nous-mêmes⁴⁴?

Entre l'illumination et le pur amour, il faut se demander si le rapport à Dieu dans la tradition mystique ne se résout pas dans deux figures ou modalités relationnelles distinctes mais complémentaires. La première concerne la dissolution de la volonté humaine dans la fusion mystique ou plus exactement, «la négation de la séparation d'avec Dieu⁴⁵», la seconde, l'inscription d'une distance, celle d'un désintéressement qui introduit socialement la dimension fonctionnelle de l'altérité et des conditions de possibilité préalables à l'existence du tiers. À cet égard, Dieu est radicalement nié comme visée, objet. Image paradoxale d'un amour qui se reçoit dans la consommation de ses attachements ou de sa propre image, en ce sens, pure transverbération de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu. Éclipse ou éclat de miroir?

43. HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques des Béguines*, Paris, Seuil, 1954, p. 69.

44. Émilienne NAERT, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959, p. 9.

45. Bernard LEMAIGRE, "Le savoir absolu comme réalisation du soi dans la philosophie de Hegel" dans C. STEIN (dir.), *Du côté du psychanalyste* 2, Paris, Denoël, 1969, p. 264.

«L'aimé jouit d'autant plus de l'amant que celui-ci, pour lui obéir, renonce à jouir de lui⁴⁶.»

Penser la dissipation réciproque du su-jet et de l'ob-jet

Un certain nombre de questions plus larges peuvent être adressées, dans ce contexte spirituel, à une autre pratique d'accompagnement. Comment, dans la psychanalyse laïque, une telle relation d'objet se dénoue-t-elle? L'Esprit Saint est peut-être à la mystique ce que l'inconscient est à la psychanalyse, non pas tant un contenu qu'une structure, la désignation topique d'un manque, l'instance extatique du projet. La dynamique analytique comporte un certain nombre de ressemblances avec l'expérience spirituelle. Il en va d'une mise en scène successive des effets d'un transfert sur une personne, une écriture, un vécu affectif, dans le contexte d'une expérience singulière. À cet égard, est-il pensable que le mystique autant que l'analysant soient renvoyés, dans le meilleur des cas, à la découverte d'un désir singulier, désaliéné d'une relation d'objet, à une dissolution des adhérences du sujet «de ses dépendances imaginaires aux pouvoirs exorbitants de l'Autre⁴⁷»? Le silence de l'oraison mentale comme celui de l'analyste conduit peut-être à une même rétrocession dans l'ordre de la demande, et c'est à ces conditions, à partir de ce lieu instable, que la foi commence.

46. Mino BERGAMO, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 235.

47. Jean FLORENCE, *Ouvertures psychanalytiques*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 193.

V

APPROCHES CRITIQUES
DE LA SPIRITUALITÉ

«Pas un iota...»

*Point de vue sur la quête spirituelle
des groupes pentecôtistes*

GUY BONNEAU
Université de Sudbury

Remarques préliminaires

Dans un passé pas si lointain (pendant mon adolescence et au début de l'âge adulte), ma famille et moi avons été membres d'un groupe pentecôtiste, les Assemblées de la Pentecôte du Canada (APdC). C'est dans ce milieu que mon intérêt pour la théologie et pour la Bible s'est développé. Mon diplôme de trois ans de l'Institut Biblique Bérée, collège où l'on forme les futurs pasteurs du mouvement, constitue mes premières études bibliques et théologiques (qui se sont par la suite poursuivies à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal jusqu'à l'obtention du doctorat en théologie - études bibliques). J'ai, de plus, été professeur au sein des deux collèges bibliques pentecôtistes québécois, l'Institut Biblique Bérée et le Collège Biblique Québec, en plus d'être adjoint au pasteur d'une communauté pentecôtiste de la ville de Longueuil, l'Église Nouvelle Vie, affiliée au district de l'Est de l'Ontario et du Québec des APdC.

Les propos qui vont suivre sont donc teintés de la subjectivité d'un vécu qui m'a conduit à la foi chrétienne et d'un bout de chemin

parcouru au sein du pentecôtisme. Toutefois, en tant qu'individu qui cherche à comprendre son expérience en la replaçant dans un ensemble beaucoup plus vaste, j'emprunte plusieurs concepts à la sociologie de la religion. C'est à partir de cette dernière que seront analysés l'émergence de ce type de mouvement, le rôle qu'il joue à l'égard de ses adeptes, son discours particulier, ses stratégies de légitimation, de même que sa fonction dans la société. Malgré ce passage par la sociologie, et outre ma distance relative par rapport à certains traits du pentecôtisme, les réflexions qui se dégageront graduellement de cet exposé sont celles d'un chrétien qui souhaite voir les effets du souffle divin sur notre monde et dans notre société. Je suis ainsi très proche de Richard Bergeron lorsqu'il déclare au début de son ouvrage sur les nouveaux mouvements religieux:

Notre perspective se veut chrétienne. [...] C'est en qualité de chrétien que nous abordons ce problème. C'est en homme qui cherche, à l'intérieur de sa propre tradition religieuse, à découvrir le sens de l'existence, le mystère insondable de Dieu, la route de la vie, l'énigme de l'univers, que nous essayons de comprendre ceux qui poursuivent la même quête dans les nouvelles religions¹.

Je tiens également à remercier M. et M^{me} Donat et Monique Chandonnet, membres actifs du pentecôtisme depuis 37 ans, qui ont bien voulu lire et discuter avec moi du présent exposé.

1. L'Esprit Saint à l'intérieur de la ville des anges

Le mouvement pentecôtiste, lorsqu'on y joint l'ensemble de ses regroupements, ne compte pas moins de 410 millions de fidèles. De tout le christianisme, il n'est dépassé en nombre que par le catholicisme. Dans le monde, un chrétien sur quatre est pentecôtiste. De plus, le mouvement se développe au rythme de 20 millions de nouveaux membres annuellement². Toutefois, la modeste quête spirituelle d'un pauvre prédicateur noir américain du début du siècle ne laissait guère présager une si vertigineuse croissance.

1. Richard BERGERON, *Le cortège des fous de Dieu... Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Paulines - Paris, Apostolat des Éditions, 1982, p. 14-15.

2. Ces chiffres proviennent de Harvey Cox, *Le retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995 (première édition anglophone en 1994), p. 9-10 et p. 25.

Dans une ancienne écurie de Los Angeles

Ayant atteint la trentaine, William Joseph Seymour, fils d'anciens esclaves noirs, débarqua à Los Angeles en 1906, avide de quelque chose de nouveau. Un précédent séjour à Houston l'avait conduit jusqu'à une école de sainteté dirigée par un prédicateur blanc du nom de Charles Fox Parham. Ce dernier, sympathisant du Ku Klux Klan, n'admit pas Seymour à ses classes en raison de sa couleur, mais il lui permit de s'asseoir à l'extérieur et d'écouter par la fenêtre ou, par temps d'orage, de se tenir dans le corridor pour capter par la porte entrouverte les propos qui se disaient dans la salle. Les étudiants qui fréquentaient cette école de sainteté s'attendaient à une effusion de l'Esprit, à une nouvelle Pentecôte, semblable à celle racontée dans le second chapitre des Actes des Apôtres. S'appuyant sur certains textes du Nouveau Testament, ils recherchaient le baptême dans l'Esprit accompagné du don de parler en langues. Sans rien recevoir de tout cela, Seymour rejoignit une certaine sœur Hutchins qui réclamait son aide à Los Angeles. Le 9 avril 1906, lors d'une célébration que présidait Seymour dans une modeste maison, une partie de l'assemblée, dont Seymour, se mirent à parler dans des langues inconnues. L'événement allait faire boule de neige.

Quelques jours plus tard, soit le 14 avril 1906, une ancienne écurie située au 312, rue Azusa, allait servir de nouveau lieu de culte. C'est là que tout s'enflamma. Il est aujourd'hui pratiquement impossible de décrire ce qui s'y passa exactement. Mais il est certain que des milliers de gens venus des quatre coins du globe affluèrent vers la rue Azusa et repartirent transformés.

L'émergence d'un nouveau mouvement religieux

Une quantité impressionnante de théories ont vu le jour dans le but d'expliquer l'émergence des nouveaux mouvements religieux³. De ce nombre, il en est quelques-unes qui résistent mieux aux critiques. L'hypothèse du prophète charismatique qui s'oppose à l'ordre religieux établi, par exemple, a souvent été reprise, depuis sa première élaboration.

3. Voir les diverses hypothèses énumérées par Thomas ROBBINS, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, Londres, Sage, 1988, p. 24-62.

tion théorique par Max Weber au début du siècle, pour expliquer l'apparition d'un nouveau mouvement religieux⁴. Il est vrai que Seymour possédait certaines caractéristiques propres aux prophètes charismatiques de type wébérien: sans formation académique et en résistance à l'ordre religieux établi, mais revendiquant un pouvoir venu d'en-haut, il avait les traits d'un visionnaire apte à analyser de façon intuitive les besoins d'une société en attente d'une nouvelle révélation.

Une autre théorie soutient qu'un mouvement religieux apparaît principalement pour fournir un statut social à ceux qui n'en ont pas. L. Pope, l'un des instigateurs de cette compréhension, est d'avis que les sectes substituent au statut social un statut religieux, qu'ainsi elles pallient par un épanouissement spirituel et religieux le manque d'importance sociale qu'un individu ou un groupe peuvent un jour ou l'autre ressentir⁵. Voici comment le théologien de l'Université de Harvard, Harvey Cox, dans son étude récente sur le pentecôtisme, décrit la situation sociale et l'attitude de ceux qui, curieux, venaient écouter le message d'espérance véhiculé par la communauté de la rue Azusa:

L'effervescente vision du monde basée sur le soleil et la richesse avait fait long feu et les pauvres immigrants, désabusés, trouvaient, comme beaucoup de leurs compatriotes, qu'il est difficile de vivre sans un minimum d'espoir. Or Seymour leur proposait une vision de l'avenir, qui n'avait pas été conçue par un service de relations publiques, mais faisait appel aux plus vieux rêves de l'humanité. Voici que Dieu intervenait de façon grandiose: l'histoire atteignait son point culminant, des signes et des miracles venaient appuyer les dires. Oui, la Jérusalem nouvelle arrivait! Les riches et les orgueilleux allaient recevoir le châtement qu'ils méritaient, tandis que les pauvres, les méprisés et les oubliés, eux, allaient entrer en possession du Royaume qui leur appartenait⁶.

4. Voir, entre autres, Werner STARK, *The Sociology of Religion. A Study of Christendom, vol two: Sectarian Religion*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967; Ronald L. JOHNSTONE, *Religion in Society. A Sociology of Religion* (4^e éd.), Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1992, p. 87-88. Voir également Max WEBER, *Économie et société*, tome 1, vol. 2: *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon (coll. «Agora: Les classiques»), 1995, chapitre 5: «Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)», p. 145-409.

5. L. POPE, *Millhands and Preachers*, New Haven, Yale University, 1942, p. 137. Voir également R.L. JOHNSTONE, *Religion in Society*, p. 89-90.

6. Harvey COX, *Le retour de Dieu*, p. 59.

Par leur intégration au groupe de la rue Asuza, les moins nantis de la société et les désillusionnés devenaient enfin des individus importants, appelés à occuper les premières positions lors du profond renversement qu'allait opérer le Seigneur au moment de son Retour eschatologique. De quoi redonner de l'espoir aux plus défavorisés. Sans compter que dès ici-bas les barrières sociales si hautement érigées tombaient les unes après les autres. L'essence du christianisme était finalement retrouvée.

Les deux explications précédentes au sujet de l'émergence d'un nouveau mouvement religieux, celle de Weber et celle de Pope, supposent un autre facteur à propos duquel s'entendent bon nombre de sociologues de la religion, celui de la mise en ordre du monde lorsque ce dernier vacille vers le désordre et le chaos. Puisque le pentecôtisme, pour sa part, est apparu au début du siècle, en réaction contre une certaine forme de modernisme, dans un contexte de désillusion d'une Amérique en peine d'accomplir ses promesses, les possibilités que cette dimension de mise en ordre soit primordiale dans l'émergence du mouvement s'accroissent davantage. Il importe donc de pousser l'investigation un peu plus en avant.

2. Mise en ordre du monde et institutionnalisation

Point de vue théorique

De l'avis du sociologue Peter L. Berger, le rôle essentiel de l'ordre social consiste à protéger contre l'angoisse et le chaos:

En d'autres termes la fonction la plus importante de la société consiste à établir des normes, des points de référence. Le fondement anthropologique de cette fonction de la société, c'est le besoin de signification de l'homme qui semble avoir la force d'un instinct. Les hommes sont poussés par leur nature, à imposer un ordre signifant à la réalité⁷.

Lorsque le *nomos* (l'ordre) va de pair avec le *cosmos* (la nature universelle des choses), il est doté d'une stabilité puissante qui permet d'éviter le désordre. C'est ici que la religion intervient. Selon Berger, celle-ci est l'entreprise humaine qui crée un cosmos sacré. La religion, à

7. Peter L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Coll. «Religion et sciences de l'homme», Paris, Centurion, 1971, p. 51.

cause de son caractère absolu, a été l'instrument le plus universel et le plus efficace de légitimation:

Toute légitimation doit maintenir la réalité telle qu'elle est définie par la société. La religion est si efficace dans son œuvre de justification parce qu'elle rattache les constructions fragiles des sociétés réelles à la réalité dernière. Les fragiles réalités du monde social s'enracinent dans le *realissimum* sacré, qui, par définition, est au-dessus des contingences des significations et de l'activité humaines⁸.

Dans la même veine, l'œuvre commune de R. Stark et W.S. Bainbridge représente une tentative récente de théorisation du rôle de la religion⁹. Pour eux, la religion joue d'abord et avant tout un rôle de compensation: elle s'engage à fournir aux être humains la récompense qu'ils désirent en l'absence d'autres moyens.

Les nouveaux mouvements religieux et la mise en ordre du monde

Les nouveaux mouvements religieux, pour leur part, offrent à l'être humain une mise en ordre du monde en le rassurant de façon plus immédiate que la religion traditionnelle. De l'avis de B. Wilson, ce phénomène s'explique d'une part par la distance que prennent ces mouvements à l'égard des traditions encombrantes, d'autre part, par l'usage d'un langage plus contemporain et de symboles plus accessibles, et, enfin, par la mise en place d'un accès plus direct au domaine spirituel¹⁰.

8. *Ibid.*, p. 66.

9. Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, «Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements», *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (1979), p. 117-133; Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, «Secularization, Revival, and Cult Formation», *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4 (1980), p. 85-119; Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, «Towards a Theory of Religion: Religious Commitment», *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (1980), p. 114-128; Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California, 1985; Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New York, Lang, 1987.

10. Brian WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University, 1982, p. 131.

La sécularisation, la religion traditionnelle qui se retire graduellement des sphères publiques de la société, ainsi que la contre-culture qui se développe à toute allure, laissent un trou béant chez les individus que les sectes s'empressent de combler. Elles apparaissent ainsi comme une réponse à la solitude, à la drogue, à la folie, au désarroi, à la méfiance et à toutes les formes de chaos¹¹. Barbara Hargrove va jusqu'à dire qu'une personne peut se sentir trahie par une société qui ne lui offre aucun guide ni soutien¹². Ou encore, comme le déclare Richard Bergeron:

Le vide appelle le plein. Les nouveaux mouvements religieux s'inscrivent dans les béances d'indétermination ouvertes par la société actuelle. La sécularisation, la crise de la modernité et la robotisation de l'homme ont soudainement fait sauter en éclats le cadre normatif socio-religieux qui, jusqu'à récemment, donnait sens à l'action individuelle et garantissait le consensus social. L'euphorie provoquée par une liberté retrouvée, par une opulence subite et par des espoirs chatoyants a vite cédé le pas à un sentiment d'inquiétude et d'impuissance. [...] En venant occuper le *no man's land* socio-religieux laissé en friche, les nouveaux groupes religieux entendent désamorcer cette angoisse et apporter une réponse globale à ces interrogations¹³.

Pour définir ce vide, ce *no man's land* socio-religieux qui apparaît au moment où la religion n'insère plus l'être humain dans une signification ultime, Bergeron parle également d'un immense vacuum que ne peut combler la société séculière, et d'un espace en jachère sur lequel les nouvelles religions vont planter leur tente en calmant les insécurités par un langage d'autorité¹⁴.

11. Voir M.B. HAMILTON, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, Londres, Routledge, 1995, p. 211.

12. Barbara HARGROVE, *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*, Arlington Heights, IL, AHM, 1979, p. 289. Voir tout le chapitre 15 intitulé: "New Religious Movements II: Anomie and the Sectarian Response", p. 289-309.

13. Richard BERGERON, *Le cortège des fous de Dieu*, p. 9.

14. *Ibid.*, p. 9-10.

La routinisation du charisme

Toutefois, pour qu'un mouvement assure son existence ou, encore, pour ne pas qu'il sombre dans le désordre ou l'indiscipline et pour pouvoir résister à la critique, il est nécessaire de lui conférer un caractère permanent. Ainsi, un groupe donné doit se définir des normes et s'organiser de façon stable. Ce processus était appelé par Weber «la routinisation du charisme¹⁵». D'autres auteurs ont préféré parler d'institutionnalisation, décrite comme un phénomène qui débute par la cristallisation d'actions habituelles répétées, et qui se poursuit par la typification et la réglementation selon lesquelles les groupes classent les actions cristallisées selon des normes désormais établies¹⁶.

Selon Johnstone, un nouveau groupe religieux doit répondre à deux questions primordiales: (1) sur qui ou sur quoi l'autorité repose-t-elle? sur un livre? un leader? une doctrine?; et (2) quelles sont les bonnes croyances? qu'allons-nous enseigner à nos enfants? qu'allons-nous dire à notre voisin non converti pour le convaincre de se joindre au groupe¹⁷?

3. La mise en ordre du monde opérée par le pentecôtisme: de l'effervescence spirituelle à la dogmatique

Le pentecôtisme, tout au long de son histoire, pour ne pas s'éteindre graduellement, s'est donc donné une stabilité plus grande. De plus, dès son apparition, le mouvement a subi maintes et maintes critiques et persécutions. La première est survenue très tôt: Pahram, le prédicateur blanc auprès duquel Seymour a reçu, par la fenêtre, quelques leçons, a visité l'assemblée de la rue Asuza. Voici comment il décrit la scène:

Hommes et femmes, Blancs et Noirs, s'agenouillaient ensemble ou tombaient les uns sur les autres. On pouvait souvent voir une femme blanche, qui pouvait être riche et cultivée, se jeter dans les

15. Voir, entre autres, H.H. GERTH et C.W. MILLS (dir.), *From Max Weber. Essays in Sociology*, Routledge Sociology Classics, Londres, Routledge, 1991, p. 245-252; S.N. EINSENSTADT (dir.), *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago, University of Chicago, 1968.

16. Voir principalement Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, Anchor, 1966, p. 53-56.

17. Ronald L. JOHNSTONE, *Religion in Society*, p. 94.

bras d'un «nègre» et se coller à lui tout en frissonnant et en s'agitant pour une simulation monstrueuse des manifestations de la Pentecôte. Horrible et épouvantable honte¹⁸!

L'égalité raciale qui se vivait de façon naturelle dans la première communauté pentecôtiste n'avait rien pour plaire au raciste Pahram, lui qui n'avait jamais vraiment accepté que le Noir Seymour soit un vrai ministre du Christ. Le racisme de Pahram est à nouveau mis au grand jour dans le morceau suivant:

[...] des Noirs et des Blancs, rassemblés autour de l'autel, se mêlant comme des porcs. Il y avait là bien de quoi faire rougir de honte les démons, pour ne pas parler des anges. Et tout ceci était mis sur le dos de l'Esprit Saint¹⁹!

En fait, Pahram n'était pas le seul de son époque à penser ainsi. Ce genre de critique vint de tous les côtés. De plus, on taxa les nouveaux pentecôtistes de déséquilibre, de désordre, d'antinomie, etc. C'est pour ces raisons qu'on vit apparaître très tôt des ébauches de législation et de dogmatique.

De nos jours, les traits communs aux différents groupes pentecôtistes peuvent se résumer à partir des six énoncés suivants, qui deviennent pour ainsi dire les credos de ce type de spiritualité, par lesquels s'opère la mise en ordre du monde:

1. La Bible est inspirée de Dieu de façon plénière et verbale; puisqu'elle est inerrante et infaillible, elle constitue donc l'autorité suprême normative pour régler la vie des croyants.
2. Le vrai croyant se définit comme un chrétien né de nouveau qui, par le biais de la repentance et de la foi, peut accéder à la vie à travers le sacrifice de Jésus sur la croix.
3. Le chrétien, après sa conversion - nouvelle naissance, doit marcher selon la vérité de la Bible, en observant à la lettre les ordonnances qui y sont prescrites.
4. Le chrétien doit considérer son ancienne vie comme de la boue, le monde comme un lieu de perdition où déambulent des individus corrompus et voués à la damnation éternelle, ainsi que son ancienne religion comme ayant dévié de sa

18. Cité par Harvey Cox, *Le retour de Dieu*, p. 62.

19. *Ibid.*, p. 62.

mission apostolique et de la vérité de la Bible, pour n'être qu'un ramassis de traditions humaines²⁰ (les mouvements les plus fanatiques et virulents vont même jusqu'à dire que le catholicisme est satanique et que le pape est l'Antéchrist).

5. Le chrétien doit communiquer sa foi aux «inconvertis», les évangéliser pour qu'ils goûtent au salut de Dieu et pour qu'ils évitent la perte finale.
6. Après un temps de tribulation, le Seigneur reviendra et instaurera le «millénium». Voici comment cet avènement est décrit dans la dogmatique des *Assemblées de la Pentecôte du Canada*:

Le retour de Christ sur la terre, lequel se fera avec beaucoup de puissance et de gloire, mettra un terme à la grande tribulation par la victoire d'Harmaguédon, la défaite de l'Antéchrist et l'enchaînement de Satan. Il introduira le millénaire, rétablira Israël dans son pays, libérera la création entière de la malédiction qui pèse sur elle et amènera le monde entier à la connaissance de Dieu.

*Vision négative du monde: réaction
contre la sécularisation et légitimation de la dissidence*

En groupe minoritaire qui réagit devant le vide creusé par le modernisme et la sécularisation, le mouvement pentecôtiste doit recourir à des processus de légitimation.

Tout d'abord, le pentecôtisme doit convaincre du désordre mondial actuel et de la corruption de la société dans laquelle il s'insère mais contre laquelle il s'élève. C'est précisément le but du livre de Gerhard Bergmann, dont le titre même est très suggestif: *Chaos ou paix*. Dans une section qui, comme l'indique son titre, dénombre «les conséquences de l'abandon de la Révélation», l'auteur tire huit conclusions que voici:

20. L'ouvrage polémique suivant constitue un bon exemple: André THOMAS-BRES, *Le voile recousu par le catholicisme*, Grézieu la Varenne, Association Viens et Vois, 1983. Il déclare entre autres ceci: «La magnifique comparaison, voulant nous faire croire que l'Église catholique ne fait que continuer celle des apôtres, est radicalement fautive. Elle possède des pratiques et des doctrines qui sont si loin d'être contenues dans l'Évangile qu'elles lui sont nettement opposées.» (p. 14-15)

1. L'abandon de la Révélation conduit à la divinisation de l'homme.
2. L'abandon de la Révélation conduit au subjectivisme.
3. L'abandon de la Révélation conduit au relativisme.
4. L'abandon de la Révélation conduit à l'anti-autorité.
5. L'abandon de la Révélation conduit à l'anarchie.
6. Quand on lâche Dieu, un résultat: l'antisociété.
7. Le rejet de la révélation entraîne dans la nuit du néant.
8. L'interprétation optimiste du siècle est de la lâcheté.

Et enfin, une conséquence spirituelle: «Il faut revenir à Dieu, avec tout ce qu'implique ce retour. Il n'y a pas d'autre chemin²¹.»

Ces conclusions sont révélatrices de la vision négative du monde et du besoin de légitimation.

Une construction nouvelle sur une autorité infaillible: la Bible

Les mouvements pentecôtistes, pour étayer leur autorité, ont recours à la Bible. Mais, pour être bien sûrs de ne pas construire sur le sable, ne serait-ce que partiellement, ils se sont associés à l'idéologie véhiculée par certains groupes évangéliques ultra-conservateurs, de type fondamentaliste, qui accordent à la Bible une place primordiale²². Ces groupes invoquent l'inerrance de la Bible et son inspiration plénière et verbale. Un syllogisme, en guise de pierre angulaire, vient soutenir cette mise en ordre du monde qui repose sur le roc de la Bible. Il est ainsi énoncé par Charles C. Ryrie:

Dieu est vrai,
Dieu a inspiré la Bible,
donc la Bible est vraie²³.

21. Gerhard BERGMANN, *Chaos ou paix. Problèmes et salut d'une génération en quête de certitudes*, Monnetier-Mornex (Haute-Savoie), Villa Emmanuel, 1972, p. 17-31.

22. Richard BERGERON (*Les fondamentalistes et la Bible. Quand la lettre se fait prison*, coll. «Rencontres d'aujourd'hui» 1, Montréal, Fides, 1987, p. 8-9) divise le fondamentalisme chrétien en deux formes principales: le «fondamentalisme non orthodoxe» que l'on retrouve chez les Témoins de Jéhovah, les Adventistes, l'Église Universelle de Dieu, etc.; et le «fondamentalisme orthodoxe» qui se rencontre dans les groupes protestants et qui fleurit particulièrement dans les dénominations de type évangélique et pentecôtiste.

23. Charles C. RYRIE, *La perfection de la Bible. L'essentiel sur l'inerrance des Écritures*, Genève, La Maison de la Bible, 1982, p. 53.

Ce même auteur emprunte l'image de la chute des dominos. Lorsque celui en tête s'écroule, il entraîne une réaction en chaîne qui emportera dans sa chute tous les autres dominos. Ainsi, selon Ryrie, l'abandon de la doctrine de l'inerrance de la Bible serait inmanquablement suivi de l'écroulement d'autres valeurs chrétiennes essentielles. Le livre de Ryrie n'est pas en soi pentecôtiste, mais il est distribué dans ce mouvement. Voici, de plus, quelques citations d'ouvrages qu'on nous donnait à lire lors du collège biblique:

Les Écritures sont si parfaitement rédigées qu'elles ne contiennent ni un mot en trop ni un mot en moins et que ses auteurs n'en dirent jamais un seul de leur propre chef, mais qu'ils ont prononcé syllabe par syllabe ce que l'Esprit mettait dans leur bouche²⁴.

Les auteurs sacrés ont été guidés de telle manière qu'ils ont transmis parfaitement et sans erreur le message exact que Dieu désirait communiquer à l'homme²⁵.

La doctrine de l'inerrance est une sorte de garde-fou destiné à sauvegarder le mystère de la vérité de l'Écriture qui est Parole de Dieu. Parce que la Bible est sans erreur, elle est digne d'une entière confiance et son enseignement, qu'il soit relatif aux faits ou au domaine spirituel, est vrai²⁶.

La Bible est-elle de Dieu? est-elle entièrement de Dieu? Ou bien serait-il vrai (comme on l'a prétendu) qu'elle contient des sentences purement humaines, des récits inexacts, des raisonnements mal suivis; en un mot des livres ou des portions de livres étrangères aux intérêts de la foi, soumises aux imprudences naturelles de l'écrivain, et entachées d'erreur? Question décisive, fondamentale; question de vie²⁷!

Depuis son association avec le fondamentalisme, le pentecôtisme a dès lors le sentiment de construire sur le roc.

24. G.T. MANLEY, G.C. ROBINSON et A.M. STIBBS, *Le nouveau manuel de la Bible*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique, 1952, p. 17.

25. René PACHÉ, *L'inspiration et l'autorité de la Bible*, Saint-Légier, Emmaüs, 1967, p. 111.

26. Paul WELLS, *Quand Dieu a parlé aux hommes*, Guebwiller, Éditions L.L.B., 1985, p. 131.

27. Louis GAUSSEN, *La pleine inspiration des Saintes Écritures*, Saint-Légier, Emmaüs, 1985, p. 2.

4. L'appui du pentecôtisme sur le fondamentalisme: les conséquences sociales qui en découlent

Un constat qui inquiète

Harvey Cox, après avoir mené une enquête sérieuse et méticuleuse sur le pentecôtisme contemporain, dresse le constat suivant:

Au début il s'agissait d'une foi apportant l'espoir aux défavorisés de cette société, aux exclus. Aujourd'hui, certains des représentants les plus en vue de ce mouvement sont devenus fabuleusement riches et certains prêchent même un évangile de richesse. [...] aujourd'hui beaucoup de ses prédicateurs s'accrochent obstinément à tel ou tel dogme récemment inventé comme l'infailibilité littérale de la Bible. Les pentecôtistes ont commencé en enseignant que les «signes et les prodiges» qui se produisaient dans leurs assemblées n'étaient pas un spectacle mais les signes avant-coureurs du Jour de Dieu. Mais aujourd'hui, certains prédicateurs pentecôtistes sont si obsédés par les techniques d'extase qu'ils semblent en avoir oublié le message originel²⁸.

Ce premier constat des changements intervenus, qui fait entre autre mention de l'important ajout de l'inerrance biblique sur lequel nous nous sommes déjà penchés, n'est pas complet. Une seconde liste se lit comme suit:

D'autres changements sont survenus. Les pentecôtistes ont commencé comme des rebelles en lutte contre l'ordre établi, allant jusqu'à refuser de servir sous les drapeaux. Aujourd'hui, beaucoup sont devenus d'ardents patriotes, se laissant trop facilement séduire par les partisans d'une domination du monde par les chrétiens. Ils ont commencé comme une fraternité spirituelle radicalement ouverte dans laquelle les discriminations fondées sur la race ou le sexe avaient pratiquement disparu. Ce n'est plus guère le cas, aujourd'hui, au moins dans la plupart des églises pentecôtistes blanches des États-Unis. Bref, en découvrant la situation actuelle du mouvement pentecôtiste je me suis rendu compte qu'il est confronté à un dilemme dont l'une des issues pourrait lui être fatale, le conduisant à trahir ses origines²⁹.

28. Harvey Cox, *Le retour de Dieu*, p. 27.

29. *Ibid.*, p. 27.

Quoique sans lien à première vue, les malaises et les dangers dont fait état Cox dans cette seconde énumération des changements intervenus peuvent découler plus ou moins directement des modifications énoncées dans le premier constat. Nous nous attardons principalement au lien qui unit les questions de l'inspiration et de l'inerrance à celles de la fermeture à la différence et de la volonté de dominer le monde.

La domination du monde

Premièrement, le leader du groupe, en tant que prédicateur d'une Bible inspirée et inerrante, détient une imposante autorité sur les membres. De l'appel neutre à l'obéissance à la Bible en raison de son inspiration et de son infaillibilité, à l'autorité dont est revêtu celui qui prêche ou qui enseigne cette Bible aux autres, il n'y a qu'un pas. Il est de fait franchi dans l'ouvrage de Mueller lorsqu'il déclare ceci :

Puisque le ministère pastoral est celui de la Parole de Dieu, les croyants sont tenus d'obéir à leurs pasteurs comme obéissant à Dieu lui-même, *Héb* 13,17; *Luc* 10,16. Donc aussi longtemps que les pasteurs sont de vrais ministres de la Parole, leur autorité s'identifie avec celle de la Parole de Dieu et est aussi grande qu'elle³⁰.

Il existe un second danger, pire que le précédent: celui que le leader (accompagné par son groupe de supporteurs) se perçoit comme l'autorité qui doit gouverner le monde. Après tout, n'a-t-il pas remplacé le chaos par la paix, le désordre par l'ordre, la sécularisation par un retour au religieux, la haine par l'amour, l'individualisme par la communauté³¹, etc. Cette nouvelle pensée qu'on voit poindre dans quelques regroupements américains est nommé par certains la «théologie de la domination». Comme le signale Cox, depuis quelques années, les pentecôtistes abandonnent leur répugnance pour la politique. Au contraire,

30. J.T. MUELLER, *La doctrine chrétienne*, Strasbourg, Église Évangélique Luthérienne, 1987, p. 640.

31. Pour une analyse des mêmes dangers dans l'ensemble du fondamentalisme évangélique, voir les deux excellentes études suivantes: Richard A. QUEBEDEAUX, «Conservative Protestants in Modern American Society: Who's Influencing Whom?», dans *Social Consequences of Religious Beliefs*, New York, Paragon, 1989, p. 128-142; et le chapitre 6 intitulé «Evangelical Protestantism: From Civil Religion to Fundamentalist Sect to New Christian Right» de José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago, 1994, p. 135-166.

ils s'y engagent parfois avec ardeur. Pat Robertson en est un bel exemple. Ce dernier est également à la tête de la *Regent University*, institution où l'on fait la promotion d'une application radicale des lois de l'Ancien Testament. Parlant de l'un de ses enseignants, Rousas John Rushdoony, Cox déclare ceci :

Pour lui, il faut appliquer dès aujourd'hui les lois de l'Ancien Testament condamnant à la peine de mort les adultères, les homosexuels, les blasphémateurs, les astrologues, les sorcières et ceux qui enseignent de fausses doctrines³².

Cependant, ce passage ne se fait que par un déplacement doctrinal eschatologique. Pour les quelques branches du mouvement pentecôtiste qui manifestent cette quête de pouvoir, le Seigneur ne revient plus avant le millénium pour précisément l'introduire, mais il revient à la fin des mille ans de paix. Alors, il revient aux chrétiens d'instaurer eux-mêmes ce règne en prenant dès aujourd'hui le pouvoir politique et socio-économique pour changer la face du monde³³.

Conclusion: l'Esprit de liberté donne la vie et détruit les barrières

Heureusement, ce ne sont pas tous les pentecôtistes qui sombrent dans la théologie de la domination. Plusieurs d'entre eux continuent à rendre justice à ce qui s'est passé sur la rue Asuza en secourant le pauvre et le nécessiteux, en intégrant l'exclu, en donnant la première place aux derniers de ce monde, en détruisant les barrières et en rompant les chaînes de la servitude.

À l'opposé de la théologie de la domination, une «théologie pentecôtiste de la libération» trouvera-t-elle vraiment sa place dans notre

32. Harvey Cox, *Le retour de Dieu*, p. 258.

33. Tel que l'indique Thomas ROBBINS, *Cults, Converts and Charisma*, dans une section intitulée «Financing the Millenium», p. 127-133. Voir également: Brian WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, p. 144; James A. BECKFORD, *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, Londres, Tavistock, 1985; Marc GALANTER, *Cults. Faith, Healing, and Coercion*, Oxford, Oxford University, 1989; R. ROBERTSON, «Globalization, Politics, and Religion», dans *The Changing Face of Religion*, Londres, Sage, 1989, p. 10-23; R.M. PULLIUM, «Cognitive Styles or Hypocrisy? A Exploration of the Religiousness-Intolerance Relationship», dans *Social Consequences of Religious Beliefs*, New York, Paragon, 1989, p. 80-90; G. LENSKI, «Religion's Impact on Secular Institutions», dans *Readings in the Sociology of Religion*, Oxford, Pergamon, 1967, p. 217-236.

monde? C'est déjà chose faite pour bien des pays d'Amérique du Sud, par exemple, mais en ce qui concerne les États-Unis et le Canada, il faut souhaiter que l'Esprit continuera de faire sentir son souffle libérateur...

Regards pluriels
sur Marie de l'Incarnation
Questions méthodologiques
et pertinence pour aujourd'hui!

RAYMOND BRODEUR
Université Laval

En guise de préambule: bref historique du CÉMI

Le 30 septembre 1993, une entente de collaboration fut signée entre l'Université Laval et la Province des Ursulines de Québec relativement à la création du Centre d'études Marie-de-l'Incarnation (CÉMI). Cette entente, qui implique la Faculté de théologie sur le plan de l'animation scientifique et la Province des Ursulines de Québec sur le plan des ressources matérielles et documentaires, faisait suite à un vœu exprimé par sœur Ghislaine Boucher, à l'automne de 1992, dans le cadre des célébrations entourant le 25^e anniversaire de l'inscription de femmes au programme de la licence en théologie de l'Université Laval.

Ce centre universitaire vise trois objectifs principaux. Il veut développer et diffuser les connaissances sur Marie de l'Incarnation, sa spiritualité et son influence dans l'histoire du Québec. Il entend favoriser la recherche tant au plan de l'histoire culturelle, religieuse et catéchistique qu'au plan de la théologie spirituelle et mystique. Il cher-

che à rendre accessibles aux chercheurs et aux chercheuses les documents et archives sur Marie de l'Incarnation conservés au monastère des Ursulines de Québec.

Quels liens y a-t-il entre ce centre de recherche et le thème du présent congrès «Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques»? Sans prétendre à l'exhaustivité, on aimerait en identifier deux. D'une part, la création d'un tel centre n'est certes pas à isoler d'un important mouvement contemporain qui concerne l'histoire religieuse. Comment interpréter la quantité de recherches actuelles sur les communautés religieuses tant masculines que féminines et leurs fondateurs ou fondatrices? Il y a certes là matière à réflexion dans la mesure où, au Québec, les voies de la spiritualité ont conduit à l'accueil et à la fondation de nombreuses communautés religieuses. Bien qu'il serait faux de prétendre que ces dernières aient pu monopoliser le champ du spirituel, elles ont néanmoins contribué à le baliser, en grande partie, pendant de nombreuses décennies. On est donc en droit de se demander ce qu'on peut attendre de ces monographies au regard d'une nouvelle compréhension de la spiritualité. D'autre part, ce qui est peut-être encore plus intéressant et pertinent pour notre propos, c'est la prise en compte des façons de travailler que cherchent à promouvoir des équipes de recherche comme le Centre d'études Marie-de-l'Incarnation. Ne serait-ce que de réaliser que ce domaine de travail, longtemps réservé à la théologie ou aux auteurs spirituels, semble préoccuper de façon de plus en plus assidue des universitaires d'horizons divers. Bien sûr, Marie de l'Incarnation a vécu au xvii^e siècle. Mais les regards et les questionnements que les théologiens, les historiens et les littéraires portent sur elle et sur son œuvre littéraire sont des reflets des préoccupations et des manières de faire bien actuelles. Que peuvent-ils bien chercher là? Au regard de l'interdisciplinarité, que devient la spiritualité contemporaine? Ne retrouve-t-on pas là des nouvelles lectures et relectures motivées par divers corpus qui s'enracinent dans ce qui appartient déjà au vécu, lectures et relectures qui en façonnent des entendements inédits, lesquels sont susceptibles d'infléchir des choix d'avenir? Le présent exposé va tenter d'approfondir chacun de ces deux aspects.

Une histoire religieuse en expansion

Quiconque jette un regard rapide sur l'histoire récente du Québec se rend compte que non seulement le paysage religieux, mais également l'infrastructure institutionnelle de l'univers religieux se sont sensiblement érodés. Parmi les institutions atteintes, les communautés religieuses ont connu des transformations radicales. Il suffit de rappeler leur retrait rapide de certains secteurs de services publics comme la santé et l'éducation, ainsi que l'effondrement du nombre de leurs membres pour évoquer ces métamorphoses.

Or, depuis le début des années 1980, on observe, au Québec, un fort mouvement de redécouverte, de classification et de mise en valeur des fonds d'archives dans de nombreuses communautés religieuses. En consultant le répertoire intitulé *Archives religieuses Guide sommaire*, publié en 1992, on perçoit l'importance quantitative et le professionnalisme de ces ouvrages¹. Parallèlement à ces travaux de base indispensables pour le repérage, l'identification, la classification et la consultation de corpus documentaires uniques et riches d'informations multiples, on observe également la publication de plusieurs monographies. Certaines sont dues à des commandites que les communautés ont octroyées à des historiens qualifiés, en vue de réécrire une histoire éprouvée, correspondant aux critères scientifiques actuels². D'autres, généralement mais pas nécessairement produits par des membres de la communauté, portent davantage sur la vie des fondateurs et fondatrices³. À ces ouvrages édités et publiés s'ajoutent encore des mémoires de maîtrise et des thèses de doctorat portant sur la vie et l'œuvre des fondateurs. Tout cela contribue, entre autres, à alimenter ce qu'on appelle «les familles religieuses élargies» dont le propre est de regrouper, de façon structurelle, des laïcs et les membres réguliers de ces communautés ou instituts. Dans la bibliographie non exhaustive jointe à cette communication, on retrouve la mention de 28 ouvrages publiés presque

1. André FORGET et Robert HÉMOND (dir.), *Archives religieuses Guide sommaire*, Montréal, Le regroupement des archivistes religieux, 1992. 337 p. Cahier n° 3.

2. On peut encore penser aux travaux de Nive Voisine sur les Frères des Écoles chrétiennes, à ceux de Denise Robillard sur les Sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil de Chicoutimi, à ceux de Huguette Lapointe-Roy sur les Sœurs Grises de Montréal, etc.

3. On peut mentionner ici les travaux de Georges-Albert Boissinot, religieux de Saint-Vincent-de-Paul, sur Jean-Léon Le Prévost, ou encore à ceux de Jacques Arguin, père mariste, sur monsieur Collin.

tous au Québec entre 1980 et 1989 ainsi que 22 pour la période qui va de 1990 jusqu'à aujourd'hui.

À une époque où le recrutement de ces communautés est en chute libre, le besoin de vérifier leurs racines se fait impératif. S'agit-il de laisser une trace ou encore d'un besoin de se ressourcer, de raviver la flamme d'un feu de ferveur qui a bel et bien produit des fruits en son temps? Si c'était le cas, ne serions-nous pas devant des tentatives de retour en arrière, comme si le paradis était derrière nous? Le provincial des franciscains, Gilles Bourdeau, écrivait en préface au livre *Les franciscains au Canada, 1890-1990*:

Plusieurs pensent actuellement que retracer l'histoire d'une famille religieuse ou d'une communauté est affaire de dernière heure, un geste extrême pour sauver du péril des débris d'humanité et des ficelles d'un système dont les échos ont déjà fui au-delà du temps. Nous pourrions penser [...] qu'il s'agit plutôt d'une décision dont l'enjeu ultime est la naissance d'une conscience à partir des regards successifs que le groupe exerce sur des aspects de son histoire et sur l'ensemble de son cheminement⁴.

Il ne faut peut-être pas trop vite étiqueter cette tendance. Il y a là quelque chose d'important qui se passe. Il me semble que l'on peut envisager ces travaux comme une nouvelle phase, inédite, d'un processus de maturation et d'analyse, en vue d'approfondir les raisons d'être et les motivations ou les fonctionnements des réalités d'ordre spirituel. Je parlais à un de mes amis, médecin, de tous ces ouvrages relatifs aux communautés. Il me demanda alors s'il était possible que les succès connus jadis par ces communautés ne soient en définitive que le résultat de conjonctures sociohistoriques favorables à leur fondation et à leur développement. Sa question, provocante, m'a conduit à penser qu'il est certainement juste de prendre en compte la pertinence socioculturelle et socio-économique des communautés religieuses dans les lieux et les époques où elles se sont développées. Néanmoins, ce n'est qu'une facette d'une réalité plus complexe. D'ailleurs, cet aspect me semble avoir été largement traité dans la foulée des travaux d'histoire et de sociologie religieuses qui caractérisent les recherches produites depuis la fin des années 1950. Mais il me semble, lui disais-je, qu'il y a actuellement quelque chose de nouveau qui se passe. Les recherches

4. Gilles BORDELEAU, *Les franciscains au Canada, 1890-1990*, p. 7.

récentes visent à comprendre, en deçà des pressions sociologiques, la dynamique anthropologique. La reprise des études sur les correspondances, les écrits spirituels des fondateurs, et même les documents formels telles les constitutions ou les statuts et les règles des communautés, ne tentent pas tant d'en donner des commentaires et des justifications, mais cherchent plutôt à procéder à des analyses de discours vouées à comprendre les stratégies impliquées dans ces libellés, les schémas mentaux à l'œuvre, les fidélités, les motivations. En fait, on cherche à comprendre le souffle, ou les désirs réels, qui animaient les producteurs de ces divers textes. On entre alors dans le «plus qu'il ne paraît» qui constitue le nœud symbolique de l'expérience humaine, individuelle et collective. Un nœud où se joue pour chaque personne et chaque collectivité à la fois l'ici et maintenant de son expérience et son ouverture à l'autre. Un nœud foncièrement anthropologique où se jouent la prise de conscience de soi et l'acceptation ou le refus d'entrer dans une dynamique de sens, qui rend possible la résistance et la réconciliation avec la mort pour la vie. Or, on touche ici à des enjeux spirituels radicaux qui rejoignent directement notre société québécoise à la fois dans ses individus et dans sa collectivité.

Le Centre d'études Marie-de-l'Incarnation

L'origine de ce projet remonte à une initiative émanant de la communauté des Ursulines de Québec. La proposition qu'elles ont adressée à la Faculté de théologie de l'Université Laval a rapidement suscité un engouement pour ce projet. Dès le départ, il a été clairement défini qu'il ne s'agissait pas d'un centre de spiritualité ou d'animation spirituelle. Il s'agissait bien de mettre sur pied un centre de recherche universitaire. Il existe par ailleurs, chez les Ursulines de Québec un «Centre Marie-de-l'Incarnation» qui n'est pas à confondre avec le «Centre d'études Marie-de-l'Incarnation».

Un des intérêts du centre d'études est d'avoir accès à une documentation fort importante. En effet, l'implantation des Ursulines à Québec, avec Marie de l'Incarnation, remonte à la première moitié du xvii^e siècle. Certains documents conservés au Monastère de Québec datent de cette époque. Des archives ursulines se sont accumulées au fil des années et des décennies et constituent actuellement un trésor patrimonial de la plus haute importance, non seulement pour connaître la vie des religieuses et l'évolution de leurs œuvres, mais pour suivre

l'évolution de la société et de l'Église québécoises. Dans cet amoncellement de documents, un certain nombre provient de Marie de l'Incarnation ou la concerne personnellement. Dans la foulée des fêtes entourant la béatification de leur fondatrice, en 1980, les religieuses de Québec ont décidé de constituer un fonds documentaire qui contiendrait, de la façon la plus exhaustive possible, des reproductions des écrits de cette femme et des exemplaires des ouvrages la concernant. À cela, se sont ajoutées également diverses productions iconographiques ou photographiques, audiovisuelles et télévisuelles. Ce travail, confié à sœur Fernande Bédard, a permis de rassembler, d'indexer et de rendre accessibles près de 3000 documents conservés au CÉMI.

Dans une communication récente, un des plus grands spécialistes actuels de Marie de l'Incarnation, Guy-Marie Oury, disait que «depuis le dernier tiers du XIX^e siècle, Marie de l'Incarnation a fait l'objet de travaux et de recherches nombreux qui, pour la plupart, ont été déterminés par un but précis: aider la grande famille ursuline à vivre de son héritage spirituel et, au-delà de la famille ursuline, seconder les âmes dans leur vie de prière». Il ajoutait que ces travaux avaient aussi un aspect historique en tant qu'ils sont «une source de l'histoire de la Nouvelle-France⁵». Cela a contribué à l'intérêt qui s'est porté sur elle. Autrement dit, les écrits de Marie de l'Incarnation, en raison de leurs contenus et de leur abondance, ont servi de pièces maîtresses pour la lecture spirituelle et aussi de sources de première main profitables à l'écriture de l'histoire d'un peuple. Cette double perspective, fait encore remarquer dom Oury, est très ancienne. En effet, elle a dicté le travail du propre fils de Marie de l'Incarnation qui publie, en 1681, les lettres spirituelles et historiques de sa mère⁶.

D'un point de vue strictement formel, les travaux actuellement en cours au CÉMI sont influencés par les apports de l'informatique, par le souci d'une histoire qui se méfie des apologies, et par les nouvelles approches d'analyse de texte et de discours utilisées autant en histoire qu'en théologie et en littérature. L'état actuel des fichiers bibliographiques et thématiques rend possible, à court terme, la saisie informatique

5. Guy-Marie OURY, «L'œuvre de Marie de l'Incarnation. Comment y ai-je été conduit pour en faire un objet de travail et de recherche?», conférence présentée à Québec, 6 avril 1995.

6. *Lettres de la Vénérable M. Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, divisées en deux parties*, à Paris, chez Louis Billaine, 1681.

de ces données. Il serait utopique d'imaginer que ces travaux puissent conduire à découvrir des documents inédits, car les écrits de Marie de l'Incarnation qui n'ont pas brûlé ont été abondamment travaillés et diffusés. En revanche, la constitution de la base de données est susceptible d'éveiller dans la communauté scientifique des points d'intérêts relatifs aux productions de Marie de l'Incarnation en particulier et aux écrits des mystiques en général. À la faveur du travail informatique, on peut également envisager la possibilité de rendre encore plus accessible une documentation à haute densité d'humanisme et de spiritualité qui a beaucoup à apporter. On rejoint ici des intérêts certains des scientifiques de divers horizons, intérêts vérifiés lors d'un premier atelier scientifique organisé en avril 1995 et lors d'un séminaire de lecture bimestriel mis en œuvre depuis l'automne de la même année.

Mais bien sûr, l'organisation du corpus n'est que la face apparente de l'iceberg. À un autre niveau se retrouvent la pertinence et l'intérêt des travaux à partir de la mystique et des mystiques. Pour y voir plus clair, le comité scientifique du CÉMI a jugé opportune l'organisation de journées d'études multidisciplinaires destinées à mettre en commun la pertinence de travaux sur les mystiques. Sous le thème «Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation: problématiques actuelles et méthodologies», un atelier scientifique eut lieu les 6 et 7 avril 1995. Une vingtaine d'éminents spécialistes, conférenciers, conférencières, observateurs et observatrices ont participé à ces travaux.

Dom Guy-Marie Oury, du Benedictine Monastery de Westfield au Vermont, a retracé l'histoire des grands travaux qu'on a entrepris autour de Marie de l'Incarnation sur plus de trois siècles. Il a fait observer que ceux-ci, issus de communautés religieuses et d'auteurs spirituels, n'avaient guère été suivis de travaux universitaires. Pour sa part, Joseph Beaudé, philosophe spécialiste du xvii^e siècle, chercheur rattaché au CNRS de Paris, a démontré comment il y avait beaucoup à apprendre des œuvres littéraires produites par des auteurs qui se laissent davantage guider par leurs plumes qu'ils ne la guident eux-mêmes. Des auteurs qui ne cherchent pas à contrôler à l'avance, en fonction d'une rhétorique préétablie et rigoureusement suivie, le discours qu'ils livrent à leur destinataire. Chantal Théry, professeure au Département des littératures de l'Université Laval, a attiré l'attention sur la puissance de textes qui disent sans détours ni fard les saillies qui sourdent de l'âme impétueuse, de celle qui est dans la mouvance d'un dynamisme — ou d'une relation — qui ne saurait se suffire des étiquettes de la vie

sociale ni des règles de l'écriture savante. Les «chemins de traverse», comme elle les qualifie, nous ouvrent les yeux sur ces voies distinctes qui permettent à l'Ursuline de résister et de s'affirmer dans un monde en grande partie contrôlé par l'autorité cléricale. L'historienne Dominique Deslandres, de l'Université de Montréal a, quant à elle, attiré l'attention sur l'importance des contextes de production de discours. Il existe des «épistémès» dont on ne peut faire l'économie au risque de passer complètement à côté du sujet. Enfin, le théologien de la spiritualité, Hermann Giguère de l'Université Laval, a finement illustré la complexité et la délicatesse indispensables à une étude rigoureuse portant sur l'abord de l'âme, et même davantage, du «fond de l'âme». Aborder le plus intime de la personne n'est pas impensable, mais cela ne peut se faire de façon brusque. Ce fond de l'âme ne correspond en rien au repliement sur soi. C'est le lieu de la centration, mais aussi de la rencontre. De l'ouverture. Pour y accéder, il faut faire en quelque sorte l'apprentissage du dépouillement. Se déposséder pour se laisser ravir. On rejoint dans les propos du théologien ce que le philosophe Beaudet mentionnait dans sa conclusion: «La mystique, langage et discours des petits signifie: 1. l'usage de la langue commune et non celle des savants; 2. une façon libre d'en user, en se livrant en fait à sa force propre de créer un langage innovant.» Et il ajoutait: «Le travail auprès des mystiques implique un renversement des rôles: le maître est enseigné et le directeur dirigé.»

Ces quelques bribes des discours échangés ne veulent que faire présager comment le travail au CÉMI se veut en quelque sorte un catalyseur d'énergie. Il cherche non seulement à susciter un intérêt autour de Marie de l'Incarnation, de son époque et des mystiques en général, mais il aspire également à développer des compétences de travail dans les domaines de la théologie spirituelle, de la mystique, de l'histoire, de la littérature, des récits autobiographiques et de l'analyse de texte.

Conclusion

Nous vivons dans un monde où l'information et la communication évoluent à un tel rythme et secouent si radicalement des habitudes acquises et des valeurs que nous ressentons un besoin urgent, autant dans la communauté universitaire que dans les autres milieux de notre société, de mener des recherches fondamentales qui contribueront à une

réflexion anthropologique renouvelée. À cet égard, les mystiques étant des marginales et des marginaux qui produisent du discours et du sens inédits dans des contextes et des institutions hautement contrôlées et contrôlantes, il est certain que leur déviance productrice, et non destructrice, donne à réfléchir.

Dans les milieux universitaires, et cela dom Guy-Marie Oury l'avait déjà signalé, personne n'a fait écho et n'a poursuivi de travaux rigoureux à la suite des diverses productions qui se sont faites, dans des monastères ou par certains érudits, relativement aux écrits mystiques et spirituels. Nos universités, affairées par le virage technologique, par le monde des communications et de la gestion, par le partenariat avec les entreprises de technologie et d'ingénierie, se sont en quelque sorte muselées par rapport aux domaines de la réflexion anthropologique, de la spéculation spirituelle, de la promotion des valeurs. Oh! il ne faudrait pas croire que ce genre de travail n'existe plus. Il y a, en effet, plusieurs femmes et plusieurs hommes qui sont intéressés par ces réalités du cœur et de l'esprit, mais les occasions de se faire entendre et de se stimuler à poursuivre ces travaux sont rares. C'est en ce sens qu'un centre d'études comme le CÉMI prend de l'importance. En raison de sa souplesse et de la légèreté de sa structure, il peut offrir à des chercheuses et à des chercheurs sensibles à ces réalités l'opportunité de se rencontrer, tout comme il peut contribuer à susciter, auprès des personnes étrangères à ces domaines, de l'intérêt pour la recherche en théologie spirituelle et sur la mystique.

Bibliographie des études récentes sur les communautés religieuses

1. Depuis 1990

- AINSLEY, Claire, *Eulalie Durocher. De l'histoire à l'imaginaire*, Montréal, Méridien, 1993, 383 p.
- ANDERSON, Karen, *Chain Her by One Foot The Subjugation of Native Women in Seventeenth-Century New France*, New York / Londres, Routledge, 1991, 247 p.
- COLLECTIF, *Les prêtres de Saint-Sulpice au Canada. Grandes figures de leur histoire*, Sainte-Foy, PUL, 1992, 430 p.
- DECLoux, S., B. PARDONNAT, J.M. DELOBEL et A. RAVIER, «Ignace de Loyola. Pédagogie-spiritualité», *Lumen Vitæ*, 1990, 45 (2), [tout le numéro].
- DESLANDRES, Dominique, «Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Les débuts des Ursulines et des Hospitalières à Québec», dans Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 209-225, «Histoire», n° 387.
- DEVOST, Godefrey-C., *Les capucins francophones du Canada*, Montréal, Écho, 1993, 396 p.
- DUBÉ, Pauline, *Les frères insoumis ou l'ombre d'un clocher*, Québec, Nuit blanche, 1995, 255 p.
- GRANGER, Daniel, «La miséricorde selon saint Jean Eudes», mémoire de maîtrise en théologie, Sainte-Foy, Université Laval, 1991, 158 f.
- GOURDEAU, Claire, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994, 128 p., «Nouveaux cahiers du Célât», n° 6.
- HAMELIN, Jean (dir.), *Les franciscains au Canada 1890-1990*, Sillery, Septentrion, 1990, 438 p.
- HENRY, Jeanne-Paule, «Les Filles de la Croix de Roye. Les débuts difficiles d'une école populaire féminine», dans Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 225-245, «Histoire», n° 387.
- HUOT, Giselle, *Un rêve inouï... des milliers de jeunes. Mère Marie-Élisabeth (1840-1881)*, Québec, Anne Sigier, 1991, 528 p.

- LATOURELLE, René, *Jean de Brébeuf*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1993, 294 p.
- LAURIN, Nicole, Danielle JUTEAU et Lorraine DUCHESNE, *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*, Montréal, Le Jour, 1991, 424 p.
- LÉTOURNEAU, Lorraine et al., *Marguerite Bourgeoys*, Montréal, Lidec, 1992, 64 p., coll. «Célébrités canadiennes».
- LÉTOURNEAU, Lorraine et al., *Marguerite d'Youville*, Montréal, Lidec, 1991, 60 p., coll. «Célébrités canadiennes».
- MAILLOUX, Christine, *Une femme dans la tourmente*, Lachine, Sainte-Anne, 1992, 528 p.
- MIGNAULT, Alice, *Sous les feux du cinquantenaire chez les sœurs de l'Assomption de la Sainte Vierge 1895-1916*, Nicolet, S.A.S.V., 1990, 235 p.
- OUELLET, Réal et al., *Rhétorique et conquête missionnaire. Le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, 137 p. «Nouveaux cahiers du Célat», n° 5.
- PERRON, Edmour, «L'œuvre sociale et religieuse de Le Prévost (1803-1874)», mémoire de maîtrise de théologie, Sainte-Foy, Université Laval, 1992, 202 f.
- ROBERT, Odile, «De la dentelle et des âmes. Les Demoiselles de l'Instruction du Puy (XVII^e-XVIII^e siècle)», dans Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 245-269. «Histoire», n° 387.
- ROBILLARD, Denise, *La traversée du Saguenay. Cent ans d'éducation. Les sœurs de Notre-Dame du Bon-Conseil de Chicoutimi 1894-1994*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1994, 648 p.

2. De 1980 à 1989

- ARGUIN, Jacques, «La pédagogie spirituelle du père Collin d'après des textes témoins (1829-1851)», mémoire de maîtrise en théologie, Sainte-Foy, Université Laval, 1989, 213 f.
- ARSENAULT, Marie-France, «Les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame de Montréal 1850-1950» rapport de recherche, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983, 148 f. Groupe de recherche en histoire de l'éducation des filles.

- ASSELIN, J.-P., *Les rédemptoristes au Canada. Implantation à Sainte-Anne-de-Beaupré 1878-1911*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1981, 165 p.
- BAILLARGEON, Samuel, *Les rédemptoristes 1732-1982*, Sainte-Anne-de-Beaupré, Pères rédemptoristes, 1982, 129 p.
- BOISSINOT, Georges-Albert, *Un homme tout charité*, Québec, Anne Sigier, 1983, 329 p.
- BOUCHER, Ghislaine, *Des femmes missionnaires dans le sillage de Marie*, Sillery, Fondation de la statue de l'Immaculée, 1988, 86 p.
- DUFOUR, Andrée, «Les Sœurs Grises de la Croix d'Ottawa et l'éducation des jeunes filles dans l'Outaouais québécois 1901-1968», rapport de recherche, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1982, 52 f. Groupe de recherche en histoire de l'éducation des filles.
- DUMONT-JOHNSON, Micheline et Marie-Paule MALOUIN, «Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec 1840-1960», *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique. Sessions d'étude. Bilan de l'histoire religieuse au Canada 1933-1983*, 50:1 (1983), p. 201-230.
- DUSSAULT, Gabriel *et al.*, «Charisme et économie. Les cinq premières communautés masculines établies au Québec sous le régime anglais (1837-1870)», Sainte-Foy, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1981, 149 p. Laboratoire de sociologie, rapport de recherche n° 17.
- HEAP, Ruby, «Les Sœurs de la Charité de Québec 1849-1960», rapport de recherche, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983, 146 f. Groupe de recherche en histoire de l'éducation des filles.
- HEAP, Ruby, «Les Sœurs de Saint-Joseph de Saint-Vallier», rapport de recherche, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983, 19 f. Groupe de recherche en histoire de l'éducation des filles.
- HEAP, Ruby, «Les Sœurs du Bon-Pasteur de Québec», rapport de recherche, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983, 29 f. Groupe de recherche en histoire de l'éducation des filles.
- LAPOINTE-ROY, Huguette, *Charité bien ordonnée. Le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au XIX^e siècle*, Montréal, Boréal, 1986, 330 p.

- LAPROTTE, Jean, *Les Frères de l'Instruction chrétienne en Amérique du Nord 1886-1986*, Laprairie, 1988.
- LASERRE, Claudette, «Les Sœurs de la présentation de Marie, Saint-Hyacinthe», rapport de recherche, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983. 123 f. Groupe de recherche en histoire de l'éducation des filles.
- LEVASSEUR, Donat, *Histoire des missionnaires oblats de Marie-Immaculée. Essai de synthèse*, vol. 1, Montréal, Maison provinciale, 1983.
- MARIE-JEAN-DE-PATHMOS, sœur, S.S.A. et Yvon BEAUDOIN, *Canonisation de la servante de Dieu Marie-Esther Sureau dit Blondin (en religion Mère Marie-Anne), fondatrice de la Congrégation des Sœurs de Sainte-Anne (1809-1890): dossier sur la vie et les vertus*, Rome, Congrégation pour les causes des saints, 1985.
- OUELLET, Gilles, *Le royaume de Jésus de saint Jean Eudes. Études*. Montréal, Paulines, 1988. 255 p.
- PELLETIER-BAILLARGEON, Hélène, *Marie Gérin-Lajoie: de mère en fille, la cause des femmes*, Montréal, Boréal Express, 1985, 382 p.
- PLANTE, G., «Les jésuites du Canada français et l'éducation», *Prospectives* 22:4 (déc. 1986), p. 189-195.
- POISSANT, Simone, *Marguerite Bourgeoys 1620-1700*, Montréal, Bellarmin, 1982, 94 p.
- PUNGIER, Jean, *Jean-Baptiste de La Salle. Le message de son catéchisme*, Rome, Maison généralice, 1984. 214 p.
- ROBILLARD, Denise, *Émilie Tavernier Gamelin*, Montréal, Méridien, 1988, 330 p.
- ROUSSEAU, François, *La croix et le scalpel. Histoire des Augustines et de l'Hôtel-Dieu de Québec (1639-1989)*, tome 1, Sillery, Septentrion, 1989, 412 p.
- THÉBERGE, Rodrigue, «Liguori et la formation morale de la conscience», thèse de doctorat en théologie, Sainte-Foy, Université Laval, 1987, 2 vol.
- THÉRIAULT, Michel, *Les instituts de vie consacrée au Canada depuis les débuts de la Nouvelle-France jusqu'à aujourd'hui. Notes historiques et références / The Institutes of consecrated Life in Canada From the Beginning of New France up to the*

Present: Historical Notes and References, Ottawa, Bibliothèque nationale du Canada / National Library of Canada, 1980, 295 p.

TURIN, Yvonne, *Femmes et religieuses au XIX^e siècle. Le féminisme «en religion»*, Paris, Nouvelle cité, 1989, 374 p.

VOISINE, Nive, *Les Frères des Écoles chrétiennes au Canada*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1987, 2 vol.

Théologie et spiritualité

*Quelques remarques concernant la réunion
de ce couple chez Anselme de Cantorbéry,
William Thompson et Edward Schillebeeckx*

MARC DUMAS

Université de Sherbrooke

Le théologien se heurte à une difficulté lorsqu'il tente d'articuler pour aujourd'hui le couple théologie et spiritualité¹. D'une part, les mots comme le spirituel et le religieux, la vie spirituelle et les spiritualités, sont utilisés autour de lui pour nommer une soif d'absolu présente chez plusieurs de ses contemporains. Ces mots aux contours souvent imprécis permettent d'exprimer et d'articuler concrètement une recherche de dépassement et d'harmonisation de soi. D'autre part, la théologie pratiquée dans nos universités répond mollement à la demande actuelle de spiritualité. Si ce thème est abordé, il le sera par le biais de l'histoire, autrement dit, par des cours sur la spiritualité chrétienne de nos ancêtres dans la foi. Mais ce biais a peu de chances de satisfaire les étudiants. Dans certains cas, si un professeur trouve le temps, un échange personnel pourra répondre aux désirs de vie spirituelle de certains. Mais ces rencontres d'intégration ou ce «counselling» se réalisent en dehors du cadre académique normal.

1. Voir à ce propos M. LAGUÉ, «Spiritualité et Théologie: d'une même souche. Note sur l'actualité d'un débat», *Église et Théologie* 20 (1989), p. 333-351.

Se peut-il que la vie spirituelle échappe à la théologie? Se peut-il que l'activité théologique d'aujourd'hui se concentre trop uniquement sur la transmission de contenus historiques et théoriques? Rend-elle encore compte pour le monde d'aujourd'hui de ce qui l'anime depuis deux mille ans et de ce qui fut sa source? Sommes-nous à ce point intoxiqués par les problèmes de méthode, par le statut scientifique de nos activités ou encore par les impératifs administratifs, pour sacrifier l'origine de l'activité théologique du théologien: la spiritualité et l'expérience mystique? Se peut-il que la spiritualité soit réduite à une discipline seconde ou à un cours optionnel dans nos sérieux programmes de théologie? Mais cette théologie ne se réduit-elle pas à n'être qu'un discours sur Dieu au lieu d'être un discours de Dieu et à Dieu? Est-il encore possible aujourd'hui de faire de la théologie, c'est-à-dire d'élaborer un discours de Dieu, de la réalité de Dieu?

Le cadre restreint de notre intervention ne nous permet ni de dégager l'histoire de cette rupture entre la théologie et la spiritualité, ni de proposer une réflexion théologique critique à propos des formes multiples du religieux et de la vie spirituelle, qui, en cette fin de vingtième siècle, exerce un attrait considérable. Mon propos illustrera simplement, dans un premier temps, comment un théologien de la tradition chrétienne, Anselme de Cantorbéry, articulait le couple théologie et spiritualité. Outre la mise à jour de cette articulation fondamentale dans son activité théologique, Anselme m'apparaît ici exemplaire, puisqu'il se situe au début du bouleversement en théologie, qui entraînera la séparation de la théologie et de la spiritualité. La théologie comprise au sens de *fides quaerens intellectum* est chez lui plus qu'un savoir; elle est une connaissance dans la mesure où elle sait unir raison et prière, vie intellectuelle et vie spirituelle. Dans un deuxième temps, nous examinerons deux ouvrages récents de théologie, qui tentent de reconstruire les ponts entre la théologie et la spiritualité. W.M. Thompson et E. Schillebeeckx dépassent-ils le malaise entre la théologie et la spiritualité? Et réussissent-ils à proposer une nouvelle articulation de ce couple? En conclusion, grâce à ce parcours, nous devrions comprendre l'urgence de modifier radicalement certaines habitudes en théologie et de nous mettre plus à l'écoute de la vie et du souffle de l'Esprit.

1. Le rapport entre théologie et spiritualité chez Anselme de Cantorbéry²

Nous nous intéressons à Anselme de Cantorbéry parce qu'il est un auteur charnière entre deux types de théologie, entre une théologie du commentaire des Écritures, qui réfère à l'autorité des Pères, et une théologie scolastique faisant fortement appel à la raison. De plus, il initie un nouveau paradigme du faire théologique, puisqu'il désire opérer *sola ratione*³. Le moine d'origine italienne prend en effet ses distances face à une théologie qui faisait œuvre de compilation scripturaire et patristique et développe son activité littéraire à partir de la «raison seule». Il nous intéresse principalement parce que le moine du onzième siècle entretient au cœur même de son activité théologique un lien intime avec sa vie spirituelle, sa vie de prière. Le début du célèbre *Proslogion* illustre clairement ce lien. Notez aussi le titre évocateur: «Éveil de l'esprit à la contemplation de Dieu».

Et maintenant, homme de rien, fuis un moment tes occupations, cache-toi un peu de tes pensées tumultueuses. Rejette maintenant tes pesants soucis, et remets à plus tard tes tensions laborieuses. Vaque quelque peu à Dieu, et repose-toi quelque peu en Lui. Entre dans la cellule de ton âme, exclus tout hormis Dieu et ce qui t'aide à le chercher; porte fermée, cherche-le. Dis maintenant, tout mon cœur, dis maintenant à Dieu: Je cherche ton visage, ton visage, Seigneur, je le recherche.

Et maintenant, Toi Seigneur mon Dieu, enseigne à mon cœur où et comment Te chercher, où et comment Te trouver⁴.

Il ne néglige pas la prière pour la raison; sa vie contemplative porte et nourrit sa réflexion de foi. Celui qui se dispose à écouter Dieu, son cœur sera enseigné par Dieu. Nous nous contenterons ici de mettre

2. Pour une excellente biographie d'Anselme, voir R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

3. Pour bien situer l'originalité d'Anselme à son époque, voir H. de LUBAC, «"Seigneur, je cherche ton visage." Sur le chapitre XIV^e du *Proslogion* de Saint Anselme», *Recherche dans la foi. Trois études sur Origène, Saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 81-124; E. MÜHLENBERG, «Die Entdeckung der "ratio"», *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I, C. Andresen (dir.), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1988, p. 534-566.

4. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion*, dans *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, I, M. Corbin éd., Paris, Cerf, 1986, p. 237-239.

en relief ce lien intime entre la prière et la raison de foi, et nous en dégagerons par la suite les implications pour le rapport entre théologie et spiritualité⁵.

Anselme cherche dans ses œuvres à opérer une ré-écriture des Écritures, non pas seulement par un emploi rigoureux de la méthode dialectique, mais encore en considérant ses écrits théologiques comme des instants réflexifs d'une prière et d'une vie en tension vers Dieu. Si l'élève de Lanfranc délaisse le commentaire biblique et ne fait plus directement appel aux autorités, il garde unies la dimension mystique et la dimension rationnelle, de sorte que sa vie spirituelle est unie à son travail intellectuel. Dans la scolastique, ce réflexe se perdra peu à peu. La théologie anselmienne repose sur l'acte de foi; elle déploie et approfondit le credo. Sa théologie décrit un mouvement de la foi vers la foi; elle ré-écrit l'expérience spirituelle et le désir de Dieu qui anime le moine.

On a longtemps compris les prières d'Anselme à l'intérieur de ses écrits comme des ajouts ou comme un simple cadre dans lequel le moine pense. On s'est alors permis de séparer ces éléments existentiels des chapitres plus rationnels, afin de dégager par exemple les éléments d'une preuve ontologique de Dieu. Ce procédé néglige le lien entre prière et raison de foi et gauchit l'œuvre d'Anselme. Plusieurs commentateurs récusent aujourd'hui cette façon de faire et insistent sur la nécessité de lire l'œuvre anselmienne comme un tout à comprendre à partir de son programme théologique. Ne devrait-on pas alors comprendre les chapitres, où le moine prie, comme l'horizon et le moteur de sa réflexion théologique? Nous avons relu Anselme dans cette perspective, afin de comprendre son activité réflexive à l'intérieur de sa vie de foi. Que pouvons-nous tirer de ces lectures?

Pour bien saisir le programme théologique d'Anselme, défini comme *fides quærens intellectum*, comme la foi cherchant l'intelligence, faisons une distinction entre le savoir et la connaissance théologique. Dans le premier ouvrage du moine italien, le *Monologion*, il médite et cherche ce qu'il ne sait pas. Dans le second ouvrage, le *Proslogion*, dont le titre original était *fides quærens intellectum*, il

5. J'ai eu recours aux œuvres d'érudition suivantes pour développer cette partie: M. CORBIN, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1992; I.U. DALFERTH, «Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion», dans *ZThK* 81 (1984/1), p. 54-105.

cherche à élever son esprit à la contemplation de Dieu et à comprendre ce qu'il croit. Dans le premier cas, si la méditation réussit, nous avons un élargissement du savoir. Par les questions posées, il en sait plus. Dans le second cas, le but est plutôt d'intelliger ce que l'on croit, d'intelliger le connu: la foi. On obtient ici non pas un nouveau savoir, mais un savoir meilleur, un savoir approfondi sur la vérité de foi. Dans ce dernier cas, le savoir acquis, soit dans une situation de proclamation de la foi (discours narratif), soit dans celle d'enseignement d'un savoir de foi (discours argumentatif), devient une connaissance de foi dans la mesure où la prière contemplative transforme le savoir en connaissance. Cette connaissance contemplative présuppose toujours le récit de foi ou un savoir argumentatif. La connaissance (théologique) implique un rapport à une personne, un savoir vérifié et un rapport à l'expérience: je connais lorsque j'ai fait la propre expérience de quelque chose.

La différence entre le *Monologion* et le *Proslogion* ne réside pas dans la thématique abordée, dans la méthode choisie ou dans le type d'argumentation. Le *Proslogion* cherche par contre à connaître théologiquement, à vérifier le savoir théologique. Et pour parvenir à cet *intellectus fidei*, Anselme se met en prière. La vérité de foi advient dans une conversation avec Dieu, dans une situation de prière et de *contemplatio*. Dans ce contexte, la foi et l'*intellectus fidei* sont considérés comme deux dons de Dieu. Le *Proslogion* demande d'une part quelque chose: une intelligence de la foi, une connaissance de la vérité. Et d'autre part, il demande à quelqu'un de l'aider à cheminer vers cette connaissance: Dieu. On réfléchit de manière argumentative la foi et on la vérifie dans la prière contemplative par l'illumination de Dieu.

Nous constatons donc une réelle tension entre la raison argumentative et la méditation dans le texte: la raison n'épuise pas l'au-delà de la raison qui se donne dans la contemplation. Cette dernière s'approfondit tout au cours de l'argumentation, entre la déception de ne pas trouver Dieu par la raison et la joie de s'en approcher d'une certaine manière. La prière fait alors intégralement partie de l'activité théologique; elle déploie l'horizon, où les concepts et les arguments sont interrompus par l'*illuminatio dei*. Mais qu'entend-on par *illuminatio dei*?

Il s'agit pour Anselme du mode de connaissance de la vérité théologique. Elle se produit dans le processus de recherche. Le langage devient le médium pour approcher cette connaissance de la vérité. Cette connaissance est toujours approximative, car elle est difficilement conceptualisable et diffère de la vision de Dieu.

Même si certains présupposés épistémologiques et certaines conceptions anselmiennes sont inacceptables pour nous aujourd'hui, et même si son monde se restreint à celui des monastères⁶ et diffère complètement de notre monde pluriel et éclaté, le lien intime tenu entre théologie et spiritualité me semble remarquable et exemplaire. La théologie pratiquée dans le cadre du *Proslogion* ne cherche pas à transmettre un savoir théologique, mais plutôt à initier le lecteur à connaître théologiquement. Autrement dit, il désire lui permettre de faire la vérification dans la prière d'une possible transformation des savoirs en connaissances théologiques. Qu'est-ce à dire?

La pratique théologique d'Anselme nous permet tout d'abord de réconcilier la tête et le cœur, c'est-à-dire de dépasser la scission dans laquelle plusieurs d'entre nous se trouvent quand il s'agit de théologie et de spiritualité. Elle apparaît aussi comme un cheminement joyeux pour mieux comprendre la foi; elle ressemble à une voie empruntée par un individu pour toujours mieux s'approcher existentiellement de la vérité de Dieu. La raison ne cherche plus ici à saisir, mais à se déssaisir pour cheminer avec la Parole de Dieu. La raison persévère et lâche paradoxalement prise devant l'au-delà de la raison. Ce travail de la raison de foi n'est-il pas aujourd'hui à reprendre même dans un monde profane, un monde qui se tient devant le *fanum*? Un tel parcours s'adresse aux individus intéressés à faire une expérience formatrice. Elle offre finalement une lecture quasi initiatique pour réaliser cette vérification des savoirs, pour faire l'expérience du savoir de foi intégré. N'avons-nous pas encore ici une piste à suivre pour qui veut s'ouvrir à cette pédagogie de la transformation, qui atteint l'intellect et toutes les dimensions du croyant?

Chez le moine du Bec, la prière et le travail de la pensée constituent deux modes nécessaires et complémentaires de maturation théologique: l'une théologique et l'autre spirituelle. Il repense ce qu'il médite sans cesse; il approfondit intellectuellement ce que son regard contemplatif découvre de la connaissance de Dieu. Maintenant que nous avons une meilleure idée du rapport entre théologie et spiritualité chez Anselme, examinons comment deux théologiens contemporains tentent d'articuler ce rapport, aujourd'hui difficile à effectuer.

6. R.W. Southern souligne comment Anselme s'insère difficilement dans le monde de son temps.

2. Le rapport entre théologie et spiritualité chez Thompson et Schillebeeckx

Chez Thompson

En 1991, William M. Thompson publiait chez Crossroad un ouvrage intitulé *Christology and Spirituality*⁷. À l'endos de la couverture, espace réservé à colliger quelques évaluations du livre, on lit que ce livre provoquera les chrétiens en attente d'une intégration de la théologie et de la spiritualité. Quoi de plus approprié pour celui qui cherche à comprendre comment on articule aujourd'hui le couple spiritualité et théologie. Mais avant d'évaluer cette articulation, résumons brièvement le projet de l'auteur.

Thompson observe un intérêt croissant, et ce à plusieurs niveaux, pour la spiritualité. Que ce soit dans le monde académique ou ailleurs, il existe une réelle vague spirituelle, un attrait certain pour le mysticisme, la vie des saintes et des saints, etc. Les promesses et les ambiguïtés de ces vagues spirituelles atteignent-elles le théologien et ses activités théologiques? Ne craint-il pas de s'approcher trop près de ce mouvement et d'être happé par ce qui souvent illusionne, déraile et détruit? L'auteur reconnaît bien la nécessité d'une certaine prudence face aux déviations, mais il encourage le théologien à unir la spiritualité à la théologie, car, pour lui, tout est à gagner pour celui qui se laisse vitaliser par l'Esprit Saint, pour celui qui accorde sa théologie à la spiritualité.

Son livre est conçu comme un «*thought experiment*». Pour Thompson, la spiritualité chrétienne défie la manière de faire de la théologie en général; se tournant vers la spiritualité, la théologie sera moins abstraite et conceptuelle, moins formelle et scolaire. Sans tomber dans un quiétisme de l'intellect, la théologie peut être radicalement transformée par l'Esprit du Christ:

Here the theological activities of the theologian have undergone a dark, purifying night of the senses and spirit—a sort of stigmata of the theological mind and activity—by becoming basically and consciously transparent of the Spirit's grace. I am inclined to think that Catholicism's «doctors of the Church» are examples of this⁸.

7. William M. THOMPSON, *Christology and Spirituality*, New York, Crossroad, 1991.

8. *Ibid.*, p. 5.

Ce programme de réunion du couple théologie et spiritualité comprend la théologie comme une forme de spiritualité chrétienne. La théologie ne l'épuise pas, mais peut s'accorder ou s'harmoniser avec la spiritualité chrétienne.

Outre les deux premiers chapitres de l'ouvrage, qui fournissent les notions fondamentales pour comprendre les tenants et aboutissants du mariage qu'il propose et auxquels nous reviendrons dans un moment, les autres chapitres vérifient dans l'histoire de la spiritualité la viabilité de ce mariage. Ces chapitres illustrent comment une conversation authentique entre la présence spirituelle de Dieu et l'activité du théologien peut s'effectuer. Un premier test a lieu avec les traditions contemplatives de l'École française, en particulier avec son fondateur le cardinal Pierre de Bérulle. Une brève vérification des conséquences de cette approche sur certaines christologies actuelles est ensuite réalisée avant d'opérer un second test avec la pensée du baron Friedrich v. Hügel, qui insiste sur la manière de développer le thème de l'adoration en christologie. Des saints, des mystiques et même la Vierge Marie font aussi l'objet de chapitres où l'on s'intéresse à bien souligner leur possible incidence spirituelle sur l'activité théologique. Le thème du dialogue inter-religieux et celui du rapport entre la contemplation et l'action sont aussi abordés, afin, là aussi, d'esquisser les conséquences de sa thèse dans ces domaines de l'activité théologique. Je ne développerai aucun de ces thèmes, mais porterai mon attention sur les deux premiers chapitres de l'ouvrage. Le premier définit, entre autres, la spiritualité chrétienne et le second précise l'importance de la contemplation par rapport à une méthode théologique influencée par les thèmes de la conversation et de la narration.

Le premier chapitre intitulé «Theology, Christology and Spirituality: Intersections» n'offre pas simplement une appréciation de la vague spirituelle qui déferle sur l'Occident chrétien ou mieux sur le continent nord-américain; il définit la spiritualité chrétienne et caractérise le tournant spirituel en théologie et en christologie. Il faut bien sûr comprendre la spiritualité au sens large comme souffle de l'Esprit de Dieu qui vivifie notre être, nos capacités et nos activités humaines. Mais il faut aussi préciser cette définition, car le renvoi à *Rm* 8,1-17 ne suffit pas. L'auteur ajoute: «Christian spirituality is trinitarian, christocentric-salvific, ecclesial, and humanly "inclusive" in the sense that nothing human is to be left untransformed by God⁹.» Cette dernière définition

9. *Ibid.*, p. 4.

importe, car elle fonde et supporte les jeux exploités entre ces différents aspects au cours des développements du livre. Mais comment l'auteur caractérise-t-il ce tournant spirituel en théologie et en christologie?

1. — Il est un tournant vers la réalité expérientielle de la foi chrétienne. Le tournant spirituel s'insère dans le sillage du tournant linguistique, voire du tournant vers l'expérience que la théologie a entrepris depuis quelque temps déjà. Cette volonté de la théologie de se rebrancher sur l'expérience chrétienne pour repenser la foi montre bien son intention d'indiquer la médiation du Dieu de Jésus-Christ à travers l'expérience humaine¹⁰. L'auteur développe brièvement les différentes implications de ce tournant vers l'expérience (son caractère réel, sa nature participative, sa qualité narrative). Il perçoit bien que, même si le tournant spirituel rejoint la sensibilité actuelle, même s'il est culturellement intéressant en tant que correctif de ce qui ne tourne pas rond, il est aussi une demande de la foi elle-même. Ne serait-ce pas la pédagogie divine de se communiquer à travers notre expérience? Le tournant spirituel se radicalise dans la mesure où il implique un tournant vers la contemplation et la prière, sources et avenues de l'expérience chrétienne, dont les témoins de la Tradition ecclésiale portent les traces. Ce regard vers la grande Tradition de l'Église permet de se réapproprier la richesse spirituelle de l'expérience chrétienne et de se dégager des ornières telles le conceptualisme et le positivisme, dans lesquelles la théologie semblait s'être enlisée. Ce tournant est aussi un défi, où la théologie s'ouvre aux nouvelles expériences sans tomber dans les travers qui peuvent nous illusionner théologiquement.

2. — Ce tournant spirituel comporte aussi une dimension ascétique. La théologie doit opérer un certain discernement devant des spiritualités qui peuvent dangereusement déraiper. Pour séparer l'authentique de l'inauthentique, Thompson a recours à l'ascétisme, à la discipline pour s'habiller à relever les défis de la vie spirituelle sans se perdre. Le théologien est invité à pratiquer l'ascèse dans ses activités.

3. — L'auteur souligne enfin le rôle crucial et critique du tournant en théologie et en christologie. Le tournant est crucial dans la mesure où nous devons reconnaître que, sans substance spirituelle, la réalité de la

10. *Ibid.*, p. 7.

théologie ne serait point. Il est de plus critique parce qu'il garde la théologie ouverte pour intégrer de nouvelles expériences spirituelles.

Le second chapitre du livre de Thompson présente et justifie son intérêt méthodologique pour le modèle de la conversation. Bien conscient de devoir donner la première place à la théologie et non à la méthode, et de devoir demeurer ouvert aux nouvelles manifestations spirituelles, tout en restant critique, Thompson explique son choix pour ce modèle. Il répond bien aux différentes attitudes ou caractéristiques se déployant dans le tournant spirituel. La conversation est une forme du logos pratiqué en théologie, dans l'expérience humaine, tant avec soi-même qu'avec la Tradition. Elle est le support qui favorise l'ouverture d'un chemin vers la vérité ou, pour la théologie, cette venue de la révélation. Ce modèle permet aussi d'éviter les obstacles du fondamentalisme et du relativisme. Les notions de participation, d'expérience et de narration reviennent ici, mais, tout comme le modèle de conversation, tout est enraciné théologiquement ou plus précisément tout reçoit une structure christologique et trinitaire. Le modèle de la conversation a son fondement religieux ou son espace de réalisation dans le fondement divin. Il a théologiquement cette structure et possède une composante méditative et contemplative. Cet enracinement lui permet de proposer un espace où l'activité théologique s'inscrit dans la structure dialogale et méditative, où elle n'hésite pas à décrire son horizon herméneutique comme christologique et trinitaire, où elle recourt au dialogue avec la communauté ecclésiale de la Tradition pour devenir plus apte à se comprendre et à critiquer sa propre conversation et où, finalement, tout vient de Dieu et retourne à lui.

Comment évaluer le rapport entre théologie et spiritualité tel que déployé dans l'ouvrage de Thompson? Voici quelques commentaires critiques concernant l'ouvrage de Thompson.

1. — L'auteur joue sur deux registres. L'articulation est tout d'abord celle d'une intersection, d'un croisement. La théologie peut s'accorder à la spiritualité. Thompson croit possible de tout simplement réinscrire la théologie à l'école de la spiritualité et de la rebrancher sur cette dimension essentielle et fondamentale; il lui semble aisé de puiser dans le réservoir de ceux qui ont jadis produit une théologie spirituelle et de justifier un rapport avec la vie spirituelle. La vie spirituelle apparaît ensuite comme une source pour la théologie. Les exemples donnés par l'auteur illustrent bien qu'il connaît la réelle teneur de la spiritualité:

l'expérience de l'Esprit est source et moteur de l'activité théologique. Une théologie qui la perd se transforme rapidement en un discours creux, parce qu'il est coupé de la Vie, de la Vérité et de la Voie.

2. — Le passage de la spiritualité comme vague nord-américaine à la spiritualité proprement chrétienne réduit considérablement l'ouverture de la théologie pour la spiritualité. Il s'agit ici d'une spiritualité typiquement chrétienne, mais que se passe-t-il pour les autres spiritualités et comment les intègre-t-on critiqueusement en théologie? Comment demeurer ouvert au neuf de la vie spirituelle, qui pourrait se faire sous une modulation différente de la définition stricte donnée par l'auteur? Suite à une grande ouverture, il semble que Thompson se limite à un type bien précis de spiritualité.

3. — La réunion de la théologie et de la spiritualité me semble à certains égards forcée. Même s'il apparaît tout à fait naturel de garder contact avec la vie et la réalité dans l'activité théologique, on sait comment ce contact fut maltraité au cours des derniers siècles. Mais peut-on forcer la main afin de recréer le couple? J'admets que l'on puisse développer une théologie à partir des écrits de saint Jean de la Croix ou encore de ceux de Marie de l'Incarnation. Mais ce travail sur la spiritualité des uns, comment transforme-t-il l'activité théologique des autres? Sans reprendre radicalement l'idée, développée plus haut avec Anselme, d'une théologie comme lecture ou travail initiatique, qui enrichit et ouvre sur une vie spirituelle, comment est-il possible de nous initier à travers une communauté ou une tradition? Il semble que cela soit possible chez Thompson grâce à l'idée de conversation, qui reprend les richesses spirituelles de la Tradition.

Chez Schillebeeckx

Nous nous limitons au dernier volume de la trilogie d'Edward Schillebeeckx, intitulé en français *L'histoire des hommes, récit de Dieu*¹¹. Nous mettrons en lumière le lien entre théologie et spiritualité, sitôt les grands thèmes de l'œuvre résumés. Les quatre chapitres constituent en fait une théologie fondamentale, où il appert que Dieu et les hommes se cherchent réciproquement.

11. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, coll. «Cogitatio Fidei» 166.

Le premier chapitre approfondit somme toute les distinctions et les rapports entre l'histoire universelle, l'histoire du salut et l'histoire de la révélation. L'expérience humaine devient le lieu à travers lequel Dieu parle et agit. L'expérience d'un monde ambigu provoquant les hommes et les femmes à chercher un dépassement, «devient pour les chrétiens le lieu où s'accomplit l'histoire, en tant que don de Dieu¹²». Le processus libérateur devient le lit où la face de Dieu devient visible. Croire en Dieu, c'est croire que toute l'histoire est portée par Dieu, qu'il se soucie de tous les hommes, à qui il donne l'être et la vie. Dieu est présent à tout et à tous et offre le salut, c'est-à-dire la vie, la liberté et la joie. Cette offre doit être reçue et intégrée. L'histoire de la révélation «amène à la conscience et exprime l'expérience de la foi¹³». La foi est la réception transformatrice du salut offert à l'humanité.

Le second chapitre approfondit la situation de Dieu dans notre monde. Il dégage tout d'abord les facteurs expliquant le fait que «croire en Dieu ne va plus de soi». Il énumère ensuite les divers contextes dans lesquels le mot Dieu survient aujourd'hui, et il clarifie sémantiquement ce terme. On retiendra que dans une société fortement sécularisée, Dieu a de moins en moins de sens pour les humains. Le contexte religieux, où on le vénère et l'adore (le parler à Dieu), et où on le confesse et lui porte témoignage (le parler de Dieu), demeure le premier contexte pour faire l'expérience de sa présence. Le contexte théologique permet d'élaborer un discours réflexif sur le premier contexte. Vient ensuite une importante réflexion sur les dimensions mystique et théologale de l'existence humaine. Schillebeeckx développe ce contexte, car il lui apparaît être le meilleur pour comprendre le sens du mot Dieu.

Le chapitre suivant offre la synthèse christologique de Schillebeeckx. L'auteur présente le problème de la continuité et de la discontinuité entre Jésus de Nazareth et le Christ de la foi, puis nous plonge au cœur de la praxis de Jésus, confessé comme Christ. Son message et sa praxis du Royaume nous conduisent à l'identifier comme le sacrement de Dieu, comme Celui qui ouvre l'humanité à une vie nouvelle dans l'Esprit de Dieu. L'Église sera le signe du Royaume de Dieu. Schillebeeckx consacre son dernier chapitre à cette sainte Église en perpétuel besoin de purification. Il plaide pour une gestion plus démocratique de l'Église et il espère qu'elle deviendra un important espace de liberté pour le monde.

12. *Ibid.*, p. 34.

13. *Ibid.*, p. 42.

Schillebeeckx ne traite pas directement de spiritualité comme Thompson, mais la théologie pratiquée dans ce volume rend compte de son souci de lier théologie et spiritualité, de lier réflexion de foi et vie de foi. Sa théologie cherche à faire comprendre aux autres de quoi l'on parle quand on dit Dieu; elle tend moins à prouver Dieu, qu'à répondre de sa foi en y dégageant l'intelligibilité. Voici quelques indices de la présence de ce rapport entre théologie et spiritualité chez Schillebeeckx:

1. L'importance accordée à l'expérience religieuse comme dimension de profondeur de l'expérience humaine.
2. La dimension mystique et théologale de l'existence humaine, qui transfigure ceux qui sont saisis par la présence réelle de Dieu. Cette intensification de la foi a des conséquences éthiques et méta-éthiques.
3. L'ouverture à l'histoire du monde comme lieu de l'offre salvifique de Dieu.
4. Une corrélation critique entre la tradition des expériences chrétiennes et l'expérience personnelle actuelle.
5. La rencontre du Christ ou de son Esprit en Église qui opère un bouleversement radical de la personne et transforme son identité.

Schillebeeckx fait une place importante à la vie spirituelle dans son activité théologique, dans la mesure où il recourt à l'expérience du croyant qui rencontre Dieu. Il dépasse les abstractions conceptuelles et rejette les simples références à la Tradition, pour relever où et comment, au cœur de cette fin de siècle, il est encore possible de rendre compte de la foi chrétienne. Il doit ainsi intégrer de nouveaux défis (pluralisme, dialogue inter-religieux,...) et de nouvelles difficultés (crise d'identité, modèle ecclésial dépassé, insignifiance des mots...), tout en exploitant les outils aptes à rejoindre les hommes et les femmes de son temps, afin de dire Dieu, de dire sa présence réelle au cœur du monde.

*

* *

Résumons-nous. Le but de notre étude voulait illustrer les efforts de la théologie d'aujourd'hui pour articuler le couple théologie et spiritualité. Nous avons pris deux exemples. Notre intérêt pour Anselme nous a rappelé comment, pour les anciens de la tradition, il n'y a pas de théologie sans vie spirituelle. La théologie développe rationnellement (et de ce fait partiellement) ce que la vie contemplative découvre en chemin ou ce qui vient à elle en chemin. Nous avons proposé de comprendre l'activité théologique d'Anselme comme une lecture initiant à l'expérience de foi.

Thompson désire clairement marier la spiritualité à la théologie. Il a le mérite d'illustrer comment, dans la tradition des derniers siècles et des dernières décennies, ce mariage s'est opéré. Il encourage le théologien d'aujourd'hui à entrer dans la danse, si je puis dire, mais il ne réussit pas à me convaincre pour deux raisons. (1) Il ne s'implique pas lui-même (du moins dans cet ouvrage) pour développer une théologie marquée par la spiritualité. Son effort cherche surtout à établir une correspondance entre les acquis méthodologiques du tournant linguistique et la conception traditionnelle christologique et trinitaire de la spiritualité. (2) Sa définition stricte de la spiritualité chrétienne me semble trop étroite pour laisser passer le souffle de l'Esprit. Les spiritualités dites sauvages, et qui devraient aussi interpeller, le théologien ne peuvent être reçues par Thompson.

Schillebeeckx, par contre, ne disserte pas, mais agit simplement dans le sens de la réunion de ce couple. Il lui est impossible de proposer une théologie sans référence à l'expérience humaine et à l'expérience croyante. Il essaie, par ses développements sur la mystique, de dépasser une rationalité trop étouffante. La corrélation établie entre la tradition et l'expérience spirituelle actuelle évite les pièges du subjectivisme et lui permet d'accueillir le souffle neuf et parfois surprenant de l'Esprit.

Réunir théologie et spiritualité est un chemin exigeant et exaltant à reprendre sans cesse, pour qui veut proposer une théologie signifiante pour notre monde.

La spiritualité au cœur de l'écriture théologique

*Un nouveau rapport qui permet
de redéfinir l'acte théologique*

ÉTIENNE POULIOT

Université Laval

La résurgence du spirituel dans nos sociétés éclatées n'est pas sans soulever de nombreuses questions, autant sur la valeur des formes qu'elle peut prendre que sur notre monde lui-même. La théologie n'y échappe pas. Que la spiritualité se manifeste en son sein ou en parallèle avec elle n'a qu'une importance relative, car c'est toute la modernité qui l'enjoint de réfléchir sur ses propres présupposés, sur sa méthode et même sur sa raison d'être.

Je voudrais, quant à moi, examiner certains enjeux théologiques que la spiritualité est susceptible de disqualifier parce qu'ils s'avèrent invalides. L'invalides, en effet, se retrouve dans un état tel qu'il a perdu, en partie ou en totalité, ce qui faisait sa valeur: d'où sa nullité (théorique) ou son impotence (pratique). Une fois invalide, il faut voir à la réadaptation... ou périr.

Pour ce faire, l'œuvre de Maurice Zundel, qui fait l'objet de ma recherche doctorale, sera prise comme point d'appui. Il est intéressant de constater que Zundel fut tour à tour qualifié de théologien, philosophe, spirituel, poète et mystique. Mais ce qui justifie mon choix, c'est

la nature même de son œuvre qui est difficile à situer dans l'univers de la théologie. La pensée de Zundel¹ échappe apparemment à toute tentative de formalisation stricte selon des cadres et principes théologiques acquis et reconnus.

Je postule que la spiritualité joue un rôle déterminant dans cette œuvre fort originale. À tout dire, et c'est là ma thèse, ce discours théologique est *produit* et *validé* par la spiritualité. Zundel nous aide alors à comprendre comment la réintégration de la spiritualité à la théologie représente bien plus qu'une simple réunion entre deux disciplines indépendantes. Une pareille réintégration permet, en définitive, de poser la spiritualité comme *condition de possibilité* et *condition de réalisation* de la théologie. Ainsi passons-nous d'une spiritualité ne visant que la donation/réception d'un sens caché des choses — un sens unique et d'emblée constitué — à une spiritualité qui renvoie explicitement à l'effectuation du sens *dans* et *par* le langage.

Zundel développe une théologie particulière et très personnelle en raison du rôle qu'y joue la spiritualité, ai-je dit. Mon intention est de

1. Les ouvrages écrits du vivant de l'auteur sont, en fait, seuls retenus pour cette étude. Les références seront données selon les abréviations couramment utilisées pour les ouvrages de Zundel:

- Allusions*, Le Caire, Éd. Le Lien, 1941, 99 p. [ALL]
Croyez-vous en l'homme?, Paris, Fayard, 1956, 153 p. [CVH]
Dialogue avec la vérité, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 170 p. [DV]
L'Évangile intérieur, Suisse, Œuvre Saint-Augustin-Saint-Maurice et Paris, Desclée de Brouwer, 1936, 167 p. [EI]
Hymne à la joie, Paris, Éd. Ouvrières, 1965, 119 p. [HJ]
L'homme existe-t-il?, Paris, Éd. Ouvrières, 1967, 164 p. [HEI]
L'homme passe l'homme, Le Caire, Éd. Le Lien, 1944, 290 p. [HPH]
Itinéraire, Paris, Éd. La Colombe, 1947, 189 p. [It]
Je est un Autre, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 213 p. [JA]
La liberté de la foi, Paris, Plon, 1960, 173 p. [LF]
La pierre vivante, Paris, Éd. Ouvrières, 1954, 177 p. [PV]
Morale et Mystique, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 139 p. [MM]
Notre-Dame de la Sagesse, coll. «Les cahiers de la Vierge» n° 12, Paris, Cerf-Juvisy, 1935, 85 p. [NDS]
Ouvertures sur le vrai, Paris, Desclée, 1989, 142 p. (Inédit datant de 1940) [OV]
Le poème de la sainte liturgie, Œuvre Saint-Augustin-Saint-Maurice et Paris, Desclée de Brouwer, 1934, 412 p. [PSL]
Quel homme et quel Dieu? Retraite au Vatican, Paris, Fayard, 1976, 238 p. [QHQD]
Recherche du Dieu inconnu, Paris, Éd. Ouvrières, 1949, 198 p. [RDI]
Recherche de la personne, Suisse, Œuvre Saint-Augustin-Saint-Maurice et Paris, Desclée de Brouwer, 1938, 384 p. [RP]
Rencontre du Christ, Paris, Éd. Ouvrières, 1951, 224 p. [RC]

rendre compte, sous un mode réflexif, de sa pratique théologique. Mais la suivre pas à pas exige tout autant de mon côté. Son écriture spirituelle/théologique requiert aussi que je prenne conscience de ma propre (pratique de) lecture théologique. *Réflexion* oblige. L'œuvre de Zundel devient ici l'occasion de réfléchir sur mon propre processus de lecture de manière à en dégager les présupposés épistémologiques et méthodologiques, qui bloquent ou nuisent à ma compréhension de sa pratique théologique. Si je parviens à refaire clairement et effectivement l'histoire de ma recherche doctorale, je montrerai comment un nouveau rapport entre théologie et spiritualité rend caduques certaines visions et certaines pratiques de la théologie.

Que l'on saisisse bien mon approche. Elle demeure nettement herméneutique. Je traite les écrits zundéliens à partir de *mes* questions, en cherchant à les redéfinir quand l'objet de mon investigation résiste à mon questionnement ou le contredit. Analysant les contenus de cette pensée puis leur fonctionnement dans l'œuvre, j'essaie de montrer comment ils reflètent mes écueils et, conséquemment, ceux de la théologie qui m'a formé. J'adopterai successivement trois perspectives (paradigmes) différentes: (1) perspective ontologique (paradigme de l'être); (2) perspective transcendante ou fondamentale (paradigme du sujet); (3) perspective herméneutique (paradigme du langage). Ce n'est donc pas l'œuvre de Zundel qui est à ce point plastique qu'elle permette de multiples lectures contradictoires et plus ou moins satisfaisantes, comme on le constatera; c'est moi, comme sujet lecteur, qui me laisse «travailler» par mon objet: le texte. On comprendra que mes relectures soient ici décrites de manière *successive*, alors que ce ne fut évidemment pas le cas dans ma démarche réelle. Le processus de lecture est aussi capricieux que surprenant. Le va-et-vient entre le texte et soi n'échappe pas, en fait, à un chevauchement personnel entre divers univers intellectuels. Discerner son propre va-et-vient, en prendre conscience pour maîtriser un tant soit peu son discours, tel est, finalement, l'enjeu que cette communication tente de décrire afin d'en tirer quelques conséquences majeures.

1. Perspective ontologique (paradigme de l'être)

Questions et hypothèse

Dans les débuts de ma recherche, je me suis attardé à cerner la nature et la portée de la mystique/spiritualité chez Zundel². J'aborde la spiritualité/mystique dans une perspective de contemplation des essences. En tant que rencontre ou contact particulier de l'être humain avec l'être divin («expérience spirituelle»), le mystique décrit en quelque sorte son être, l'être des choses et l'Être divin dans le rapport qu'il établit avec celui-ci.

Vérification

1. — Du point de vue des contenus, les ouvrages de Zundel traitent d'union, d'expérience, de dialogue et de vie mystique sans toutefois en expliciter davantage la nature spécifique³. Zundel parle de son effet de purification des sens et de tout l'être⁴, de son rayonnement sur l'universalité des âmes⁵. Il importe, d'après lui, de recourir aux ressources de la vie mystique⁶. On retrouve apparemment le ton de la contemplation platonicienne dans ses réflexions sur le Beau, le Bien et le Vrai⁷, mais ce monde des Idées n'est guère son lot.

La quête des essences bien replacées dans les choses, selon l'approche aristotélicienne, lui convient mieux en raison de l'importance accordée au sensible et au concret⁸. Zundel parle d'ordre, de niveaux et

2. À cette étape-ci de ma réflexion, je ne distingue pas nettement «spiritualité» et «mystique». Ces termes désignent tout au moins ce domaine de la vie ou de la manifestation spirituelle. L'étymologie du mot *mystique* réfère d'emblée à mystère, ce qui n'est pas le cas de *spiritualité*, auquel on accorde généralement une portée plus limitée. J'ai aussi en vue la distinction faite par Y.-M. CONGAR, posant que les mystiques ne sont pas tous des spirituels alors que les spirituels sont des mystiques. Cité par Ramón MARTÍNEZ DE PISON, *La liberté humaine et l'expérience de Dieu chez Maurice Zundel*, Montréal/Paris, Bellarmin/Desclée, 1990, 166.

3. PSL 18.75ss.118.323; NDS 21.38; EI 42; HPH 139.148.143; MM 90-92; PV 11; HEI 98; CVH 59; DV 27.118.

4. HPH 143.

5. PSL 323.

6. NDS 38.

7. Sur l'art *ITI*; EI 27-29; HPH 225; HJ chap. 13. Sur la morale, voir les chapitres sur le sujet et *MM*. Sur la science: *DV* et *HPH* en particulier.

8. HPH 18.160.176; MM 105.116; OV 24; ITI 66; HEI 77.125.

de degrés d'êtres⁹, comme la scolastique l'a repris à la suite d'Aristote. Pourtant, il recourt rarement à une terminologie substantialiste¹⁰ et son vocable demeure plutôt imagé et évocateur («présence», «regard», «lumière de l'être», «pauvreté»...). La question de l'être remplit ses pages mais, à bien y regarder, elle devient plutôt un problème de dimension et de promotion d'être¹¹; le thème de la connaissance, quant à lui, en est un de consistance de l'être, c'est-à-dire de rapport, de portée ou de caractère ontologique¹².

On peut faire une remarque sur le concept d'universalité qui est tout aussi constant dans l'œuvre. Zundel conteste clairement y voir une généralité abstraite¹³, une notion dogmatique¹⁴, une entité théorique fixe¹⁵. À son avis, «l'unité des esprits semble devoir résulter naturellement de l'universalité des idées. En fait, si elles constituent souvent un lien très intime, elles élèvent, non moins fréquemment, un mur de séparation.»¹⁶ Les concepts manqueraient à leur raison d'être: pouvoir penser et se dire ce qui est.

Il me semble donc que Zundel a en vue une ontologie autre... ou autrement conceptualisable. Car «[il] n'est pire métaphysique que celle que l'on tente de construire avec la lave refroidie des effusions mystiques»¹⁷. Mais il y a plus: une sorte de refus de l'«onto-logique».

2. — En effet, on constate vite que la pensée zundélienne ne fonctionne guère selon le strict procédé aristotélico-thomiste de la définition des essences. Dieu est pauvreté¹⁸. L'Église, c'est Jésus¹⁹. La vérité, c'est l'intériorité de l'être en l'intériorité du regard²⁰. Autant d'exemples d'«in-définitions» qui indiquent une visée autre que l'être propre des choses (*res*). Même lorsque Zundel en arrive à proposer ce qui s'apparente à une définition substantielle, on aboutit rapidement à une pers-

9. *RDI* 253-286.

10. Hormis quelques inédits, voir *RDI* et *RC*. Le ton n'est pas pour autant celui d'un traité scolastique.

11. *ALL* 30; *LF* 78; *MM* 100.

12. *OV* 39.52; *MM* 84; *LF* 78.

13. *ALL* 68.

14. *ALL* 10-11.

15. *HPH* 131-32.

16. *HPH* 27.

17. *OV* 86-87.

18. Voir le thème de la Trinité dans n'importe quel ouvrage.

19. *PV* 131; *EI* 117.

20. *All* 37; cf. 38.99; *OV* 15; *LF* 15.18; *PV* 23-24.

pective plutôt symbolique, qui met l'accent sur la symbiose entre les êtres eux-mêmes²¹.

Il s'avère même que la démarche de Zundel n'est pas foncièrement intéressée par la quête des essences. L'analyse d'un concept ne dirige pas les réflexions; elle ne suit pas et ne doit pas suivre implacablement une logique formelle et scolaire²². Un simple coup d'œil sur la table des matières de l'un de ses ouvrages, ou sur les premières lignes d'un chapitre, suffit pour constater le caractère particulier de l'approche²³. De plus, Zundel traite très librement — voire trop librement — ses propres sources, au point qu'il est difficile de les retracer directement dans ses écrits. Qui pourrait retracer chez lui ce type d'approche diaporétique, issu d'Aristote et qui consistait à examiner les opinions les plus variées pour dégager celle qui fera autorité? Il s'agit plutôt, pour Zundel, de se doter de balises pour délimiter les problèmes; il s'agit de fournir «une *définition liminaire* des termes sur lesquels une discussion s'établit²⁴».

Je peux bien insister pour parler d'essences et d'ontologie, mais à quoi bon si les résultats escomptés reposent insuffisamment sur la démarche qui devait les produire?

Bilan auto-critique

I. — J'essaie, en vain, de cerner la nature et la portée de la spiritualité/mystique chez Maurice Zundel. Quels sont donc les présupposés de mon questionnement pour qu'il achoppe ainsi? Non seulement je n'y trouve pas de définitions rigoureuses, mais j'en viens à constater une réticence de la part de Zundel face à cette quête des essences. Je n'en saisis pas la portée parce que la contemplation de l'Être à travers les

21. Le terme de *symbiose* est couramment utilisé par Zundel. On associe presque automatiquement le terme de *symbole* au signe renvoyant à une chose tout à fait autre. En ce sens, le terme a plus une valeur dichotomique, voire «dia-bolique». L'étymologie classique du mot *symbolus* suggère en fait un «signe de reconnaissance», tandis que le grec *sumbolon* désigne d'abord le morceau d'un objet partagé entre deux personnes pour servir entre elles de signe de reconnaissance. Zundel m'apparaît travailler dans un sens qui n'est aucunement celui mentionné en premier lieu ici. Mais je n'en vois pas pour autant la portée à cette étape-ci.

22. ALL 80; NDS 21. Le terme *formel* est évidemment à prendre au sens aristotélicien ici.

23. Certains la qualifieront d'emblée d'existentielle.

24. HPH 37. Je souligne.

êtres, qui m'incite à épier le rapport aux choses dans les dires du spirituel/mystique, me fait chercher une ontologie particulière à côté de celle que me fournissent la philosophie et la théologie classiques. Dès que je commence à réfléchir sur les conditions de possibilité de cette situation, je suis en mesure de m'en distancer à mon tour.

2. — Pour traiter mon problème, j'opère des dédoublements. Le premier concerne évidemment l'ontologie des mystiques/spirituels par rapport à celle de la science classique (aristotélico-thomiste); le second renvoie à un ordre métaphysique posé comme entité et assise du monde physique. Bien que je reconnaisse, chez Zundel, l'effort aristotélicien de recherche des essences avant de suivre l'envolée platonicienne des Idées, je perpétue la dichotomie qui les sous-tend. Pas d'alternative alors: la *res* seule importe. Je ne fais que compliquer, voire reporter, mon problème en croyant pouvoir cerner, en plus, une «ontologie relationnelle». Après tout, c'est déjà un saut énorme que de dépasser un «réalisme plat»! Une exigence logique me conduit.

La question de la vérité ne tarde pas à surgir. Est-il possible de ne pas juger l'une des ontologies (ici posées) en fonction de l'autre? À bien y songer, je ne vois pas comment. La logique d'un ordre métaphysique instaure un univers référentiel où le vrai se distingue du faux selon un critère d'adéquation aux choses (*adequatio rei*). On voit de quel côté penche d'emblée la balance: le spirituel/mystique ne fera jamais le poids. Si même le raisonnement logique de la science (aristotélico-thomiste) ne suffit pas pour établir la vérité — quoiqu'il demeure indispensable —, à plus forte raison le raisonnement du spirituel/mystique apparaîtra-t-il inadéquat dans une quête *du* sens. C'est bien le nœud qu'on touche ici: la perspective ontologique implique l'existence d'un sens caché à retrouver, d'un sens qui est là en attente d'être décodé. Dans ces conditions, il est de toute première importance de le déchiffrer correctement. L'univocité est statuée; le reste souffre de ses propres pâleurs.

3. — Ma difficulté à saisir Zundel provenait ainsi d'un présupposé métaphysique, purement hypothétique et logiquement requis: un monde sensé dans (ou par-delà?) le monde physique. Je perçois mieux que Zundel peut ne pas offrir à l'intelligence d'«enclos strict» sur les êtres, tout en insistant constamment sur un accès possible à l'«ontologique». Je persistais à traiter ce leitmotiv en fonction d'un cadre de référence

antécédent et premier, par rapport auquel je pourrais situer Zundel et me situer moi-même. C'est pourquoi il me semblait devoir déterminer en quoi la description des choses (incluant l'être humain et Dieu) est particulièrement originale chez lui: comme s'il était davantage en mesure de me montrer leur «être relationnel», conformément à leur existence en Dieu même. En cela, j'assimilais, à tort, sa «définition liminaire des termes²⁵» à la procédure aristotélico-thomiste de définition des essences; du moins, je l'en rapprochais trop. Exiger de Zundel qu'il livre, de manière scolastique, l'être ultime des choses (*res*) ne correspond nullement à ses affirmations ni ne convient à sa démarche. Mon hypothèse de lecture, formulée depuis une perspective ontologique, est donc invalidée. Elle met en lumière à quel point mon questionnement impose à l'œuvre de Zundel une démarche théologique qui lui reste en grande partie étrangère, à cause de mes propres présupposés épistémologiques et méthodologiques.

4. — Si l'on tient à aboutir à quelque chose qui vaille, il convient de ne pas situer la spiritualité/mystique dans une zone à part, comme une connaissance parallèle, ultime et au-dessus de tout, voisine de la métaphysique traditionnelle. À quoi bon multiplier ici les distinctions pour faire de la mystique une sorte de métaphysique plus mystérieuse encore que la spiritualité! Il est urgent même qu'elles cessent de remplir cette fonction d'instance en soi, qui a raison de tout dans son optique — logique en elle-même —, tout simplement parce que, son existence étant présumée, elle se présente comme englobante, couronnant l'ordre hiérarchique des êtres et de la connaissance. Mais encore, il devient impossible, pour ma propre recherche en tout cas, de réduire spiritualité et mystique à l'étude d'un thème en vue d'extirper la valeur ontologique de certaines affirmations, par-delà un langage forcément symbolique²⁶. Les abstractions, qui ne retiennent que les contenus essentiels d'un discours, ne nous en donnent finalement que des «restes». N'est-ce pas là l'œuvre d'une théologie — entre autres — qui se contente de fonctionner selon un concept de vérité-adéquation, visant uniquement la *res* en raison d'un ordre métaphysique pré-établi? On échappera d'autant mieux à ces méprises, qui compromettent la pensée et la recherche, que l'on évitera d'enrober toute réalité du linceul de l'ontologie pure.

25. HPH 37.

26. Symbolique, au sens le plus dichotomique, c'est-à-dire «dia-bolique». Voir note 21.

2. Perspective fondamentale/transcendantale (paradigme du sujet)

Rejetant une spiritualité/mystique pensée comme pauvre duplicata d'un ordre métaphysique pré-établi, j'en viens à me centrer sur la problématique du fondement (constitution, conditions de possibilité) de la connaissance humaine.

Questions et hypothèse

Mon attention se porte maintenant sur la spiritualité et/ou la mystique comme fondement dans l'œuvre de Zundel. En quoi sont-elles fondées? Elles constituent, je pense, le fondement ultime de l'expérience chrétienne. Connaître étant cette aptitude fondamentale du sujet à élaborer des contenus formels, la mystique devrait fournir certains contenus qui justifient la foi. Voilà qui m'incite à examiner quelles données de la foi ou de l'expérience chrétienne Zundel utilise et de quelle façon²⁷.

Vérification

1. — Qu'affirme Zundel à ce propos? Disons d'abord qu'il est soucieux de «réfléchir sur le fondement du savoir», de la morale et de l'être²⁸. Il faut même aller plus loin et reconnaître dans cette constance une sorte d'insistance qui donne le ton à son œuvre. En effet, l'examen du problème que constitue la science moderne représente l'un des points de mire de Zundel (avec l'art et l'amour). L'auteur s'évertue à y dénoncer toute réduction technicienne du connaître: parce qu'il est impossible de fonder la science sur des «constatations matérielles», il faut réviser notre conception, erronée, de «l'objectivité de la pensée, [qui] ne résulte pas d'une donnée extérieure mécaniquement enregistrée dont il

27. Ma compréhension de la théologie fondamentale et de la philosophie transcendantale me permet davantage de distinguer spiritualité et mystique, ce que la métaphysique traditionnelle exige moins parce qu'elle les posait toutes deux en contrefaçon de la science (aristotélico-thomiste). Ici, connaître, comme aptitude fondamentale du sujet, renverrait directement au champ spirituel, tandis que l'élaboration de contenus formels relèverait surtout du champ de la mystique. Cette vue implique toutefois un renversement par rapport à la perspective ontologique: dorénavant, c'est le champ spirituel qui englobe ou se trouve comme au fondement du mystique.

28. *OV* 133; *PSL* 226.367.394; *EI* 35; *HPH* 59-64.184.217.13; *MM* 116; *LF* 140; *HEI* 137; *CVH* 37.

suffirait de reproduire le cliché pour être à l'abri de l'erreur²⁹». Sa critique porte, en fait, sur une méthodologie posée en critère décisif, comme si la normativité ne résidait qu'en elle:

le but de ces méthodes [scientifiques, est] de purifier l'intelligence de toute contamination biologique et non de l'évincer. [Il faut] récupérer le sens méthodologique et l'intention noétique (ou cognitive) du déterminisme scientifique pour retrouver la symbiose transbiologique de l'univers et de la pensée [cette symbiose se réalisant] dans l'ordre de l'être ou de l'existence comme dans l'ordre de la connaissance. [...À ce stade, on] ne peut plus rien expliquer, au sens méthodologique du terme [...]. On ne peut que témoigner³⁰.

La connaissance humaine, scientifique ou non, représente donc un progrès sans fin, un mouvement en avant et sans terme. Ce qui en fait, finalement et un peu curieusement, une tâche interminable de fondement, c'est-à-dire une direction de pensée³¹.

Conséquemment, Zundel décrit la vie de l'esprit comme obéissant à des exigences fondamentales, que l'on peut discerner mais jamais cerner définitivement. Incapable de se satisfaire d'approximations qui n'aboutissent jamais, «l'esprit ne peut se donner qu'à l'Esprit» car «[ce] n'est qu'au prix d'une incessante communion avec la lumière que l'on peut connaître la joie de l'Infini³²». Il n'est convaincu que par le jour qui se lève en lui, bien qu'il puisse momentanément être vaincu à coup d'arguments et de rhétorique³³. On a affaire, somme toute, à un régime où altérité et autonomie vont et doivent aller de pair: «[dans] tout le champ de la vie spirituelle, l'altérité de l'objet n'est accessible qu'à l'altruisme du sujet³⁴». Telles sont les conditions de possibilité de l'expérience spirituelle (en un sens très large) selon Zundel.

C'est dans ce contexte que la mystique zundélienne se manifeste avec ses riches méditations et réflexions sur les contenus les plus fondamentaux de la foi chrétienne. La trinité, qui représente un point nodal

29. *OV* 24 puis *HPH* 38. Références supplémentaires déjà fournies en note 8.

30. *LF* 75.78; *DV* 69.

31. *OV* 134-35; *EI* 74; *ALL* 3; *LF* 21-23; *PV* 45-46 et chap. 4 et 10; *ITI* 12; *HEI* 70; *DV* 48.

32. *OV* 136. Thématiques jour et lumière: *RC* 48; *OV* 81; *ALL* 48.99; *ITI* 16.56-57.81.109.186; *DV* 58.19.129.

33. *ITI* 7-8.28.36.146; *HEI* 16.31.60; *PV* 36.39.46; *DV* 143.

34. *HPH* 42.

dans l'œuvre, est réinterprétée comme le mystère de la suprême liberté en laquelle la divine pauvreté éclot en concert de relations éminemment personnelles. Le mystère du Christ et celui de l'Église reçoivent leur éclairage de cette condition trinitaire découverte en Dieu: le Verbe fait chair assume la condition humaine en lui conférant son propre dépouillement de Fils vis-à-vis du Père; l'Église est la présence continuée du Christ pauvre, dans une démission totale qui en fait le sacrement vivant³⁵. Bien entendu, ces contenus dogmatiques ne constituent pas le tout du propos mystique et ceux-ci ne peuvent nullement servir aux fins de ceux-là, ce que Zundel rappelle en reprenant la mise en garde habituelle concernant les écrits des mystiques:

Plus qu'une doctrine nous avons ici des témoignages qui gardent toute vive l'empreinte du feu qui a brûlé les âmes. Ce sont des confidences et non des théorèmes. Il serait donc absurde de les soumettre aux règles de la logique discursive. [...] On se tromperait à vouloir les réduire en système comme à se les approprier sans avoir fait l'expérience qu'ils suggèrent. Il ne faut pas vouloir commencer par la fin et construire le faite avant d'avoir posé les fondations. Mais cet abus que chacun commet à ses risques et périls, est, à tout prendre, moins dangereux que celui qui consiste à tirer une philosophie de propos extatiques plus aptes à induire en nous un état d'âme qu'à fournir des repères à notre intelligence³⁶.

De là l'objectif ultime des perspectives zundéliennes: en arriver à un contact réel avec le Vivant lui-même, faire la rencontre de la Présence libératrice dont la désappropriation est lumière et vie³⁷.

On se retrouve, en fin de compte, au cœur d'une problématique fondamentale, sans autre terme constitutif qu'une orientation spirituelle. Dans ces conditions, comment chercher à identifier un donné premier, une base définitivement fondée, un fond plein et total? Où puis-je encore situer la mystique et l'expérience fondamentale de la foi

35. Sur ces dogmes, voir les titres de chapitre de n'importe quel ouvrage, de même que les thèses de maîtrise et de doctorat sur l'œuvre de Zundel, qui en ont amplement traité. Les mystères de la rédemption, de la maternité virginale de Marie, etc., ne sont évidemment pas oubliés. Je précise que la pauvreté/dépouillement correspond au régime spirituel d'autonomie et d'altérité en cause ici.

36. *OV* 86.

37. *OV* 66; *ALL* 16; *PV* 22; *ITI* 12; Sur la présence libératrice, voir les titres de chapitres. À propos du dogme comme contact spirituel: *PSL* 160ss; *EI* 111; *MM* chap 5 99-100.

avec une pareille perte des fondements ultimes? Les contenus dogmatiques ont valeur pour l'intelligence non plus (d'abord?) en tant que donnée à analyser et à transmettre, mais comme impulsion spirituelle. Je perds mes repères et mes moyens d'analyses devant ce témoignage à rendre à la lumière que l'on devient!

2. — Un regard sur le fonctionnement interne du discours zundélien ne fait qu'accentuer ma difficulté. La manière dont Zundel aborde les problèmes tranche nettement par rapport à l'approche transcendantale des Rahner et Kant, avec lesquels je suis plus familier. Son argumentation rationnelle ne se développe pas *a priori*, ni ne cherche à s'y maintenir. Elle prend appui sur des expériences et des histoires humaines, y confronte ses avancées et vise même, d'une certaine manière, à la susciter chez l'auditeur/lecteur³⁸. Zundel semble donc enraciner les questions dans un terreau concret — pratique et esthétique —, au lieu de l'en couper pour édifier des arguments de *raison pure*.

Proposant une réflexion critique (au sens fort du terme), l'œuvre de Zundel conserve pourtant le souci de l'être humain concret. Son «réalisme mystique» lui fait récuser le sujet transcendantal et tout succédané que représenterait l'Humanité ou l'Homme³⁹. Ainsi, la question du bien commun devient-elle un enjeu en chacun et pour chacun: quand il s'agit de devenir soi-même le bien commun, on perçoit combien la notion d'universalité, qui ne réfère pas à un concept qui en serait doté *a priori* ou d'emblée, surgit comme en cours ou même au terme du débat, comme un point de mire en lequel et par lequel l'accord des esprits survient⁴⁰. Zundel procède de manière à rendre universel et son discours et l'individu humain qui en est l'objet. Ce ne semble jamais acquis, au point de départ.

38. C'était là, du moins, la perspective adoptée dans mon mémoire de maîtrise: *Expérience et théologie chez Maurice Zundel*, Université Saint-Paul, Ottawa, 1988. Dans les ouvrages de Zundel, les chapitres s'ouvrent souvent sur le ton d'une expérience ou d'une histoire racontée. Voir entre autres: «Et le petit Henri cessa de prier» dans *QHQD* 27ss; «Les lunettes de Koriakoff», dans *JEA* 211ss; la maternité virginale de Marie, dans *NDS* 29ss.

39. Sur Homme et Humanité: *NDS* 44-50; *OV* 123; *ALL* 69-70; *HEI* 48; *HPH* 158.161. «Réalisme mystique» est une expression que Zundel a reprise après qu'un ami eut ainsi qualifié sa pensée (*MM* 127ss).

40. Sur le bien commun: *HPH* 176; *MM* 105.116 *HEI* 18. Sur l'universalité: *PSL* 202ss; *EI* 22; *OV* 21.63; *ALL* 11.68.75.76; *HPH* 131; *MM* 9.49.96-97; *JEA* 26.88.187.192; *PV* 32.124-5; *ITI* 8.146.10.54.69.69.75.109.156.183. *HEI* 106; *DV* 19. La thèse doctorale de Zundel porte expressément sur le traditionnel problème des universaux: *L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne*, Rome, *Angelicum*, 1927.

La quête et la perte des fondements du connaître et de l'être traversent donc toute l'œuvre de Zundel et lui confèrent le même caractère litigieux: comme si l'auteur, en se pliant aux exigences critiques de la raison, suggérait un sursis du projet. La qualité philosophique et théologique de ces réflexions semble céder devant sa teneur spirituelle. Où est Zundel? Que fait-il? La difficulté à situer l'auteur dans un lieu précis n'en est probablement que le symptôme. Quel est donc son point de départ? son accent majeur? sa perspective déterminante? Au nom de quoi choisir et trancher quant au statut de l'œuvre zundélienne? Pour moi, c'est le cul-de-sac.

Bilan auto-critique

1. — Mon hypothèse de travail se trouve infirmée. Les affirmations et les procédures de Zundel ne me permettent pas de poser d'emblée la mystique comme fondement premier ou ultime dans son œuvre. Quant à dégager le donné de foi à partir duquel expliciter l'expérience chrétienne selon Zundel, je dois du coup y repenser sérieusement. Pourquoi? Que présuppose donc ma recherche et que Zundel semble avoir voulu éviter ou rejeter? Hanté par cette tâche de fondement, mais attiré par le sens pratique et concret de l'œuvre de Zundel, je commence à réfléchir sur les conditions de réalisation de cette tâche.

2. — Je me demande si je ne me leurre pas un peu... Si nécessaire et «faisable» que soit cette entreprise de fonder la connaissance humaine sur tout autre chose qu'un déterminisme de notre nature, s'agit-il d'abord d'une entreprise qui puisse être achevée, c'est-à-dire totalement et pleinement accomplie? Est-il possible d'établir les fondements du problème humain (de l'être et de la connaissance) comme on établit les fondations d'un édifice: en disposant parfaitement et à son gré de chaque pièce qui les constitue? Dans l'affirmative, on tend à faire sienne la prétention d'un savoir absolu, avec le risque de négliger sa situation concrète (l'édifice lui-même) avec son propre enracinement dans le monde. On se croit, à tout le moins, en mesure de saisir chaque réalité en son fond, de manière formelle et «dé-finitive», grâce à une raison qui doit avoir quelque chose d'absolu, puisqu'elle est capable d'une pareille maîtrise. La logique transcendantale aurait beau alors s'appuyer à l'expérience, elle n'en soutirera que ce qu'une rationalité théorique lui impose par-dessus tout: par-delà une rationalité pratique

et esthétique. Je nage en plein clivage, dû à une raison procédurale et abstraite.

Je suis obligé, par conséquent, de prendre davantage au sérieux cette donnée tacite: la vérité me semble pouvoir aller de soi parce que consistant, à la limite, en un simple «en soi». S'il y a objectivité pure et dure, alors *la vérité* «ex-iste». Je n'ai qu'à la trouver, en trouvant ce qui y correspond. Mais, de toute évidence, cela ne suffit plus aujourd'hui. Les succès de la techno-science nous enseignent les risques et le coût — inhumains — d'un progrès dit inévitable, comme l'histoire témoigne de ces grands systèmes, philosophiques ou autres, où les démonstrations les plus complètes de la raison occultent les conditionnements mêmes de celles-ci. Impossible alors de faire de la *cohérence interne* d'un système le critère décisif quant à sa vérité. Du coup, l'idéologie — philosophique, théologique, politique, etc. — est rendue suspecte, surtout lorsqu'elle devient trop déracinée. La *conformité* à un ordre ou à un système quelconque ne garantit pas non plus la valeur des connaissances acquises et des actions qui s'en suivent. Il faut disposer de critères de vérité qui intègrent toutes les dimensions de la rationalité humaine. La pratique et l'esthétique ont une place à retrouver dans la quête, fondamentale, de vérité. On ne peut plus occulter les conditions de réalisation du vrai.

3. — Enfin! Je comprends un peu mieux mon problème de lecture à présent. Moi qui cherche les données fondamentales de la foi et de l'expérience chrétienne parce que je veux cerner comment Zundel en dispose pour livrer son *message* sur Dieu et l'humain, je n'aboutis à rien qui soit concluant. J'espère pouvoir juger de la cohérence propre à Zundel à partir de données considérées comme purs objets de savoirs. Mais je souhaite aussi montrer son originalité, que semble lui conférer sa touche mystique, partageant en cela l'optique même de ceux qui tentent de le situer par rapport à ses contemporains ou à ses sources. Dans mon cas surtout, l'objectif de dégager un ensemble de corrélations entre expérience humaine et (donné de) foi chrétienne ne «colle» pas à l'œuvre de Zundel. On a affaire à une pensée avec des fulgurances, comme l'avait dit Paul VI, et non à des «produits finis» de l'intelligence. Spiritualité fondamentale et données mystiques, dont j'avais fait les éléments principaux de mon hypothèse de travail, ne reflètent donc aucunement la perspective zundélienne, qui reste fort éloignée d'un fondationalisme. Zundel suggère certes une prédominance à la

tâche de fondement de l'être et du connaître, mais en tant que constitution infiniment «en œuvre», ce qui confère aux contenus formels une portée plus réfléchissante que déterminante (au sens kantien des termes).

4. — Ma conception de la théologie est prise en défaut. La théologie peut-elle *n'être qu'un discours sur Dieu et sur l'être humain*, en ne cherchant qu'à atteindre une objectivité telle qu'elle puisse prétendre s'imposer, d'une façon ou d'une autre, comme normative et fondée une fois pour toutes (totalement et pleinement)? Hormis un critère de vérité-adéquation déjà disculpé, les critères de vérité-cohérence et de vérité-conformité à... suffisent-ils en théologie? Avec ce que de pareilles vues impliquent — épistémologiquement et méthodologiquement — pour un sujet mis à l'écart de son propre discours, on crée finalement soi-même des problèmes insolubles de par sa pratique théologique. On dit produire un discours rationnel sur la foi: pour le légitimer, on avouera son adhésion fondamentale, ce qui place en conflit apparent par rapport à l'objectivité visée; par ailleurs, un propos critique risque de se couper de l'expérience personnelle en la ruinant (en la limitant à des «données»). Dans ces conditions, comment le champ théologique peut-il ne pas demeurer imperméable au spirituel et au mystique? La modernité en fait les frais, avec son hyper-spécialisation qui oppose les domaines d'activités et accentue la différenciation des rationalités sans harmonisation possible: comme si elles se suffisaient en elle-mêmes, comme si personne n'en était source et maître. Notre pouvoir de connaître, et toute notre existence, auraient-ils, pour condition fondamentale, une rupture indépassable?

3. Perspective herméneutique (paradigme du langage)

Pour dépasser le clivage des savoirs produits par un sujet dit transcendantal et posant *une* vérité purement objective («enregistrable»), je me tourne vers la problématique de construction du sens. J'y vois la possibilité d'un examen plus pratique du statut conjoint de l'objet et du sujet de la connaissance.

Questions et hypothèse

Attendu que le discours de Zundel instaure et soutient un «fonder pratiquement in-fondable», il me faudrait déterminer en quoi sa mystique y joue un rôle. Comment fonctionne-t-elle? Ou plutôt comment fait-elle fonctionner ce discours qui s'avère être anti-fondationaliste? Dans cette optique, la mystique mettrait en évidence la tâche interprétative du sujet, en présentant un acte de langage par lequel se constitue le sens d'un objet pour le sujet qui l'aborde. Le mystique fera la démonstration de notre pouvoir fondamental de connaître par le «positionnement» d'un sujet par rapport à son objet et ce, en fonction du langage auquel le sujet recourt et qui atteste de son expérience. Le point de mire devient en quelque sorte une esthétique du discours, que manifeste un sujet de discours: un sujet toujours déjà en situation d'altérité⁴¹.

Vérification

1. — Les propos de Zundel offrent une interprétation originale de la doctrine chrétienne, qui tient à l'expérience de la liberté⁴². Il n'en parle pourtant qu'en terme d'équation ou de réciprocité. Ainsi, pour décrire la vie spirituelle la plus fondamentale, Zundel lie magistralement objectivité et subjectivité. La véritable science, où «l'objectivité de la pensée coïncide avec sa liberté», remplit cette condition⁴³. Le bien n'est pas quelque chose à faire mais Quelqu'un à aimer; il s'agit de devenir le bien⁴⁴. De cette manière, on passe du donné au don, on devient origine dans le dialogue d'amour, lumière dans la Lumière, conformément à un troisième Terme qui en est la garantie de par la libération qu'il produit en nous⁴⁵. Le ressort de cette coïncidence est en fait une identification

41. Je distingue ici spiritualité et mystique en concevant cette aptitude fondamentale à connaître, qu'est le régime spirituel, comme impliquant une situation d'altérité, qui est une condition mystique, objective et qui exige une attestation pratique de par ses propres actes (de langage). Je cherche un pont entre l'esthétique kantienne, renvoyant à la faculté du juger, à cette faculté réfléchissante de notre pouvoir de connaître, et le cadre pragmatique des théories des actes du langage.

42. Sur l'interprétation de différents dogmes, cf. 2.2.1; quant à l'importance de l'expérience de libération, je prends ici pour acquis son article si révélateur: «Quête de l'homme, expérience de Dieu», dans *Choisir*, 87 (janvier 1967), 21-23. La thèse doctorale de Ramón Martínez de Pisón en a essentiellement repris amplement l'idée.

43. *HPH* 41.42.

44. *HPH* 77ss; *MM* 53; *PSL* 99ss.

45. On retrouve couramment ce genre de diptyques chez Zundel. Il y a encore:

sans pareille, où, ultimement, «je est un autre⁴⁶». Bref, la mystique de Zundel dégage, il est vrai, une certaine liberté d'interprétation. À mieux suivre son discours, cependant, la mystique s'y présente plutôt comme une exigence d'identité, comme une double conformité du sujet et de l'objet⁴⁷. Cette «dis-position», où des termes sont capables d'«adaptation» telle qu'ils puissent coïncider en devenant autre, apparaît en elle-même mystique.

L'auteur a conscience du défi que représente l'expression adéquate de cette «con-figuration» mystique. Notre langage quotidien, tout autant que scientifique, demeure irrémédiablement anthropomorphique, liant nos connaissances à des images qu'il nous faut sans cesse critiquer⁴⁸. Mais si nos mots restent défaillants, s'ils ont, de toute évidence, à être dépassés, ils ne sont pas pour autant sans valeur. Au contraire! Déjà au niveau de la connaissance sensible, «il est au fond absurde de parler [...] par simple commodité de langage, de grossière approximation, puisque ses limites sont les conditions de sa validité⁴⁹». Raison de plus alors de tirer du discours sur Dieu et l'être humain l'acompte qu'il est avant tout en mesure de fournir: non pas d'abord nommer Dieu mais se référer «à une expérience assez universelle pour [que chacun] puisse s'y retrouver⁵⁰». L'apophase sert uniquement l'ineffabilité de la personne, humaine ou divine. Pour le mystique qu'est Zundel, le langage semble donc moins assurer une liberté d'expression que renvoyer à une condition minimale: la possibilité d'une rencontre, l'existence d'un «mi-lieu», la recherche d'un moment de validation pour soi et auprès d'autrui.

je-individu/je-personne; moi-résultat/moi-origine... Sur le 3^e Terme, *DV* 83ss et sur ses caractéristiques: 93ss.; *HJ* 39-40.

46. C'est le titre d'un ouvrage de Zundel. Cf. *LF* 150. L'expression, de Rimbaud, acquiert un sens que celui-ci ne lui donnait probablement pas. L'abbé Zundel a parfois de ces ré-interprétations!

47. Et ce, quel que soit le niveau de connaissance que l'on considère: connaissance sensible, rationnelle, interpersonnelle. L'expérience de la liberté joue ainsi sur ce registre d'identification. Sur l'examen de ces niveaux de connaissance, voir surtout *DV* et *OV*.

48. *HPH* 138; 29ss; *LF* 74ss.

49. *OV* 42.

50. «Quête de l'homme, expérience de Dieu»..., 22. Les formules de Zundel sont on ne peut plus claires: «il n'est [...] pas nécessaire, pour être décisive, que la rencontre avec le Troisième Terme, identifié avec une présence libératrice, soit explicitement reconnue[...]. Il suffit qu'elle soit vécue pour susciter en nous la nouvelle polarité qui nous fait passer [...] du donné au don» (*DV* 86). Sur ne pas nommer Dieu: *DV* 87.134; *ITI* 155-56; *HEI* 34.157 et sur l'apophase: *RDI* 21-22; *RC* 17-18; *PV* 46; *HEI* 51; *EI* 40.

Cette vue contrastante, Zundel l'accentue par un vocable et des affirmations qui frôlent pourtant la rechute dans l'ontologie classique. En effet, le régime des signes, des allusions et de l'analogie parcourt toute son œuvre. Car si le plus sensible peut et doit devenir le plus spirituel, c'est que le «plus parfait dans l'ordre créé, inclut en sa valeur propre, une valeur de signe⁵¹». Mais, en même temps, il se dégage une critique assez impitoyable d'un symbolisme étroitement essentialiste et allégorique⁵², qui détourne l'individu vers un lyrisme et un sentimentalisme⁵³, en conduisant à une fausse ferveur mystique⁵⁴. Zundel prône un certain régime symbolique, un «symbolisme plus profond que ce paralélisme [allégorique] qui dédouble l'attention, en la promenant à la surface du mystère avant de la plonger dans ses abîmes: c'est le symbolisme inhérent à la réalité même, [...qui est] le symbolisme de l'être en l'affleurement de la Source⁵⁵». Difficile donc, pour moi, de saisir la cohérence de pareils propos, alors que j'envisage justement la mystique d'un point de vue esthétique, ce qui devrait mettre au premier plan le pouvoir de juger d'un sujet en pleine *réflexion*.

2. — Si j'examine à présent la manière dont Zundel travaille (ou réfléchit), je suis contraint de réviser mon opinion quant à son style. À l'encontre de ce qu'on présume à son sujet, le format de l'œuvre ne correspond strictement pas à un écrit mystique⁵⁶. Certes, il suit l'«écho de l'enseignement mystique», recherchant plus le «Centre», dont dépend tout problème, que le chemin qui devrait en permettre de nouveau la résolution. «Il n'y a pas de chemin: le discours à lui seul ne peut conduire au centre⁵⁷.» Mais on n'a guère affaire au langage d'une âme qui, enflammée par les effusions de la grâce, se raconte. Le discours demeure rationnel et argumentatif. Les passages plus poétiques et les

51. *PSL* 367; cf. 103; *EI* 12ss; *JEA* 170-71; *ITI* 16.56-57. Sur l'analogie: *NDS* 8; *HPH* 15.18.23 140; *LF* 95 *HJ* 44; *DV* 17; *ITI* 182. Sur le symbole *ITI* 70.74.93.154; 167. *Allusions* est même le titre d'un ouvrage.

52. *PV* 41; *PSL* 187.

53. *PSL* 16; *EI* 30; *ALL* 80; *HPH* 96.228-29.; *LF* 61.

54. *HPH* 47.49.62.69.110.220; *RDI* 72; *HEI* 37.40.43.

55. *PSL* 187.

56. Voir surtout l'introduction et le chapitre premier de la thèse doctorale de F. Darbois. Il cherche à identifier «l'expérience spirituelle intérieure» de Zundel... Les autres études majeures sur Zundel opèrent à partir de la même conviction.

57. *OV* 85. Sur la notion de *centre*: *LF* 22.33.42.155.182-83; *HPH* 15; *HEI* 102; *CV* 25.

récits d'expérience me semblent en soutenir la teneur, au lieu de la confondre pour produire la chronique d'un cheminement intérieur. Oui! Zundel parle très peu de lui-même. C'est plutôt une approche particulière qu'il propose lorsqu'il se présente, discrètement, comme autre que mystique (au sens habituel du terme):

Je ne pense pas qu'il faille posséder des dispositions mystiques ou une faculté extraordinaire de repliement sur soi, pour admettre l'identité d'une Rencontre qui s'atteste toujours en nous par les mêmes effets. Les exemples évoqués au cours de cet ouvrage montrent que je dois très peu à l'introspection et que je suis aussi éloigné que possible, en dépit de toute mon admiration pour lui, du «Dieu et mon âme» qui constituait pour Newman la première évidence. C'est le contact avec le réel, par toutes les voies où il peut m'atteindre, qui me confronte toujours, dès que je tente d'en saisir les racines, avec la Présence unique, à laquelle je ne puis échapper sans retomber au niveau de l'univers biologique où périt ma liberté. La dialectique dont se nourrit ma pensée est précisément une dialectique de la liberté. Je n'en connais pas d'autre⁵⁸.

Que faut-il entendre par cette dernière remarque? Sûrement pas «une dialectique qui prétendrait [...] enchaîner l'esprit». Il dit viser une «dialectique morale dont le théocentrisme est la clé» et qui constitue un traitement méthodique de l'«avarice existentielle» qui est nôtre⁵⁹. Les nombreux diptyques zundéliens paraissent alors remplir cet objectif de révéler l'ambivalence qui se joue dans nos conditionnements — biologiques, affectifs, psychologiques, sociaux et bien entendu, linguistiques. Un sens possible cherche à s'y livrer, qu'on doit pouvoir effectivement réaliser en soi⁶⁰. Sans équivoque, sans antinomie, l'homme-chose ne serait pas un problème pour lui-même: il n'aurait aucune chance d'être plus qu'une chose⁶¹. La procédure d'interprétation à la-

58. *ITI* 148-49.

59. *HPH* 53.91 puis *MM* 73. Et Zundel refuse une «théologie spéculative [qui], par la perfection même de sa dialectique, [... plie entre autres] les textes évangéliques aux exigences tranchantes de raison de convenance a priori (*RC* #404).

60. Voir homme-robot vs homme-sujet: *CVH*; *sex appeal* vs mariage: *HPH* chap. 7; *MM* chap. 8; *HJ* chap. 12; vérité-objet vs vérité-personne: postface *DV*; achat vs cadeau: *PV* 26.

61. Ce sont là des termes fréquents chez Zundel: *MM* 15.73; *OV* chap. 10; *HPH* 229; *JEA* 14; *ITI* 23.91.96.187; *HJ* 33.75; *DV* 98. Ne s'agit-il pas de l'envers du «régime symbolique» qui me fait problème? Je le pense.

quelle mène la mystique chez Zundel consisterait donc à mettre au clair la contradiction dialectique du vivant, d'une manière concrète, qui n'est pas scolaire mais surtout pas arbitraire⁶².

J'aboutis finalement à une vision insatisfaisante, pour ne pas dire boiteuse, de la mystique chez Zundel. Il n'est pas juste d'y voir simplement une forme d'interprétation évocatrice et auto-implicative dont le ressort est une rationalité esthétique (jugement réfléchissant). Les affirmations et la procédure de Zundel résistent à une mystique considérée comme simple effectuation du sens, d'un sens lié à (valable en fonction de) l'expérience qui en fut l'occasion. Il y a plus: au lieu de montrer surtout le jeu de construction d'un sens spirituel et les effets ainsi produits dans le sujet en cause, le discours mystique de Zundel semble mettre le *focus* sur d'autres exigences: pratiques et non d'abord pragmatiques.

Bilan auto-critique

1. — Encore une fois, mon hypothèse de travail est en bonne partie infirmée. En quoi consiste donc l'herméneutique pour ce mystique qu'est Zundel? Où réside, en fait, ma propre difficulté à saisir le rôle de la mystique dans son œuvre? Je m'en suis aperçu lorsque j'ai pris conscience de ma conception étriquée du langage. En découlait une méprise quant aux conditions de réalisation du discours, analysé en fonction d'une certaine théorie de la vérité.

2. — Concentré sur le travail de construction du sens, je cherche, sans trop le reconnaître, comment s'effectue la «re-constitution» d'un sens livré dans l'expérience faite par Zundel. Je parle de construction du sens en en faisant le fer de lance du spirituel et/ou du mystique qu'il est, mais j'estime pourtant ses dires comme d'emblée limitatifs. J'entretiens une dichotomie entre pensée et langage, suivant une connotation négative fort platonicienne et qui obéit à une théorie du sens posant un signifiant par rapport à un signifié. Comme je suis encore loin d'une théorie de la signification, qui fonctionne strictement à l'intérieur du langage et ne fait pas du sujet une sorte de traducteur! Je frôle, je reviens finalement à une stricte perspective fondationaliste, reprenant la

62. Abstraction: *LF* 114; *HPH* 25. Dialectique même de l'être et non aucunement dialectique intellectuelle: *JEA* 14; *RDI* 6.

confusion traditionnelle en regard du problème de conscience esthétique: où il s'agit de retrouver, à travers une «expérience intérieure» particulière, l'art étonnant de signifier quelque chose qui est là, quelque «objet (transcendental) sensé» en train de se manifester.

Quoi? Je reste rivé à un concept de vérité-correspondance et m'en satisfait? Il me faut en convenir. La démarche d'interprétation que j'ai en vue implique une manière étroite d'en évaluer la valeur. J'en fais la communication d'une expérience spirituelle constituée au lieu de la considérer comme constituante, justement. Les avenues sont, du coup, toutes tracées. Soit que j'applique un critère de véracité, par lequel la valeur du message tient à sa plausibilité et/ou à la crédibilité du sujet qui l'atteste; je n'ai rien de tellement critique ici. Soit encore que, plus rigoureusement, je fixe mon attention sur l'acte de langage lui-même pour en considérer la performativité; mais je m'enferme alors dans une stratégie mécanique du discours, qui m'oblige à traiter encore à part la dimension cognitive de l'acte langagier. Soit, enfin, que je tente de vérifier la correspondance entre des énoncés et des faits fondés (transcendants); dans ce cas, je prends encore les expériences et les perceptions brutes, en plus des schèmes cognitifs et des concepts, comme des «donnés» et comme un point de démarcation entre le vrai et le faux: je reviens à une perspective foundationaliste. Théorie de la vérité transcendante et théorie transcendantale de la vérité (d'allure classique finalement), toutes deux m'empêchent donc d'aborder mon auteur autrement que je ne le fais dans ma recherche.

Je le comprends petit à petit: ma compréhension de l'herméneutique n'intègre pas suffisamment ni pratiquement la médiation du langage. Une véritable médiation du langage ne peut se contenter de réduire le langage à un instrument de communication, en vue d'un message qui doit être juste et vrai. Ce n'est qu'abstraction chimérique. Une condition langagière signifiera précisément que c'est dans et par le langage que s'effectue une visée signifiante, c'est-à-dire du sens. Et à moins de ne pouvoir ou de ne vouloir dépasser les concepts de vérité rencontrés jusqu'à présent, il me faut envisager la possibilité pour le vrai de «sup-porter» plusieurs significations à la fois. Ce qui ramène le discours à ses conditions pratiques (éthiques et esthétiques) de réalisation et en situe l'enjeu en fonction d'un critère de vérité-pertinence. Le discours constitue alors un acte de langage en situation d'intersubjectivité, en lequel un des sujets élabore ses significations, devant être soumis à la discussion de manière à en valider les préten-

tions à dire vrai⁶³. En cela même est activé le sens ou l'orientation «du mot être».

3. — Conscient des présupposés de ma lecture et capable d'en apercevoir une autre issue, je vois mieux comment Zundel dépasse un discours esthétique tout comme une esthétique du discours. Quand il parle de l'inévitable anthropomorphisme du langage, il a moins en vue ses limites à exprimer l'indicible et l'impensable que la possibilité/chance qu'il représente pour l'être humain de dire quelque chose de sensé et donc de valable pour lui. Le trait marquant de son discours n'est donc pas un style mystique, emprunt de poésie, pour faire le récit de sa vie intérieure, et répondant à une stratégie pédagogique ou un aménagement pastoral conforme à sa situation de prédicateur. C'est dans la ligne d'une éthique de la discussion que la mystique opère ici, misant sur les exigences dialogales reconnues déjà au fondement — insaisissable, in-fondable — de l'être. L'enjeu demeure celui du sort d'une parole,

[du] mot que vous lancez [et qui] peut se répercuter sans fin dans un esprit diaphane, pour s'anéantir sans écho dans une âme scellée en son propre tumulte. Chacun l'entend selon ce qu'il est et l'interprète en fonction de son expérience où est engagé tout le mystère de sa personne. Quelle réalité celle-ci pourra-t-elle accorder à vos paroles sinon celle qui ne blesse point sa propre réalité? Elle a pour se dérober des moyens innombrables, depuis le refus d'écouter jusqu'à l'acquiescement respectueux⁶⁴.

C'est donc la pratique de dialogue conditionnée par la mystique qui, d'après Zundel, appelle à «une définition liminaire des termes sur lesquels une discussion s'établit», qui consiste en des «questions ouvertes, [...] sans assertions tranchantes qui mettent l'auditeur au pied du mur⁶⁵». C'est dans ce cadre qu'on doit entendre, à mon avis, les nom-

63. Je suis ici influencé par Habermas, que je ne connais que trop sommairement encore. La théorie de l'argumentation, qui est à la base de sa philosophie, a ceci d'intéressant qu'elle fait voir comment certains discours (tout comme les théories transcendantales de la vérité) «confondent les conditions de l'objectivité d'une expérience possible avec les conditions de la justification par la discussion des prétentions à la vérité n'ayant qu'un fondement dans l'expérience». Cité par Anne FORTIN-MELKEVIK, «De l'expérience religieuse à la narrativité», dans *Laval théologique et philosophique*, 50, 2 (juin 1994), 324.

64. *NDS* 71-72; cf. 73ss; *OV* 41.

65. *HPH* 37 et *MM* 44.

breux avertissements de l'auteur concernant la futilité des discours qui n'ont pour but que d'enseigner et de convaincre⁶⁶.

Mais il me semble que notre auteur spirituel met en exergue un aspect déterminant de cette éthique de la discussion: le rapport fondamental du sujet vis-à-vis de son acte de discours. Zundel dit

mettre en œuvre cette sorte de métaphysique expérimentale, soucieuse de replonger sans cesse les concepts dans le sein maternel d'une expérience toujours plus vaste [...], pour qu'à chaque degré le réalisme de la connaissance soit pleinement assuré, dans une équation totale de l'objet et du sujet qui fonde une adhésion sans réserve aux clartés acquises⁶⁷.

Notre rapport à une expérience fondatrice se constitue alors selon une médiation du langage qui est *radicale*, l'objectivité de la première n'éliminant en rien les exigences de constitution de sens dans et par le langage... instaurateur de dialogue. L'enjeu du discours apparaît d'autant plus clairement: dégager et présenter son fondement même, à savoir ce je-entrant-en-relation, qui demeurera toujours insaisissable, comme le «tu» qui advient en même temps que lui. La «monstration» de l'instance d'énonciation est le cœur du discours zundélien, où la mystique est à l'œuvre. Dans et par ce discours se produit (se constitue) un sujet «sensé», en dialogue vrai et effectif parce qu'il en est la caution même. Car l'être absolu n'a pas de sens. L'être qui ne peut devenir relationnel est un non-sens, ce qui renvoie à une exigence d'une purification du langage, bien sûr, mais de soi-même fondamentalement, sans quoi le *ce qui se dit* risque de ne coïncider («coller»!) qu'avec les choses plates qui «ex-istent» et non avec l'être-relation qui se fait⁶⁸. Un tel parler ascétique, une pareille ascèse de soi-même s'impose comme «dialectique concrète» faisant en sorte que «notre langage se dilate avec le progrès de l'esprit⁶⁹». Ainsi la mystique éclaire-t-elle cette quête et perte des fondements de la connaissance, en laquelle se joue une conscience de soi par où, «symétriquement [...] on ne voit pas la

66. PV 37; RC 347-48.382; OV 85; ITI 7-8.28.36.146; HEI 16.31.60; PV 17; PSL 9.

67. HPH 19; cf. 16.

68. MM 7; JEA 7-8.17.145; LF 78.84.94.154; PV 70.83; HEI 39.37.67.117.156-58; CVH 14-15; EI 37-38; LF 78.

69. RDI 6-7. À propos de «concret», Hegel rappelait, si je ne m'abuse, que le terme «con-crescere» peut signifier: croître avec, en même temps que...

source, on ne se voit pas soi-même⁷⁰». Zundel en présente la *mise en œuvre discursive* (non pas d'abord ni surtout esthétique). Son «interprétation» est éminemment mystique parce qu'elle est effectuée de sens depuis notre condition langagière qui nous fait advenir comme sujet de discours; on pourrait peut-être la dire éminemment «parlante», si on ne teinte pas le terme d'une connotation subjectiviste empruntée aux paradigmes de l'être et du sujet (sujet esthétique, entre autres).

4. — On doit comprendre l'impact énorme de ces perspectives herméneutiques pour une tradition théologique qui a vu — sinon institué — un *hiatus* entre elle, d'une part, et la spiritualité et la mystique, d'autre part. Ce ne pouvait qu'être fatal, en condamnant celles-ci au donjon des manifestations divines dans le secret du cœur humain. Mais encore, une théologie qui n'est pas foncièrement «travaillée» par une spiritualité mystique y perd dangereusement quant à sa *réflexivité*⁷¹. Elle relativise ou même ignore à ce point ses propres conditions de réalisation qu'elle retombe inévitablement dans des schèmes fondamentalistes (fondationnalistes) et ontologiques, dont les conséquences apparaissent plus clairement maintenant: ils rendent *impossible* une tâche *spécifiquement et totalement humaine* de recherche de vérité parce qu'ils ne peuvent fonctionner qu'à partir d'un postulat transcendant ou transcendantal. Si le «vrai» ne se résout pas au «donné» et à l'empirique, si le vrai n'appartient qu'à l'esprit, l'esprit, *dans notre cas*, est une vocation conditionnée par l'Esprit, que l'on désigne du nom de Dieu. À quelles conditions pouvons-nous prétendre être signifiant en visant le vrai sinon en faisant la vérité *sur* notre pratique et notre objectif théologiques? Or, on ne peut le faire qu'en la réfléchissant au mieux, ce que produit une spiritualité mystique bien intégrée. «La théologie» devenant alors une belle abstraction, le théologien et la théologienne auraient pour but non

70. *LF 24*. En mettant en lumière l'instance d'énonciation, Zundel me semble du coup apporter un complément, voire un correctif important, à la vision décidément «praxisante» d'Habermas.

71. Ces derniers pas dans ma recherche me permettent de distinguer davantage spiritualité et mystique. Avec le régime spirituel peut se dessiner une visée objective, une intentionnalité de l'autre, qui est le propre du (travail) mystique. Je conçois alors que le spirituel peut errer ou même devenir fou en ne trouvant pas de quoi s'orienter. Outre une aptitude spirituelle fondamentale à «être/devenir sensé», il y a en cause une orientation mystique fondamentale: un «faire/prendre sens» qui met justement *en relief* des pôles dans/par une polarisation, des termes dans/par une relation. L'être absolu n'a pas de sens. L'être qui ne peut devenir relationnel est un non-sens (*RD 47, ITI 77.106; DV 104*).

plus d'*avoir raison* mais de *donner raison*, c'est-à-dire de rendre compte de son positionnement comme croyant qui cherche patiemment à se reconnaître comme la caution de la Vérité qui «transparaît plus qu'elle n'apparaît⁷²».

*
* *

L'œuvre de Maurice Zundel se présente comme un discours produit et validé par la spiritualité. Plus précisément, elle «re-présente» la mise en discours d'une prise de position de la part d'un chrétien répondant aux obligations mystiques de son existence. En fait, elle rétablit aux côtés des conditions de possibilité de notre recherche de vérité des conditions de réalisation. Autrement dit, elle oblige à s'interroger quant au statut de nos dires et de notre faire, en remettant en question ces principes premiers d'ordre métaphysique, ainsi que ces règles théoriques (procédures) à caractère transcendantal. C'est que des exigences dialogales y opèrent du fait qu'elle prend au sérieux la médiation incontournable du langage. Si donc on veut considérer le discours zundélien comme un modèle théologique, il me semble que ce doit être principalement en raison de sa pertinence. Telle est l'œuvre de la spiritualité mystique d'ailleurs... quand on cesse enfin de tout opposer/isoler *radicalement*: science et vie, raison et esprit, homme et Dieu. Le *fides quærens intellectum* d'Anselme n'était-il pas supporté par l'exigence des *Confessiones* d'Augustin?

Au lieu de présenter les résultats bruts de mon analyse, j'ai cru plus pertinent de refaire le parcours de ma lecture des écrits zundéliens. En montrant comment mes différentes tentatives de lectures ont échoué, j'illustre mieux, je crois, la mise à jour de mes propres pré-supposés, épistémologiques et méthodologiques, par la confrontation continue au texte. Consentir vraiment à lire sans me contenter de mes seules questions — si valables soient-elles et si importante cette conscience soit-elle —, dépasser les «pré-textes»: quoi de plus exigeant et difficile! Car la construction de mon objet d'étude passe aussi par sa déconstruction, l'une et l'autre tâches demeurant inachevées. Cette condition irrémédiable reflète pourtant plus qu'une responsabilité à

72. PV 69. On voit comme on est loin d'une position doctrinale à défendre!

l'endroit du «vrai» que je recherche: elle renvoie, au fond, à mon être, qui se constitue dans et par mon acte de lecture (ou d'écriture). Quoi de plus inachevé alors qu'une mise en discours et qu'une prise de parole où sujet et objet ne sont rien sans l'autre et n'acquièrent jamais la maîtrise complète de l'autre. Quelle exigence mystique que cette condition, herméneutique et langagière, qui est la nôtre!

Négliger de se situer concrètement par rapport à son propre discours, quel qu'il soit, c'est, dans le contexte pluraliste actuel, tenir un discours *pratiquement* irrecevable en raison d'une prétention à dire *la* vérité sans plus, sans avoir à la faire et à y contribuer de tout son «être». L'acte théologique, discours de la foi, n'a peut-être, comme fonction, que d'éliminer la double illusion d'un sujet et d'un univers d'emblée constitués. Que ce soit là un mythe ou une psychose, seule une mystique pratiquement bien intégrée semble être en mesure d'y apporter une véritable solution.

Table des matières

Présentation	
<i>Camil Ménard</i>	7

I

SPIRITUALITÉS ET THÉOLOGIE

Spiritualité et conscience planétaire	
<i>Achiel Peelman</i>	21
La mission spirituelle de la théologie: une impasse?	
<i>Jean-Claude Breton</i>	55
Les voies spirituelles balisées par les nouvelles religions: invitation et défi pour une synthèse chrétienne	
<i>Bertrand Ouellet</i>	67

II

SOIFS ET EXPRESSIONS DE SPIRITUALITÉ AUJOURD'HUI

Actualisation d'un héritage spirituel. L'exemple d'une démarche axée sur la Sagesse biblique	
<i>Pierrette T. Daviau</i>	85
Les entrepreneurs chrétiens au Québec. Quand les valeurs religieuses et la spiritualité sont intégrées dans la gestion quotidienne des entreprises	
<i>Michel Dion</i>	109
La spiritualité de la création d'après Matthew Fox	
<i>Jacques Gauthier</i>	137

L'esprit de l'espace galactique. Éthique, religion et spiritualité dans certaines productions télévisuelles de SF américaine	
<i>Alain Létourneau</i>	171

III

SPIRITUALITÉ ET IDENTITÉ PERSONNELLE ET COLLECTIVE

Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée	
<i>Anne Fortin-Melkevik</i>	195
La crise spirituelle et la dissolution de l'espace politique	
<i>Robert Mager</i>	213
De la transgression ou l'articulation entre des paliers éthique et mystique de l'autonomie	
<i>Jean-François Malherbe</i>	235

IV

DÉFIS THÉOLOGIQUES ET PASTORAUX DU RETOUR DU RELIGIEUX

Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux	
<i>Fabrice Blée</i>	253
Pour la guérison du monde. Une spiritualité écoféministe selon Rosemary Radford Ruether	
<i>Louise Melançon</i>	271
Du passage de la religion subie à la religion choisie: des acteurs peu rationnels	
<i>Claude Michaud</i>	295
De la direction des âmes en l'absence des guides. Tourments et paradoxes du discours mystique	
<i>Christian Saint-Germain</i>	315

- «Pas un iota». Point de vue de la quête spirituelle
des groupes pentecôtistes**
Guy Bonneau 337
- Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation:
questions méthodologiques et pertinence pour aujourd'hui**
Raymond Brodeur 353
- Théologie et spiritualité. Quelques remarques
concernant la réunion de ce couple
chez Anselme de Cantorbéry,
William Thompson et Edward Schillebeeckx**
Marc Dumas 367
- La spiritualité au cœur de l'écriture théologique:
un nouveau rapport qui permet
de redéfinir l'acte théologique**
Étienne Pouliot 381

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE
ÉVANGÉLISATION
Tome 1: Les témoins
2. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE
ÉVANGÉLISATION
T. 2, vol. 1: Outils majeurs
(épuisé)
vol. 2: Outils d'appoints
(épuisé)
3. André Charron
LES CATHOLIQUES
FACE À L'ATHÉISME
CONTEMPORAIN
Étude historique et perspectives
théologiques sur l'attitude
des catholiques en France
de 1945 à 1965
4. Rémi Parent
CONDITION CHRÉTIENNE
ET SERVICE DE L'HOMME
Essai d'anthropologie chrétienne
(épuisé)
5. Vincent Harvey
L'HOMME D'ESPÉRANCE
Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie
LE DIVORCE
L'Église catholique ne devrait-elle
pas modifier son attitude séculaire
à l'égard de l'indissolubilité
du mariage?
7. En collaboration
L'INCROYANCE AU QUÉBEC
Approches phénoménologiques,
théologiques et pastorales
8. François Faucher
ACCULTURER L'ÉVANGILE:
MISSION PROPHÉTIQUE
DE L'ÉGLISE
9. En collaboration
JÉSUS?
De l'histoire à la foi
10. En collaboration
LE PLURALISME
Pluralism: Its Meaning Today
11. Jean-Claude Petit
LA PHILOSOPHIE
DE LA RELIGION
DE PAUL TILlich
Genèse et évolution: la période
allemande (1919-1933)
12. En collaboration
LE RENOUVEAU
COMMUNAUTAIRE
CHRÉTIEN AU QUÉBEC
Expériences récentes
13. Louis Racine
et Lucien Ferland
PASTORALE SCOLAIRE
AU QUÉBEC
Niveau secondaire

14. Viateur Boulanger,
Guy Bourgeault, Guy Durand
et Léonce Hamelin
MARIAGE: RÊVE, RÉALITÉ
Essai théologique

15. Richard Bergeron
**OBÉISSANCE DE JÉSUS
ET VÉRITÉ DE L'HOMME**
Une interpellation

16. Louis Rousseau
**LA PRÉDICATION
À MONTRÉAL DE 1800 À 1830**
Approche 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 Charriton
**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 Québec
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

Achévé d'imprimer en août 1996 chez



à Boucherville, Québec

La spiritualité reprend de l'importance. Quel est son statut dans la modernité éclatée de cette fin de siècle? L'appropriation subjective de la spiritualité s'avère nécessaire à la quête d'autonomie. Par ailleurs, la réduction à l'intériorité pourrait bien masquer une aliénation par rapport au monde: on ne peut ignorer la dimension publique de la vie spirituelle.

Depuis la désintégration de l'édifice médiéval, spiritualité et théologie systématique se sont tenues à distance. Il est urgent de reconstruire les ponts. Par son retour à l'expérience personnelle et communautaire de la foi, la théologie saura-t-elle réellement servir la vie spirituelle? Quel regard critique la théologie peut-elle porter sur les tentatives des contemporains pour reconquérir leur spiritualité? La spiritualité chrétienne elle-même gagnera-t-elle à se redéfinir dans une approche contextuelle et au contact œcuménique d'héritages religieux pluriels?

Ce livre traite des défis culturels et théologiques d'un réveil spirituel qui se manifeste de multiples façons. On y trouvera des contributions sur des sujets aussi divers que la nouvelle conscience planétaire, la résurgence d'une spiritualité de la création, la spiritualité écoféministe, celle des entrepreneurs chrétiens, la religion véhiculée par les séries télévisuelles de science-fiction, la quête spirituelle de groupes pentecôtistes, les dialogues interreligieux, le rapport entre crise spirituelle et dissolution de l'espace politique, l'absence de grands maîtres... Un livre qui étonnera par son ouverture.



Foi
chrétienne
56

ISBN 2-7621-1912-X



9 782762 119121